

Богословский вестник
1894 г.

Январь

**Астерий Амасийский, св. Похвальное слово в день
святого первомученика Стефана (27 декабря) / Пер.
и примеч. М. Д. Муретова // Богословский вестник
1894. Т. 1. № 1. С. 1–14 (1-я пагин.)**

–1–

Как поистине священен и прекрасен круг радующих нас предметов! Праздник следует за праздником и торжество сменяется торжеством! От молитвы мы призываемся к молитве и за Богоявлением¹ Господа следует чествование раба. Устремит ли кто взор свой к появлению в мир Рожденного вчера² плотию и всегда Сущего по божеству, или же к мученичеству, какое претерпел сегодня³ благородный слуга: тот найдет (в обоих событиях) хотя и многие и разнообразные предметы, но одну цель – чтобы мы научились благочестию. Так вчера ежегодный и обычный праздник научил нас тому, что родился Спаситель мира, Бесплотный облекся плотию и Бестелесный оделся телом; потом – что за нас приял Он страдания и был вознесен на древо не ради

–2–

чего-либо иного, как ради промысления о нас⁴. Сегодня же взираем на благородного подвижника, побиваемого камнями за Него, дабы кровью (своею) воздать благодарность за кровь (Его).

Итак, Стефан – виновник сего торжественного собрания, призвавший нас к видимой у всех радости, создавший (нас) как единый город в собрание, муж – начаток мучеников, учитель страданий за Христа, основание доброго исповедания, ибо прежде Стефана никто не изливал крови (своей) за Евангелие. Но как Каин, тот (известный) братоубийца, – как научает меня Моисеево повествование⁵, – совершил братоубийство, ибо, вместо естественной любви, усвоив вражду, он первый обновил землю убийством: так и Стефан преблаженный первый своею кровью освятил землю посредством благочестивого подвига (мученичества), – муж, по времени второй после апостолов, а по славным делам первый⁶. И не вознегодуешь на меня ты,

Петр, – не оскорбишься ты, Иаков, – не опечалишься ты, Иоанн, – если я не только сравню сего мужа с вашим любомудрием, но и хочу усвоить ему нечто бóльшее. Напротив, возвеселитесь радостно, ибо вы – отцы независтливые, гордитесь успехами сынов и удовольствие испытываете при превосходстве чад ваших над вами в добродетели. Ведь если что хорошее и великое совершено Стефаном, то это есть конечно ваше, – его наставников и тайноводителей (дело). Так и отличие борцов служит к славе вос-

–3–

питателя. Посему, немного умиловив вас, с дерзновением скажу, что даст мне предмет в восхваление сего доблестнейшего во Христе мужа. Старейший из учеников – ты, святой Петр, и прежде всех возвестил Иисуса Христа⁷. Но когда еще ты проповедовал евангельское слово, переходил из города в город, путешествовал из страны в страну, нес труды проповеди: сей (Стефан), войдя в поприще⁸ и быстро взяв венок за подвиг, перешел со славою на небо, между тем как ты еще вращался на земле; даже более (оказывается), если Сам Отец и Сын призывают его посредством чудного видения. Так-то даже Петр (удостаивается мученического венца после Стефана), – и сказанного достаточно, ибо крайне безрассудно состязаться в первенстве с отцами. Посмотрим и на тебя, Иаков брат Иоаннов⁹. Ты – благовестник Христов, вторая добыча после Петра. И кто не подивится твоей вере? Как только ты призван был, то, нисколько не умедлив, повиновался. Вместе с ладьею ты оставил отца Зеведея и последовал за Христом, как истинный ученик. Ты пострадал за благочестие, охотно признаюсь, ибо Ирод жестоковластный умертвил тебя мечем; но спустя уже много времени после Стефана¹⁰. И зачем называть мне всех отдельно, когда он предвосхитил награду мученичества пред всеми вообще святыми, первый всту-

–4–

пив в борьбу с диаволом и первый одержав победу, – став подражателем Давида, хотя и в обратном отношении? Камнями¹¹ Давид победил Голиафа, камнями и Стефан – диавола¹²; но один – такими, которые бросал, другой же такими,

которые в него бросали. Мы же, народ Христов, подобно тогдашнему воинству израильскому¹³, да вопием и воспеваем победные песни, взирая (на него) как бы на присутствующего (здесь), изумляясь как бы стоящему (среди нас).

Достославен, конечно, всякий воинствующий за благочестие, если и вторым или третьим будет он после подвизавшихся ранее его; однако же он недостоин такого удивления как первый. Второй, соревнованием к предшественнику своему возбуждаемый к подражанию, таким образом уже после привлекается к деятельности. Первый же, не имея никакого руководителя, но будучи изобретателем добродетели, справедливо удостоивается чести первенства¹⁴.

Итак, велика ревность сего мужа, посему велика и честь. Бессмертна память (его), которую ни забвение не покрыло, ни время не затмило, но род от рода приемлет повествование о сем. Этот праздник непрестанно совершаем мы – священники, народ, дети, мужи, жены.

Но должно рассмотреть и самое повествование

–5–

о событии, дабы мы, став возможно ближе к предмету, тем большим удивлением прониклись к сему мужу.

Первым был из диаконов Христовых Стефан, освященный благодатию, исполненный Духа сосуд, ежедневно утверждая своих¹⁵ и обращая заблуждающихся на прямой путь. поскольку же он сильнее проповедовал учение, то и более, чем прочие апостолы, досаждал врагам; и прежде них – первому неприятелю диаволу, ибо он пылающие огнем и свирепые смотрящие глаза устремляет на тех, которые наиболее преданы благочестию¹⁶. Так он возбудил на него союз Александрийцев¹⁷, – людей, весьма склонных ко всякому мятежу. Вы ведь знаете, как люди города разгорячаются и возбуждаются ко всему, на что легкомысленно устремятся. Когда он увидел толпу стекающих на него, то был (сначала) в затруднении относительно того, как поступить в настоящем случае. Однако ж нашел искусное средство – слово стройное и кроткое, ибо нет такого лекарства для врачевания ярости и возбуждения, как ласковое и благопристойное увещание. Скажите же мне, говорит, причину

ненависти и за что руки простираете, – и (тогда) вы воочию окажетесь заблуждающимися¹⁸. Когда же они сказали: «поелику ты разрушаешь отеческие законы и оказываешься

–6–

вводителем чужих учений»¹⁹; тогда, став в середину, блаженный, неискусный и неподготовленный оратор, – ибо он говорил не то, что узнал из науки, но что внушаемо было от Духа, – сказал: *«Мужи братия и отцы! послушайте»*²⁰.

Мудрое введение, превосходное начало публичной речи к разгоряченному народу; ибо приятные и ласковые речи, имея в себе как бы мед какой или будучи подобны свежему маслу, укрощают воспаление диких порывов. Потом восходит памятью к Аврааму, дабы, начав с древних времен и простирая далее слово, эту бóльшую вставку в середине (речи) незаметно истощить постепенно ослабляемую ярость²¹. Закончив же это продолжительное повествование, он показывает, что и Моисей пророчествовал о Христе²²; дабы достоверности законодателя искусно, как бы тайком²³, ввести слово веры. Все сказал благоразумно, что могло служить к пользе слушателей. Когда же увидел неподдающуюся злобу и неукротимое упорство, тогда наконец, исполнившись дерзновения и отрекшись от здешней жизни, он оставил всякое усилие расположить к себе (ласковою речью) и неприкровоенно назвал их *жестоковыми, необрезанными сердцем*²⁴, противящимися закону, воюющими против Духа и другими подобными именами. Вследствие сего-то обступили его, как и Владыку, псы²⁵

–7–

многие, и *волы тучные*, по псалмопению²⁶, *окружили праведника*. Стоял он один, отовсюду окруженный толпою убийц. Никого не было вблизи в то время, ни друга, ни домочадца, ни родственника. А ведь находящимся в опасности доставляет утешение видеть около себя присутствие кого-либо из близких своих.

Но Верховный Устроитель великой борьбы, ведая, что сему мужу нужен помощник, – ибо он был хотя и весьма храбр, все-таки имел человеческие свойства, – вдруг является ему Сам: – и устремившему взор к небу показывает и Сына, стоящего

одесную в человеческом виде²⁷. О человеколюбие! О благодать! Подвижнику явился Тот, за Кого подвизался он. И как бы такой глас испустил к нему Бог всяческих:

«Ничего не благородного не потерпишь ты, Стефан! – Не кого-либо из людей имеешь ты соратником, не из друзей кто-либо стоит при тебе во время ужасов, но Я с Возлюбленным взираю на совершающееся. Готово упокоение, растворены врата рая. Мало претерпев, оставь житие привременное и спеши к жизни вечной и бесконечной. Еще будучи в теле, видишь ты Бога, – явление, превышающее всякое естество в сем мире. От старейших апостолов ты научен был той тайне, что Отец имеет истинного Сына возлюбленного. Вот Я тебе являю Его, сколько можешь ты воспринять. Но Сын стоит при Мне одесную, дабы по положению места ты узнал честь (Ему подобающую). Соблазняло тогда многих то, что Бог

–8–

облекся плотию на земле, но зри теперь Его в высоте со Мною, носящего небесный и пренебесный образ человека, в утверждение совершенного домостроительства. Побиваемый за Него²⁸ камнями, не ослабевай и не теряй мужества. Но взирая на Подвигоположника, не устрашайся подвига. Оставь тело, презирая как тюрьму земляную, как дом гнилой, как сосуд гончара очень хрупкий. Вознесись свободный к здешнему (небесному) уделу, ибо готов тебе венец добродетели. Переселись от земли на небо. Брось тело смертоубийцам, как корм псам. Оставь неистовствующую чернь и гряди к хору ангелов».

С таким советом явился Бог сильному (мужу), дабы он не испытал какой-либо робости и от огромности страшных мук не ослабил бы сильной решимости. Посему ни ангела не послал ему помощником, как апостолам в тюрьме²⁹, – ни какую-либо силу служебную и соподчиненную, но Сам Себя явил. Ведь тогда было начало мученичества и первому делу подобало исполниться совершеннейшим образом, дабы следующие потом мученики получили крепкую опору (своей) ревности и не были подражателями трусов. Так это и на обычных войнах: один какой-либо искуснейший воин впереди, по данному знаку,

начинает дело; если он победит и осилит, то всем своим сообщит мужество, а противников поразит страхом; если же обнаружит хотя какую-нибудь слабость, то немедленно сокрушает и исполняет трусостью души единоплеменников и

–9–

бывает условием бегства. Посему-то Бог и явился с неба.

Удостоенный великого видения, как никто другой, не держал он в молчании, что видел, но тот час же возопил: *«вот я вижу небеса отверстые и Сына человеческого стоящего одесную Бога»*³⁰. Думал он, что как только поведаст о видении, то привлечет неверных к единомыслию (с собою). Они же, восплав от этих слов еще большим гневом и яростью и закрыв слух свой к речи этой как хульной, немедленно принялись за убийство. Вытащив вон из города человека-христоносца, несущего терпение как Господь – крест, – они зло ко злу прибавляют³¹, убийством в убийстве оправдываются и ко кресту присоединяют камни. На некоем ровном месте поставили они преблаженного – эту великую главу и высокий трофей мучеников, – обступил его кругом народ крови и гнева, – и подражая так называемой на войнах агонии³², бросили камнями в служителя (диакона) Краеугольного Камня³³. И всякая рука еврейская совершала убиение; а целью для бросающих был мученик, стоявший по середине, как знак (прицел) для стрелка.

Когда же тело его, отовсюду пораженное и омытое кровью, стало, наконец, склоняться к смертельному состоянию³⁴, – оно хотя и потрясалось и гро-

–10–

зило падением, как какой-либо высокий платан, подрубленный многими дровосеками, но не испытало, подобно многим, чего-либо непристойного при падении. Не простерлось оно ниц (по земле), не упало на бок, не отклонилось навзничь; но, склонив колена, в благопристойном виде молящегося, он скончался, посредством молитвы ускоряя душе разделение от тела и взывая к созерцаемому им Господу: *«Господи Иисусе Христе! приими дух мой»*³⁵. Спешил он как к какому-либо переселению, – как из чужой страны в отчизну, – как из земли пустынной и иссушенной в город славный. К прошению этому

присоединил и молитву за побивавших его камнями, ибо они против воли благодетельствовали ему, – побивая камнями, спасали, – умерщвляя, животворили, – и отделяя от грязи, посылали его к царству.

Но рассмотрим и слова молитвы, какую цель они имеют: «Господи! не вмени им греха сего»³⁶. Не о том молится он, как думают некоторые злонамеренные люди, – чтобы преступление врагов его осталось ненаказанным и безответственным; ибо это было бы явным противлением божественным предначертаниям и нарушением суда и закона правды, определяющего человекоубийцам достойные казни. Но что говорит? – «Господи! не вмени³⁷ им греха сего», то есть: дай (им) умильный страх, приведи дерзновенных к покаянию, не попусти умереть в обрезании, привлеки через покаяние к познанию Тебя, зажги в сердцах пламень Духа. Если таким именно образом они улуч-

–11–

шатся, то очевидно, что тогда не вменит греха; но, банею благодати смыв с себя Твою и мою кровь, они сделаются свободными от обвинения за преступления.

Вот что было, и так кончилось это дело. И воинства ангелов радовались, удивляясь подвигу (первомученика) и с великою стражею почетную возводя Стефана в назначенный ему удел. Дьявол же отступил ни с чем, в ужасном затруднении; но, чтобы употребить мне некоторое более чувственное выражение о духе воздушном, подражая пророческому слову: «с лицом аки опаление горнца»³⁸, – устроив противное тому, что ожидал, – и чрез что думал уменьшить христиан, чрез то самое увеличив число мучеников.

Но что же сказать о Павле священном? Ведь и он был одним из убийц, истый *Вениамин волк хищник*³⁹. И если сам он не побивал камнями, то все же стерег одежду убивающих и был служителем смертоубийственной толпы⁴⁰. Впрочем, теперь преисполненного сил и дышащего дикою яростию немного после я увижу тебя, подобно какой-нибудь старухе немощной, ведомого за руку, когда тебя, вкусившего истину, подобало привести к Анании⁴¹. Сладко порадуюсь я также и тогда, когда

услышу тебя повествующего о мучениях за Евангелие и между другими опасностями говорящего: *однажды*

–12–

*я был побит камнями*⁴². Посредством камней подобало тебе оправдаться за камни и испытанием того же самого разрешить вину греха.

Не должно оставить без исследования и видение Стефана. Бог всяческих, всегда наперед заботясь об имеющих быть впоследствии человеческих прегрешениях, предуготовляет предохранительные средства, что и теперь сделал (в видении Стефана). Ведь если бы для пользы подвижника только совершалось богоявление, то достаточно было бы и (одного) голоса с неба, как и при крещении прежде⁴³, или впоследствии времени при преображении⁴⁴, или даже и с Павлом этим, когда он совершал путь к Дамаску⁴⁵.

Теперь же (было такое явление Стефану) как по другим причинам, так и потому, что имело произрасти из Ливии для церковей Божиих зло – (именно) Савеллий и ввести в мир худославное смешение Ипостасей. Ради этого Бог, наперед как бы пресекая имеющее быть (зло) и предохраняя (от него) души последующих поколений, показывает Себя Стефану в собственной некоей и самосовершенной славе, – показывает и Сына в совершенно полном лице, – поставляет Его одесную Себя, дабы ясным различием лиц (τῶν προσώπων) изъяснить ипостаси (τὰς ὑποστάσεις)⁴⁶.

Но быть может скажет кто: так любомудрствуется тебе об Отце и Сыне; а где же Дух Святой? Ведь если ради утверждения веры являлся

–13–

с неба Отец с Сыном, то надлежало соприсутствовать и Духу Святому, дабы чрез видение дать⁴⁷ людям некое действительное тайноводство. Посему противопоставляющему нам такое возражение мы должны сказать вот что:

«Мудрейший! Исследователю чтений⁴⁸ надо иметь как здравый рассудок так при этом и сильную память, дабы таким образом он мог обнимать вместе все написанное. Посему, если ты ищешь присутствие Духа, то обратись к сказанному немного

прежде камней и человекоубийства, и найдешь, что до видения говорит Дух и соприсутствует Стефану и предуготовляет мученика; ибо тотчас же в начале повествования провозгласил нам такие слова: *Стефан, исполненный благодати и истины и силы, совершал знамения и чудеса великие в народе. Восстали же некоторые из так называемой синагоги Либертинцев и Киринейцев и Александрийцев и из Киликии и Асии, вступив в спор со Стефаном. Но не могли противостоять мудрости и Духу, Коим⁴⁹ он говорил⁵⁰.*

Так вот и лицо Духа отдельно представило нам Слово Божие. Если же это написано прежде, а на конце Отец и Сын, то такое изменение порядка несколько не вредит вере, ибо Писание обычно делает это: то называет оно одного Сына, то Духа с Сыном, иногда начинает с Отца и оканчивает Духом, и наоборот – сделав начало с Духа, через Сына переходит в речи к Отцу.

–14–

Эту особенность речи преимущественно у великого Павла можно видеть употребляемую безразлично⁵¹.

Так исполнен и наш долг в отношении к Стефану, – если судить по величию (предмета) – недостаточно; а если по способности проповедника – довольно для него, за что Богу нашему слава, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

**Голубинский Ф. А., прот. Рождество Христово:
Стихотворение // Богословский вестник 1894. Т. 1. №
1. С. 15 (1-я пагин.)**

–15–

Слава в вышних щедрому Богу,
Радость на небе и мир на земли!
Сходит Спаситель на землю убогу,
Ангелы светлые с Ним снизошли.

Райские песни средь тихой полнощи
На Вифлеемских долинах поют.
Свет озаряет дремавшие рощи,
Пастыри в радости к яслям бегут.

В след их, ведомые светлой звездою,
К Богу-младенцу цари притекли,
Пали пред Ним и пред Девой святою,
Дары богаты Ему принесли.

Что же Царь вечный им отвечает?
Кротко, как агнец, Он в яслях лежит,
Царскую славу в вертепе скрывает,
Тих, пеленою убогой повит.

Можно ли верным не веселиться
Столько благого имея Творца?
Даруй мне Боже с Тобой съединиться,
Верным Тебе быть рабом до конца!

**Голубинский Е.Е. Митрополит всея России Кирилл III
(первый после нашествия монголов) //**
**Богословский вестник 1894. Т. 1. № 1. С. 17–34 (1-я
пагин.). (Начало)**

–17–

В самый год нашествия Монголов на владимирскую Русь, т. е. в 1237 году, прибыл к нам из Греции митрополит Иосиф, чтобы занять место митрополита Кирилла III, умершего в 1233 году. После взятия Монголами Киева в 1240 году мы не находим этого митрополита в России и какая была его судьба, остаётся неизвестным, потому что наши летописи, сообщив об его прибытии, затем ничего о нём не говорят⁵². Более чем вероятно, что перед нашествием Батыя на Киев он удалился в Грецию, чтобы избежать угрожавшей опасности смерти. Если бы в минуту взятия Батыем Киева он находился в последнем и был убит в нём Монголами, то летописи едва ли бы преминули сказать о мученической смерти митрополита, увенчавшей его доблестное поведение как пастыря. Не должно и несправедливо было бы слишком удивляться тому, что у митрополита – пришедшего Грека не нашлось самоотверженной готовности разделить судьбу со своей паствой: как мы знаем, некоторые и из епископов наших, природные Русские, искали спасения от Монголов в бегстве.

После нашествия Монголов на место Иосифа митрополит поставлен был не из Греков, а из природных Русских. Отчего это случилось, – от того ли, что Русские восхитили у Греков их права, или, наоборот,

–18–

от того, что Греки поступились Русскими своими правами, остаётся неизвестным. Если первое, то Русские, по какой-то неведомой причине, хотели восхитить у Греков их права только отчасти: митрополит, избранный ими самими и из природных Русских, ходил для посвящения к патриарху⁵³. Но гораздо и несравненно вероятнее последнее, т. е. что Греки поступились своими правами. Митрополит Иосиф, бежавший от Монголов из

России, должен был принести в Грецию страшные вести об ужасах, творившихся в нашем отечестве, и совершенно естественно было случиться тому, чтобы на этот раз не нашлось между Греками охотников занять кафедру русской митрополии, несмотря на всю её привлекательность...

В самой России позаботиться о замещении кафедры митрополии, как само собой понятно, должны были те её князья, которые были в ней старшими. В минуту нашествия Монголов на Россию уже не было великого князя киевского; вместо одного великого князя тогда были два великих князя, сидевших на двух наискось противоположных окраинах страны – владимирский и галичский. Из этих двух великих князей взял на себя дело избрания митрополита великий князь галичский Даниил Романович, который перед самым нашествием Монголов овладел и Киевом. Не должно однако, кажется, думать, чтобы Даниил потому именно присвоил себе дело избрания митрополита, что владел столицей митрополии: овладев Киевом перед самым нашествием на него Монголов, Даниил после этого нашествия, когда Монголы превратили его в совершенный развалины, как будто бросил его, так что в минуту избрания им митрополита Киев едва ли не был в таком положении, что не принадлежал никому, и, во всяком случае, кажется, не принадлежал ему – Даниилу⁵⁴. Как было произведено Даниилом избрание митрополита, – по соглашению с великим князем владимирским или без этого соглашения, опять остаётся неизвестным. Если без соглашения, что представляется более вероятным, то должно думать, что великий князь владимирский, или также со своей стороны помышлявший о замещении кафедры митрополичьей или, может быть, ожидавший митрополита из Греции, узнав об избрании последнего Даниилом, не рассудил протестовать против этого и остался ждать, что принесёт избранный кандидат от патриарха.

Даниил Романович избрал митрополита сравнительно в очень непродолжительном времени после покорения Монголами Киева и его галичской области, ещё прежде, чем формальным образом установилась их власть над Россией.

Полагаем, что эту сравнительную поспешность нужно объяснять случившимися обстоятельствами. Великий князь галичский удалялся от Монголов в Венгрию, а из Венгрии в Польшу. Во время его отсутствия, когда Монголы, покорив области киевскую и галичско-волынскую, ушли в те же Венгрию и Польшу, присвоил себе митрополичьи права над церковью, находившейся в пределах великого княжества галичского, епископ угровский Иоасаф⁵⁵. Город Угровск или Угровеск (Угореск), который был построен самим Даниилом и в котором была открыта им епархия⁵⁶, служил великому князю столицей вместо Галича, так как в последнем он не хотел иметь пребывания. Вероятно, как епископ фактической столицы великого князя, Иоасаф и поспешил присвоить себе права митрополичьи. Но, весьма оскорблённый его своеволием, Даниил Романович по возвращении домой не только отнял у него права митрополичьи, но даже и совсем лишил его епископского престола. Однако, неудавшееся своеволие Иоасафово всё-таки имело своим следствием то, что кафедра митрополии становилась на некоторое время занятой. Устранив с кафедры кандидата самовольного, Даниил мог находить неудобным оставлять её праздною после бывшего её занятия, и это-то и могло побудить его к тому, чтобы поспешить избранием кандидата законного. Как бы то ни было, только законного кандидата, некоего Кирилла, Даниил избрал ещё до возвращения Батыева из Венгрии, следовательно – не позднее первой половины 1242 года⁵⁷.

Кто такой был этот Кирилл, избранный Даниилом Романовичем в митрополиты русские, остаётся неизвестным. Так как мы с уверенностью можем сказать, что он не был одним из числа епископов области галичско-волинской, то должно предполагать, что он был или из игуменов какого-нибудь монастыря области или же и из простых монахов⁵⁸.

Даниил Романович избрал кандидата в митрополиты не с тем, чтобы он и поставлен был в самой России; для посвящения кандидат имел отправиться в Грецию к патриарху. Путешествие к патриарху избранный митрополит предпринял не скоро. Вероятно, Даниил Романович не хотел посылать Кирилла на

поставление прежде, чем совершенно не устроит своих отношений к Монголам, а это случилось только в конце 1245 – начале 1246 года, когда он благополучно спутешествовал в Орду к Батыю⁵⁹. Спустя то или другое непродолжительное время после ордынского путешествия Даниилова, из которого князь возвратился в Феврале – Марте второго указанного года, Кирилл отправился к патриарху в Никею, где тот имел тогда пребывание, и возвратился от него на Русь поставленным митрополитом не позднее 1249 года⁶⁰.

Пока Кирилл оставался митрополитом только избранным, он заведовал на правах митрополичьих теми епархиями, которые находились в пределах великого княжества галичского. Но более чем вероятно, что его власть не простиралась на все другие епархии, находившиеся вне великого княжества, так что епископы этих других епархий за промежуток времени от бегства Иосифова и до посвящения его, Кириллова, продолжавшейся около 10 лет, должны быть представляемы как не имеющие над собой начальника и самостоятельные или самовластные. Посвящённый патриархом, Кирилл был признан и стал митрополитом всей Руси.

Очень может быть, что в суздальской Руси митрополит не тотчас же был бы признан с полной готовностью; но ему помогли обстоятельства. Одновременно с тем, как предъявлять ему свои права на суздальскую Русь, здешний великий князь Андрей Ярославич⁶¹ вступил в брак с дочерью Даниила Романовича. Не невероятно думать, что и митрополит со своей стороны и в своих интересах содействовал устройению этого брака. Как бы то ни было, только осенью 1250 года, более или менее вскоре после возвращения от патриарха с поставления, Кирилл прибыл в северную Русь, чтобы явить себя ей, и отселе начал быть её митрополитом.

Прежде всего, митрополит Кирилл замечателен тем, что он управлял русской церковью более продолжительное время, чем кто-нибудь из его предшественников (сколько знаем) и преемников. Возвратившись с поставления в 1248 или 1249 году, он жил и оставался на кафедре до конца 1281 года.

Следовательно, правил церковью в продолжение 30 с лишним лет.

Выдающуюся особенность правления митрополита Кирилла против его до-монгольских предшественников составляет то, что он не пребывал постоянно в Киеве на своей кафедре, но оставлял свой митрополичью столицу на более или менее продолжительные времена, если только не большей частью отсутствовал из неё, чтобы жить в других местах. С половины XII века, со времени Андрея Боголюбского, когда явилось и быстро возвысилось суздальско-владимирское великое княжение, Киев постепенно начал падать в смысле политическом. Сначала великие князья его должны были уступить первенствующее место вновь явившимся великим князьям, потом со степени великих князей они низошли на степень простых князей и, наконец, перед самым нашествием Монголов древняя столица Руси лишилась и каких бы то ни было князей: Захваченный в 1238 году галичским великим князем Даниилом Романовичем Киев присоединён был ко второму, вновь явившемуся, великому княжению – в качестве пригорода и получил себе в наместники великокняжеского боярина. Если бы и не случилось нашествие Монголов, которое окончательно уничтожило всякое значение Киева и сделало его даже местом небезопасным для обитания, то весьма вероятно, что у митрополитов вошло бы в обычай на более или менее продолжительные времена покидать его, чтобы жить при великих князьях. Церковь, конечно, может существовать и в совершенной отдельности от государства; но древние времена наши не были такими временами, когда могло бы это быть, и когда бы митрополиты наши могли не сознавать нужды в тесных связях с великими князьями как с охранителями церкви. Нашествие Монголов должно было решительным образом содействовать тому, чтобы митрополит Кирилл перестал постоянно жить в Киеве и начал часто и надолго оставлять его для пребывания то при одном, то при другом великом князе. Монголы при своём взятии Киева предали страшному, поголовному, избиению его жителей, и так как он незадолго перед тем стал городом безкняжеским или пригородом, то не

мог привлечь в себя новых жителей; а поэтому вместо населённого и лучшего города Руси, каковым он был до нашествия Монголов, он стал после нашествия ничтожнейшим и крайне бедным городком, из которого стремились разбежаться и те немногие жители, которые спаслись от меча Монголов. Естественно, что у митрополита не могло быть охоты постоянно обитать в подобном городе, в котором он должен был бы чувствовать себя в совершенном одиночестве, сходясь с сельским священником захолустного прихода. При этом, – как мы сказали, после нашествия Монголов Киев стал местом даже и небезопасным для обитания: он перестал иметь своих князей, которые бы защищали и охраняли его. А между тем, с одной стороны, делали непрерывные набеги на его область Литовцы⁶², а с другой стороны – Татары, протянувшись своими становищами по всей степи половецкой от Волги до Днепра и по-за Днепром, находились своим собственным лицом в таком близком соседстве с ним, как Канев и поле переяславское⁶³.

К сейчас указанным внешним причинам, побуждавшим митрополита Кирилла оставлять Киев на более или менее продолжительные времена, с большой вероятностью должна быть присоединяема причина внутренняя, которая заставляла его покидать Киев для того, чтобы предпринимать путешествия по Руси. Имеем мы основания предполагать, что митрополит Кирилл был пастырь особенно ревностный. Можно поэтому думать, что он хотел сделать приложение своей ревности новое против своих предшественников, а именно – что он хотел предпринимать путешествия по Руси, чтобы самому лично учить, наказывать, исправлять. По крайней мере, Никоновская летопись говорит об этой причине предприятия митрополитом Кириллом многократных путешествий по России, а вместе с тем и многократных покиданий Киева, положительным образом⁶⁴.

Наконец, можно ещё подозревать, что, придавая официальный характер своим путешествиям и делая служебно-полезное их приложение, митрополит Кирилл ввёл или завёл новый способ совершения своего апелляционного суда на суд епархиальных епископов; Именно – производить его так, чтобы не вызывать тяжущихся к себе, а самому через известные

промежутки времени объезжать епархии, и таким образом производить суд на месте. Т. е. на месте, по крайней мере, в том обширном смысле, чтобы творить суд в кафедральном городе каждой епархии. К нарочитым речам об этом мы возвратимся после, в особой главе об управлении.

Как бы то ни было, мы положительным образом знаем, что митрополит Кирилл многократно приходил в северную Русь, чтобы пребывать со здешними великими князьями. Относительно этих его путешествий на Север и пребываний здесь мы находим в летописях следующее. В 1250 году, спустя то или другое непродолжительное время после своего возвращения от патриарха с поставления, он отправился из Киева в суздальскую Русь и прибыл во Владимир через Чернигов и Рязань⁶⁵. В следующем 1251 году он ходил из Владимира в Новгород к князю Александру Ярославичу Невскому и вместе для поставления новгородцам епископа (Далмата на место умершего Спиридона). В 1252 году он находился во Владимире и посадил здесь на великом княжении Александра Ярославича. В 1255 году он опять находился во Владимире, а в следующем 1256 году путешествовал с великим князем в Новгород. В 1262 году мы видим его в Ростове, где он поставил епископа (Игнатия на место умершего Кирилла), а в следующем 1263 году – во Владимире, где он похоронил Александра Ярославича Невского. Очень может быть, что после 1252 и 1256 годов митрополит не уходил из северной Руси и провёл в ней подряд всё время с 1250 по 1263 год; но летописи говорят неопределённо, сообщая только о пребывании митрополита на Севере в известные, сейчас указанные, годы. В 1274 году митрополит пришёл из Киева во Владимир, приведя с собой архимандрита Печерского Серапиона для поставления в епископы владимирские. В 1281 году митрополит пришёл из Киева в область суздальскую и здесь в этом же году и окончил свой жизнь в городе Переяславле Залесском.

На место епископа владимирского Митрофана, убитого Монголами при взятии Владимира в 1238 году, Кирилл поставил нового епископа только в 1274 году. Это обстоятельство если не даёт основания думать, чтобы в продолжение очень долгого

времени своего правления он имел мысль перенести из Киева во Владимир кафедру митрополии, то даёт полное основание предполагать, что в продолжение очень долгого времени своего правления он имел мысль оставить владимирскую епархию за митрополитами, подобно тому, как после перенесения кафедры из Киева во Владимир митрополиты оставили за собой епархию киевскую. Во всяком случае, это промедление с поставлением епископа значит то, что митрополит как можно долее хотел оставлять во Владимире, так сказать, свободным место для самого себя и, следовательно, – что он желал приезжать в него как можно чаще.

Что касается до пребывания или пребываний митрополита в Киеве, то мы знаем из летописей, что он находился в нём в 1274 году, в котором пришёл из него во Владимир, потом в 1276 году, зимой которого поставил в нём епископа новгородского (Климента на место умершего Далмата)⁶⁶. И наконец, в 1281 году, в котором пришёл из него в область суздальскую.

Многочисленные посещения Кириллом северной Руси заставляли бы предполагать, что он ещё более многократно посещал свой родину Галицию, великим князем которой он избран был в митрополиты. Однако об этих посещениях его мы совершенно ничего не знаем. О них не только вовсе не говорят северные летописи, но совсем не говорит и собственная летопись галичско-волынская (Ипатская). Эта последняя летопись, сказав об избрании Кирилла Даниилом Романовичем и о его путешествии к патриарху на поставление, затем не упоминает о митрополите ни единым словом, точно он перестал существовать. Как понимать это молчание, нелегко решить. С одной стороны, оно наводит на подозрение, что Кирилл по каким-то причинам отчуждился от своей родины, после того как стал митрополитом всей Руси, а с другой стороны – галичско-волынская летопись ведёт себя по отношению к нему так, что её молчание, может быть, и ничего не значит: Упомянув о его избрании великим князем в митрополиты, и о его путешествии к патриарху, – в оба раза совершенно случайным образом, она не говорит даже, чтобы он (Кирилл) приходил к Даниилу Романовичу тотчас после посвящения, а между тем это, по

крайней мере, уже совершенно необходимо предполагать. Даниил Романович имел сношения с папой римским, и можно было бы подумать, что они оттолкнули митрополита от князя; но сношения продолжались не всё время правления Даниилова и, как кажется, не доходили до того, чтобы митрополит имел причины разорвать свои связи с князем, а если и доходили, то весьма ненадолго. Кроме того, после смерти Даниила в 1264 году Кирилл оставался митрополитом целые 17 лет при сыне его Льве. Не находя возможным решить вопроса об отношениях Кирилла к Галиции и галичским великим князьям положительным образом, мы считаем вероятнейшим то, что не должно делать никаких особенных выводов из молчания галичско-волынской летописи. Может быть только принимаемо за весьма вероятное и даже более чем вероятное, что между двумя частями Руси и своей митрополией он видел главную часть государства и церкви не в своей родине Галиции, а в Руси северной, владимирской.

Митрополит Кирилл призван был управлять русской церковью, когда над русской землёй началось владычество Монголов. После страшного опустошения Руси во время самого порабощения, причём, церковь в лице духовенства и в местах общественного богослужения – храмах потерпела столь же ужасно, как и государство. Монголы оставили Русским совершенно неприкосновенной их веру и совершенно неприкосновенными права их духовенства. Вообще оставили им их церковь без всякого изменения в том положении, в каком она находилась до их, Монголов, нашествия. Это признание неприкосновенности веры и прав духовенства, как говорили мы выше, заявлено было Монголами не посредством дарования нашему духовенству какой-нибудь жалованной грамоты, а фактически, или на самом деле (самым делом). Совершенная веротерпимость была общим их принципом: во всех землях, которые они покорили прежде Руси, они оставляли полную свободу вер; ту же свободу веры оставили они и Русским после порабощения их земли своей власти. Таким образом, митрополит Кирилл при своём восшествии на престол не имел нужды заботиться и стараться о том, чтобы установить те или

иные отношения Монголов в русской церкви, чтобы испрашивать ей у хана льгот и преимуществ. Отношения возможно благоприятные установились сами собой и до занятия им престола, так что ему только оставалось с благодарениями Богу признать радостный факт. Очень может быть, что Кирилл после своего посвящения в митрополиты путешествовал в Орду, для представления хану, каковым был тогда сам покоритель Руси Батый; но вероятнее, что – нет, потому что летописи едва ли бы умолчали об этом путешествии, если бы оно имело место. Батый в своём величии мог не интересоваться тем, чтобы видеть большего русского попа, как называли Монголы наших митрополитов, а митрополит со своей стороны едва ли мог иметь охоту добиваться чести быть представленным хану.

При третьем преемнике Батыевом, хане Берке или Беркае, в 1261 году была учреждена митрополитом Кириллом епископская кафедра в столице ханской Сарая. К сожалению, летописи не сообщают нам истории учреждения кафедры, ограничиваясь только тем, что под этим годом говорят: «того же лета постави митрополит епископа Митрофана Сарая»⁶⁷. Представлять дело так, чтобы сам митрополит обратился к хану с просьбой о дозволении учредить кафедру, весьма маловероятно, ибо подобная просьба была бы со стороны митрополита таким притязанием, заявлять которое он не мог отважиться; Гораздо вероятнее, что сам хан потребовал у митрополита учреждения кафедры, дабы иметь представителями при себе русского духовенства не простых священников, а епископов. Так или иначе, но это учреждение епископской кафедры в столице ханской показывает степень терпимости Монголов к нашей вере. – Епископы сарайские, пребывая постоянно при ханах как во время житья последних в столице, так и во время кочевания их по степи⁶⁸, должны были получить очень важное дипломатическое значение для русских митрополитов и великих князей: они могли извещать тех и других обо всём, происходившем в Орде, могли заводить там нужные в наших интересах знакомства между боярами и пр. Вообще могли иметь там такое же значение, какое имеют в

настоящее время состоящие при других дворах посланники. Впрочем, в случае борьбы между князьями, делаясь сторонниками неправых между последними, они могли проявлять своё влияние и весьма вредным для отечества образом. Епископы имели заведовать не только теми Русскими, которые жили между самими Монголами, и которых в первое, по крайней мере, время долженствовало быть между ними очень много⁶⁹, но некоторой частью и собственной Руси, именно – им подчинена была прилегавшая к монгольским кочевьям на северо-западном краю последних епископия переяславская⁷⁰. Что епископам сарайским дозволено было ханами обращать Татар в христианство, и что такие обращения, в бóльшем или меньшем числе, действительно имели место, об этом мы сказали выше.

В 1279 году, незадолго до своей смерти, митрополит Кирилл исходатайствовал у преемника Беркаева хана Менгу-Темира ярлык, которым ограждалась неприкосновенность веры и прав духовенства от посягательств монгольских чиновников и который, как необходимо думать, был вызван тем, что чиновники более или менее позволяли себе эти посягательства. В Никоновской летописи под 1279 годом читается: «Того же лета прииде Феогнаст епискуп Сарайский в третия (и)з Греческия земли, из Царяграда; посылал убо его пресвещенный Кирил митрополит Киевский и всеа Руси и царь Ординский Менгутемир к патриарху и ко царю Михаилу Палеологу Греческому, – от пресвещенного Кирила митрополита грамоты и поминки и от царя Менгутемира грамоты и поминки (от) обою»⁷¹. Это известие должно понимать так, что хан Менгу-Темир имел нужду отправить посольство к императору Михаилу, вероятно – из-за Ногая, предводителя частной монгольской Орды, отторгнувшейся от Золотой или Сарайской и кочевавшей сначала по берегу Чёрного моря, а потом в низовьях Дуная, и что для бóльшей успешности посольства он приглашал к содействию себе митрополита Кирилла. Не без вероятности можно думать, что для последней цели он вызывал митрополита к себе в Сарай, и этим-то личным пребыванием у хана по его собственному делу и мог воспользоваться

митрополит, чтобы испросить у него ярлык⁷². Употребление епископа сарайского в посланники и приглашение митрополита к содействию успеху посольства показывает, что между ханом Менгу-Темиром и нашей церковью существовали весьма добрые отношения. Что касается до епископа, то очень вероятно, что и два предшествующих путешествия в Константинополь он совершил по поручению хана, хотя в одно из этих путешествий, как знаем и о чём ниже, он занимался и делами церковными.

Мы сказали выше, что имеем основания думать о митрополите Кирилле как о пастыре особенно ревностном. Эти основания даются нам сохранившимися до настоящего времени памятниками его пастырской деятельности, каковых памятников два – приобретённая им для России Кормчая книга с толкованиями канонов и деяние владимирского собора 1274 года. На основании последнего памятника, который выражает собой заботу и старания митрополита Кирилла освободить до некоторой степени русскую церковь и её жизнь от существовавших в ней недостатков, с большим правом нужно считать его пастырем не только особенно, но и исключительно ревностным, которому среди других высших пастырей русской церкви должно быть отводимо одно из выдающихся мест.

Русская церковь обладала славянским переводом составляющих законодательство вселенской церкви, так называемых канонов церковных с самого первого времени своего существования. В продолжение периода до-монгольского у нас находились в употреблении в славянском переводе два собрания или издания канонов церковных – систематическое собрание Иоанна Схоластика, патриарха константинопольского, жившего во второй половине VI века (565–578), значительно неполное, и собрание, расположенное по порядку соборов и отцов, сделанное неизвестным или неизвестными (составляющее вторую часть или так называемую синтагму 14-ти тельного номоканона, который в окончательной своей редакции, принадлежащей патриарху Фотию, получил название Фотиева), также неполное, но уже не значительно, а только весьма на немногое⁷³. Заботы митрополита Кирилла привлекла,

впрочем, не столько эта некоторая неполнота канонов церковных, находившихся у нас в славянском переводе, сколько другое. В продолжение предшествующего ему XII века у Греков явились толкования на церковные каноны Зонарино, Аристиново и Вальсамоново⁷⁴. Славянский перевод канонов, сопровождаемых толкованием, и пожелал он приобрести от южных Славян. Для получения славянской Кормчей, содержащей каноны с толкованиями, митрополит обращался с просьбой к болгарскому деспоту или болгарскому удельному владетелю (князю) Иакову Святиславу⁷⁵. Этот последний, испросив желаемую Кормчую у своего терновского патриарха, приказал списать список для митрополита и прислал ему последний неизвестно в каком из двух годов – 1262 или 1270⁷⁶.

Приобретение митрополитом Кириллом славянской Кормчей, содержавшей толкования на каноны или каноны с толкованиями, не было, однако, приобретением слишком ценным и важным, хотя сам он и усвоял ему очень большое значение. У южных Славян не были переведены пространные толкования на каноны Зонарино и Вальсамоново, а было переведено весьма краткое толкование Аристиново, причём, и каноны церковные взяты Аристином для своего толкования не в полном виде, а в сокращённой редакции. Кормчая книга, содержавшая в себе сокращённые каноны церковные, с кратким толкованием Аристиновым, не слишком задолго до Кирилла была переведена с греческого языка на славянский св. Саввой, первым архиепископом сербским⁷⁷, и от Сербов была заимствована Болгарами. Этот перевод Саввы и был доставлен митрополиту Кириллу деспотом Святиславом⁷⁸. В предисловии к деяниям владимирского собора 1274 года, по поводу своего приобретения Кормчей, содержащей каноны с толкованиями, митрополит пишет, что дотоле правила церковные были у нас «неразумны» (невразумительны), «помрачени бо беяху прежде сего облаком мудрости елиньскаго языка», но что ныне, после приобретения Кормчей, «облишташа, рекше истолкованы Быша, и благодатью Божию ясно сияють, неведения тму отгоняще и все просвещающе светом разумным и от грех избавляюще». Слова эти, говорящие то, что у нас до него, митрополита

Кирилла, не было славянского перевода правил церковных, приводили учёных в большое недоумение. Но оказывается, что митрополит буквально взял загадочные слова из предисловия св. Саввы к его переводу Кормчей. В устах св. Саввы слова значили то, что у Сербов до его времени не было славянского перевода правил, т. е. что Сербам не были заимствованы от Болгар существовавшие у последних славянские их переводы, и что дотолё они обходились греческим их оригиналом. Митрополит Кирилл, не совсем удачным образом повторяющий слова в их подлинном виде, конечно, хочет сказать, что с приобретением толкований правила стали гораздо яснее.

(Со времени приобретения митрополитом Кириллом его Кормчей книги у нас начало существовать Фотиево собрание канонов церковных в двух редакциях: в редакции сокращённой с толкованием Аристиновыми, в каковом виде находилось оно в его, Кирилловой Кормчей, и в редакции полной, бывшей у нас до него, но с приписанными из его Кормчей теми же толкованиями Аристиновыми (а также и в самых канонах с дополнением из его Кормчей в сокращённой редакции того немногого, чего не доставало). Фамилия Кормчих, содержащих каноны в первой редакции, называется по древнейшему известному списку её, написанному в 1283 году для рязанского епископа Иосифа, фамилией Рязанской или Иосифовской. Фамилия Кормчих, содержащих каноны во второй редакции (полной), называется по таковому же списку её, написанному для новгородского Софийского собора между 1276–1294 годами фамилией Софийской или Новгородской. Кормчая, напечатанная при патриархах Иосифе-Никоне в 1650–53 году, представляет собой Кормчую Рязанскую).

**Лебедев А.П. Греко-восточная церковь под
владычеством турок после падения Византийской
империи: (Исторические очерки) // Богословский
вестник 1894. Т. 1. № 1. С. 35–59 (1-я пагин.).**

–35–

Ist wohl kein Volck, welches mehr Liebe und Hochachtung gegen seine Kirche habe, als die Griechen.

«Не существует народа, который имел бы больше любви и уважения к своей церкви, чем греки».

Heineccius, Oberpfarrer (XVIII века).

Введение

Если от кого мы вправе ожидать серьезного и разнообразного изучения греческой церковной жизни последних четырех столетий, то конечно от греков. Греки обязаны и сами хорошо знать историю своей церкви и давать способы ознакомляться с ней и не – грекам. Каждый народ только сам может должным образом изучать прошедшее своей исторической жизни. Мы – русские изучаем и знаем церковную историю своей родины так, как никто, никакой другой народ на свете; то же должно сказать о каждой другой просвещенной нации по отношению к изучению ею своей истории. Француз, Англичанин знают свою историю наилучшим образом по сравнению с тем, как знают ее другие народы. И это вполне естественно. Если «и дым отечества нам сладок и приятен», то тем более для нас дорого все родное и настоящее, и прошедшее в исторической жизни и развитии общества. Мало того: только сам народ, который пережил свое прошедшее и в настоящее время живет в связи с преданиями своей родной старины, только этот народ и способен надлежащим образом понимать и воскрешать

–36–

в памяти верный образ былого. Истины известные. Поэтому, мы вправе ожидать – повторяем, – что и греки прошедших времен хорошо знали свою более раннюю историю, или точнее: церковную историю, так как только об этой последней у нас

речь, – и что греки нашего века еще лучше знают и исследуют прошедшую свою родную историю. Но надежды наши в этом отношении не совсем оправдываются. Греки прежних времен очень не старательно и не очень внимательно изучали свою родную историю; не очень-то больших успехов в этом отношении достигли Греки и нашего века. Прежние века мало имели историков, занимавшихся сколько-нибудь серьезно делом изучения прошлой церковно-исторической жизни. Таких можно насчитать, пожалуй, только двоих: Досифея, патриарха иерусалимского и Мелетия, митрополита афинского. Оба они жили в одно и то же время – во второй половине XVII века и умерли в начале XVIII-го. Первый написал «Историю иерусалимских патриархов в 12 книгах» (на самом же деле это есть история не одного иерусалимского патриархата, а всей церкви); второй озаглавил свой труд: «Церковная История». Несомненно, оба они очень полезные церковные историки. Но если мы узнаем, как составлялись, издавались и печатались названные исторические труды Досифея и Мелетия, то мы отлично поймем, что в их время и в эпоху ближайшую к ним на историю смотрели с замечательной беззаботностью, разумеется, не случайной, а составлявшей характерную черту времени. Как сознается Досифей иерусалимский, он не сам сполна написал свой труд, но в основу его положил готовое рукописное сочинение известного Паисия Лигарида (латинофрона, по отзыву Досифея)⁷⁹; в свою очередь труд Досифея прежде печатания был исправлен и усовершенствован издателем его Хрисанфом, патриархом иерусалимским, преемником Досифея по кафедре и его племянником⁸⁰. Спрашивается: чье же в действительности произведение мы имеем под именем Досифея? Лига-

–37–

ридово? Досифеево? или же Хрисанфово? Авторитет и характер каждого из числа этих трех лиц (Лигарида, Досифея и Хрисанфа) не одинаковы; а между тем, руководясь главным образом нашими сведениями об авторитете и характере исторического повествователя, мы составляем критерий, которым пользуемся при определении степени достоверности

известий или достоинства изысканий данного историка. Таким образом, при первом же знакомстве с Досифеевой историей, мы встречаемся с препятствиями, которые лишают нас возможности решить существенный вопрос: с какой степенью доверия мы можем полагаться на составителя указанной истории, как на исторического свидетеля. Пользоваться подобным трудом, как историческим памятником, мы можем собственно только под условием строжайшей проверки показаний, заключающихся в этом произведении. Легкое ли это дело вообще, для иностранца в особенности? – Не меньшие затруднения испытывает историк нашего времени, если он захочет взять в помощники своего дела и Мелетия афинского. Мелетий умер, не напечатав своего труда. Этот последний долго лежал без всякого употребления в одной константинопольской библиотеке, пока в конце XVIII века один любитель науки случайно не наткнулся на рукопись, изумляясь открытию так, как будто бы он открыл неведомую Америку. Затем этот любитель науки издал рукопись в свет. Но спрашивается: как он издавал ее? Совершенно необыкновенным образом. Найдя рукопись, любитель просвещения отдал ее для приведения в порядок и исправления какому-то Иоанну Палеологу, который не столько исправил ее, сколько исказил; в виду этого, лицо, обретшее рукопись, вынуждено было передать ее еще третьему посреднику для той же цели – некоему Георгию Вендотису, который подверг Мелетиеву историю бесконтрольной редакции⁸¹. Спрашивается: в каком виде история Мелетия вышла из рук ее творца? Сколь много причинил ей вреда Палеолог? И действительно ли к лучшему работал над нею Вендо-

–38–

тис? Какой авторитет может иметь история Мелетия в науке? Вместо того, чтобы служить контролем верности и точности сведений откуда-либо нами заимствуемых, она сама нуждается в строжайшем контроле и должна пробуждать неискоренимый скепсис.

Не в лучшем положении очутится иностранный ученый, изучающий историю греческой церкви новейших времен и в том случае, если он обратится за необходимыми уроками к современному греческому ученому, даже известнейшему между ними. Помощь их будет очень сомнительна, а иногда не будет оправдывать и самых скромных надежд. Оказывается, что и современные греческие ученые, долг которых хорошо и обстоятельно знать свою родную историю и – в этом отношении помогать своими советами ученым негреческой национальности, – в своих познаниях не стоят на высоте призвания. Для примера остановимся на одном, очень известном современном греческом историке, имя которого на устах у каждого, занимающегося греческой историей, историке, несомненно оказавшем большие услуги по части изучения этой последней, к трудам которого и мы сами очень часто будем прибегать в дальнейших наших речах; говорим об афинском ученом, – кажется, еще и теперь здравствующем – Константине Сате. Как ни ценны для изучения греческой истории разные издания и ученые труды Константина Саты, однако ж требуется большая осторожность, чтобы избежать тех поразительных ошибок и заблуждений, в какие нередко впадает новогреческий ученый в своих трудах. Один, очень почтенный греческий же ученый, архимандрит Андроник Димитракопул († 1872), живший на европейском Западе, говорил о Сате, что этот последний очень ненадежный руководитель для изучающих греческую церковную историю новейшего периода. В самом деле, по словам названного греческого архимандрита Димитракопула, Сата, говоря о греческих ученых нашего времени, по невнимательности к своему делу «воскрешает много мертвых и хоронит много живых» (т. е. пишет о живых, причисляя их к умершим, а о умерших, причисляя их к живым). Еще тяжелее погрешает Сата, когда делает ученые разъяснения о лицах, давно умер-

–39–

ших, но замечательных в истории греческой церкви: одних из таких – совершенно православных он объявляет еретиками, а других – не православных, аттестует как людей чистейшего

православия, хотя еретичество первых с точки зрения более внимательного исследователя есть невероятный абсурд, а православие вторых для такого же исследователя более, чем сомнительно⁸². Впрочем и без указаний греческого критика Димитракопула, не трудно усмотреть, что Сата действительно принадлежит к числу тех исследователей, жребий которых впадать в непозволительные ошибки, тем более опасные, что они легко могут переходить в книги иностранных ученых, полагающихся на авторитет этого неумолимого писателя. Представим несколько любопытных образчиков блужданий авторитетного греческого ученого – в его исследованиях. В 1870 году, в одном из своих сочинений, делая замечания о хронографии, известной с именем Дорофея монемвасийского (XVI в.), К. Сата заявляет следующее: «замечательно, что патриарх Константин, синаит (текущего века), в сочинении: Константириада впадает в двойную ошибку относительно автора указанной хронографии; ибо он погрешительно считает автором этой хронографии *Иерофея*, митрополита монемвасийского, а потом, стараясь поправить эту ошибку, впадает в новую» и т. д.⁸³ А чрез два года, именно в 1872 году, тот же Сата, но в другом своем сочинении, по этому же вопросу об авторе хронографии, известной с именем Дорофея, – говорит совсем обратное, т. е. то самое, за что он порицал патриарха Константия, как писателя и ученого; именно в этом, другом, сочинении афинский ученый действительным автором рассматриваемой хронографии считает не другого кого, как Иерофея монемвасийского и в доказательство говорит вот что: «во всей хронографии совсем не упоминается Дорофей, митроп. монемвасийский, напротив об Иерофее монемвасийском

–40–

весьма часто здесь сообщаются такие сведения, которых другой никто знать не мог; этот последний крепко стоял за гонимого патриарха Иеремию II-го и был его спутником в путешествии в Россию», в 1588–1591 году⁸⁴. Итак, в этих словах Сата считает совершенно верным то, что признавал ученый патриарх Константин и что незадолго пред этим объявлял за

ошибку афинский ученый. Спрашивается: что же составляет правильное мнение, истину – то ли, что Сата принимал в 1870 году или же то, что он стал признавать с 1872 года? То, что он начал утверждать с 1872 года, ибо это мнение о писателе хронографии сделалось господствующим в науке (на это мы имеем факты). Итак, оказывается, что патриарх константинопольский Константин еще в двадцатых годах нынешнего столетия, когда он написал свою «Константиниаду», держался совершенно правильных воззрений на автора хронографии, известной с именем Дорофея. А афинский ученый, который писал уже в 1870 году, не только не сумел оценить ученого открытия патриарха константинопольского, но еще наделал ему упреков. Как назвать такого ученого? Легкомысленным? Думаем, что так. Каким руководителем и наставником иностранных историков, изучающих греческую историю, может быть такой ученый, которому они, по народному выражению, поистине должны бы отдать «и книги в руки», но который открытыми глазами взирая на научную истину, вместо нее провозглашает ложь? Разумеется, очень ненадежным. – Еще другой, не менее любопытный пример ученых кривотолков Саты. В третьем томе своей «Греческой Библиотеки» афинский исследователь пишет следующее о вышеуказанном нами греческом церковном историке Мелетии афинском: Мелетий «имел своим сотрудником Хрисанфа, родственника и преемника Досифеева по трону патриаршему в Иерусалиме». К этим словам под строкой еще сделано примечание, гласящее: «к нему (ясно к Хрисанфу) Мелетий послал на просмотр неизданный автограф его (т. е. чей? свой собственный?), находившийся в свя-

–41–

тогробской библиотеке в Константинополе. По сей причине» и пр.⁸⁵ Все эти известия ученого Саты представляют сущий вздор, достойный незабвенной памяти известного героя комедии – Ивана Александровича Хлестакова. Мелетий афинский не имел Хрисанфа сотрудником в своей церковно-исторической работе, ибо Хрисанф был сотрудником дяди своего Досифея, автора сочинения: «История иерусалимских

патриархов», а вовсе не сотрудником Мелетия; в святогробской константинопольской библиотеке Мелетий своего собственного сочинения не открывал и не посылал его к Хрисанфу, ибо при жизни не имел никакой нужды сдавать свой труд в архив. Все ошибки Саты произошли от феноменальной его беспамятности. В другом своем произведении, явившемся в свет на 4 года раньше третьего тома «Греческой Библиотеки», автор, т. е. Сата, очень правильно рассказывал всю историю открытия и издания Мелетиева сочинения. Здесь говорится, что рукопись Мелетия подлинно была открыта в святогробской библиотеке в Константинополе, но открыта она спустя 60 лет по смерти митрополита афинского и спустя 35 лет по смерти Хрисанфа. Значит посылать свою рукопись к Хрисанфу Мелетий не мог, ибо оба они были в это время в мире загробном. Да и вообще по открытии рукописи, она совсем никуда не посылалась и надолго оставалась в Константинополе. Дальнейшая ее судьба тоже хорошо известна⁸⁶. Итак мы встречаемся с печальной истиной. Сата в третьем томе указанной «Греческой Библиотеки» наговорил небылиц об истории Мелетия афинского единственно потому, что окончательно забыл то, что он сам писал о ней назад тому 4 года, а взглянуть в свою собственную книгу и навести в ней справку, когда он составлял III-й том «Греческой Библиотеки», ему не захотелось или не пришло на ум. Так пишется история... Научным чутьем историка и критика К. Сата обладает в самой незначительной степени. Так, печатая открытый им памятник – «Церковную Историю», охватывающую второе полу столетие XVIII века греческой

–42–

церкви и написанную современником, Сергеем Макреем, Сата чувствует большое упоение от доставшегося ему счастья издать этот памятник. Он говорит о самом Макрее, что «это – единственное лицо, достойное имени историка»; об истории же, написанной Макреем, замечает: «история эта должна быть рассматриваема, как один из наиболее почтенных памятников эллинизма, находившегося под господством турок»⁸⁷. Но в действительности нет надобности быть издателем истории Макрея, т. е. человеком, хорошо изучившим издаваемую в свет

рукопись, достаточно быть человеком с небольшим историческим вкусом и прочесть содержащееся в произведении Макрея, чтобы признать следующее: История Макрея есть не история, а второстепенных качеств мемуар, не могущий претендовать на особенно высокое место в ряду достойных своего имени исторических сочинений. (Впрочем подробнее о Макрее будем говорить в своем месте).

Рассуждая так о старинных греческих историках и в особенности о новейшем и знаменитом греческом ученом Константине Сате, мы, однако ж, вовсе не хотим осуждать и порицать их труды, во многом полезные. Мы сделали несколько критических замечаний о вышеуказанных писателях с другой целью. Если, как мы старались показать, старинные греческие церковно-исторические труды, судя по некоторым признакам, не обладают должным авторитетом в глазах иностранца, пишущего по истории греческой церкви, и если Сата так часто обманывает надежды этого последнего, то можно ли признать благоприятным положение не – греческого ученого, исследующего чуждую ему историческую среду? Нет, его положение очень затруднительно. Какая неприятная перспектива открывается для него к своим собственным ошибкам и погрешностям (без которых не обойдешься) присоединить ошибки греческих историков в особенности нашего времени, которые имеют все средства сокращать до минимума свои ошибки, но которые, как на грех, распространяют их и там, где им не должно бы быть

–43–

места! Сколько ошибок можно сделать совершенно невольно, полагаясь, например, на авторитет Саты! И русская литература своим горьким опытом уже в самом деле доказала – и не раз, как опасно полагаться на слова знаменитого афинского историка. Представим себе такой случай: иностранец, пишущий по греческой церковной истории, имеет под руками то сочинение Саты, где утверждается, что неправильно считать автором хронографии, известной с именем Дорофея, не самого Дорофея, а не имеет под руками того сочинения Саты, где это воззрение опровергается и

восстанавливается истина – и вот у иностранца промах; или: если тот же иностранец прочтет новое сочинение Саты, где сообщаются неверные известия об истории Мелетия афинского, а не прочтет более старого сочинения того же автора, где изложены точные сведения относительно указанной истории – опять у иностранца промах, и очень постыдный. Но скажите: можно ли требовать от иностранца, чтобы он обладал всеми книгами, исследующими историю чужой страны и не доверял туземцам этой, исследуемой им, страны? Не было ли бы подобное требование слишком притязательным? Полагаем, что так. Поэтому, указывая на неизвинительные ошибки Саты, мы только и хотим заявить о трудностях, принимаемого нами на себя, дела. Наша речь о Сате должна быть рассматриваема как *captatio benevolentiae*, обращенная в сторону слишком строгих читателей предлагаемых очерков. Что наши очерки не будут свободны от ошибок – это несомненно; но нужно брать во внимание условия, при каких возникает самый труд...

Еще более ошибок предстоит нам наделать по истории Турции. Писать о положении греков в Турции, не имея основательных руководств по политической и религиозной истории турок – не легко и сопряжено с опасностями. Подобных трудов мы опять вправе были бы ожидать от греков, столь давно живущих или еще недавно живших, под оттоманским владычеством. Но сделано ли что-либо греками в этом отношении? Сомнительно. По крайней мере нам не приходилось слышать о какой-либо истории турок, написанной греками и пользующейся солидной ученой репутацией. Между тем

–44–

руководство греков в этом случае – нет сомнения – было для нас очень полезно. Греки живут или недавно жили среди турок и лучше других знают характер этих последних, между греками нередко встречаются люди, знающие трудный турецкий язык, для них удобнее собирать книги по истории Турции и прилагать их к научному делу. А как скоро ничего серьезного греками не сделано по этой части, иностранец, изучающий греческую церковную историю турецкого периода, терпит многоразличные затруднения. Как сумеет подобный иностранец

разобраться в запутанных вопросах об отношении турок к христианам, подданным падишаха, и христиан к турецкому правительству и народу? Иностранцы и русские пособия в данном случае не могут приносить всей пользы, потому что они держатся неодинаковых воззрений и равно недостаточно компетентны. В рассматриваемой, т. е. негреческой литературе, возникает вопрос о том: нужно ли считать владычество турок несчастьем для греко-христианской нации, или же оно было скорее благом для нее, чем бедствием? По-видимому, такого вопроса не должно бы и существовать; но на самом деле он существует и решается неодинаково – и притом, по-видимому, не без оснований⁸⁸. Далее: чем следует объяснять деспотические отношения турок к подвластным христианам (а такие отношения факт общеизвестный)? Тем ли, что турки грубы, а главное – фанатичны, как приверженцы ислама, или же тем, что они завидуют богатству и процветанию подвластных им греков и вообще христиан православных (а иногда думают и так)? Как решить этот вопрос? Да и самое богатство и процветание греков в Турции – есть ли несомненный факт или плод воображения? Кто стоял во

–45–

главе деспотических действий турок против рассматриваемых христиан: само ли высшее турецкое правительство или второстепенные органы власти и народ? Опять нет удовлетворительного ответа. Отчего вначале так сильно процветала турецкая империя, а потом стала неудержимо клониться к падению? Оттого ли, что на первых порах турки привлекали христиан к разным видным должностям и пользовались их опытом и знаниями, а потом взяли все главные дела в свои неискусные руки? Встречается и тот, и другой ответ. Как тут разобраться? Да и верно ли то, что сначала турки давали ход грекам, а потом преградили им доступ к влиятельным должностям? Одни говорят по этому вопросу так, а другие же иначе. Где найти контроль для себя? Само собою понятно, что как эти, так и многие другие подобные вопросы нам придется определенным образом решить. Но может ли быть у нас уверенность, что в решении их мы

становимся на правый, а не фальшивый путь? Такой уверенности, к сожалению, быть не может. У нас нет авторитетных руководителей, какими могли быть только греки, если бы они взяли на себя серьезный труд изучения истории турецкой империи – в особенности с точки зрения отношений турок к христианам.

При таких, не совсем-то благоприятных, условиях беремся мы за предпринимаемый нами труд.

Вышеуказанные затруднения так затруднениями и остаются. Можем утешать себя тем, что если только тот не ошибается, – как говорит поговорка, – кто ни о чем не мыслит; то и не чувствует затруднений только тот, кто ничего не делает. Есть вопрос еще важнее. Может быть, и не стоит посвящать себя изучению истории греческой церкви такого периода, который ничем не прославился? Зачем, в самом деле, изучать такие времена, которые не оставили по себе никаких крупных исторических следов? По общему мнению иностранцев, греки последних веков представляют из себя в религиозном отношении каких-то мумий, только именующихся людьми; к ним, по-видимому, могут вполне подходить иронические замечания русского сатирика по адресу людей, исполненных претензиями, но, в самом деле ничтожных, отно-

—46—

сительно которых он саркастически говорит, что они «мертвыми дланями ударяют в пустые перси».

И не должно обманывать себя: период истории греко-восточной церкви от падения византийской империи до нашего времени далеко не принадлежит к блестящим, т. е. к таким, где церковно-историческая жизнь течет широко и своим течением захватывает многое-множество жизненных явлений, к таким, где результаты изучения возбуждают интерес, научное любопытство и представляются поучительными, понимая: поучительность в обширном смысле этого слова. Греческая церковь давненько уже поувяла: задолго до падения Византии. Завоевание Византии и с нею греческого народа турками, конечно, не могло содействовать оживлению исторического положения греческого народа. Если сравним состояние греко-восточной церкви

турецкого периода с состоянием той же церкви в прошедшие века, то увидим, что такое сравнение далеко не будет клониться в пользу новейшей греческой церковной истории. Разумеется, мы не думаем сравнивать состояние этой церкви с тем, какое характеризует IV и V века церкви, или эпоху иконоборцев или даже эпоху Фотия. Здесь сравнения не возможны, – и они обнаруживали бы непонятную притязательность. Сравним состояние изучаемого турецкого периода с периодом церковной жизни, начиная X-м, XI-м веком и до половины XV-го, или до падения византийской истории, т. е. с совершенно неблестящими временами. Что же окажется? И здесь преимущества на стороне древности. Если уже о греках от IX-го до XV-го века люди, очень расположенные к этому народу, рассматривая их преимущественно с религиозной стороны, говорят, впрочем, не без преувеличения, что они уже в это время «совершенно изжились нравственно, умственно и физически», то лучше ли стали греки дальнейших времен, после XV-го века?

Что касается истории греко-восточной церкви от X, XI-го века до половины XV-го⁸⁹, то по нашему суждению, она

–47–

не чужда еще интереса и возбуждает некоторую любознательность. В это время греки, если и не задавались целью воплощать в жизнь религиозные идеалы, не поставляли никаких великих задач для настоящего и будущего в церковном отношении, но они во всяком случае хорошо знали и ценили те религиозные идеалы, которые господствовали в лучшие, прошедшие, времена; они их знали, ценили, хотя и не прилагали попечений о том, чтобы воплотить их в своей жизни, да и едва ли сумели бы приняться за это дело. Да, греки этой эпохи хорошо знали, что в прежние времена были такие писатели, как Афанасий, Василий Великий, Златоуст, Феодорит, Евсевий, Сократ; изучили их творения и не чуждались доброй и ободряющей мысли, что и они сами под руководством своих давних учителей могут сделать какой-нибудь вклад в сокровищницу богословских и других знаний. Пусть они в действительности мало сделали; но самая вера их в

собственные силы да вменится им вместо дел. Они способны были к самокритике, этому могущественному движителю просвещения и всякого прогресса. Самокритика их заключалась, не в том, что они бичевали себя на перекрестках, делая из этого дела зрелище, а в том, что они думали исправить себя, создать лучшее течение жизни. Положим это удавалось грекам очень мало, или даже совсем не удавалось; но все же такая самокритика свидетельствовала, что застой, старческий маразм не охватил и не оледенил всех сил народа. Добавим: не без любопытства можно следить за ходом жизни греческого народа от X-го, XI-го века до XV-го уже по тому одному, что такое рассмотрение дает возможность разрешить для себя вопрос: «что было и что стало»? Как случилось, что из народа живого, бодрого, сильного он начал превращаться в какую-то полумумию хоть и с добрыми порывами, но с бесцветной, печальной действительностью. Так было до половины XV-го века.

Как же пошли дела среди греческого народа в религиозном отношении после порабощения его турками? С полной уверенностью можно сказать одно: греки новейшего времени не исцелились от своих старых недугов, а лишь приумножили их без меры и числа. Всякие идеалы,

—48—

какими и красна жизнь, иссякли; религиозное знание, которое составляет важнейший стимул в церковной жизни каждого народа, совсем исчезло. Великие имена плодовитейших церковных писателей древности сделались лишь именами календарными. Великие имена никого не воодушевляли: они оставались каким-то внешним декорумом. Почти вся литературная деятельность церковных представителей ограничивалась полемикой с латинянами и протестантами, но полемика эта была бесплодна и бездушна. С латинянами полемизировали так, как будто это были паписты IX-го, X-го века. За теми изменениями, которые происходили в римско-католическом мире и которые давали новые поводы для живой и плодотворной полемики, никто не следил. Поэтому, борьба с латинянами была суха, официальна, формалистична — и в сущности ни для кого не нужна. Мало того: полемика эта

была иногда просто нелепа и заставляет краснеть за Греков, рассчитывавших обезоруживать папистов выдумками и баснями; выдумками и баснями, к сожалению, вошедшими в самые важные церковные их книги – в Пидалионы, кормчии. О, греки! Быть может еще более ничтожна полемика греков рассматриваемых веков с протестантством. Протестантство в те времена было явлением новым, и должно было бы привлечь к себе внимание греческих богословов и представителей церкви. Ничего такого однако ж не случилось. Они поняли только одно: что протестантство не есть православие (а это поймет и ребенок!) и ограничивались тем, что на разные лады стали бранить «нечестивых лютеран», как будто это были какие-то ариане или несториане давнего времени. Грекам или греческой церкви в конце XVI-го и начале XVII веков представлялся прекрасный случай «взять» у протестантов «их серебро и золото, оставив идолов при них», как поступили израильтяне с египтянами, при выходе из их страны⁹⁰, то есть заимствовать от протестантов то, что есть наилучшего у них, – их науку богословскую, оставив заблуждения их при них самих, (сделать то самое, что русское богословие сделало

–49–

в новейшее время); но ничего такого греки не сумели, да и не хотели устраивать. Если бы греки раньше усвоили себе богословскую науку, созданную протестантами (как это позднее сделали русские), то без сомнения было бы лучше для русской церкви: эта последняя могла бы от родственной церкви признать западную науку, не дожидаясь случая самой знакомиться с этой наукой в позднейшее время при менее благоприятных условиях, – разумею сильно обострившиеся между-церковные отношения. Нужно ли говорить, что жизнь греческой церкви последнего периода ее существования – жизнь в широком смысле слова – не представляла ничего особенно-отрадного и религиозно-высокого? Течение церковной жизни обмельчало. Не ищите здесь многих и зрелых плодов. Известный знаток христианского Востока, преосвящ. Парфирий (Успенский) находил, что Восточную церковь справедливо упрекают в бесплодии: «она не Сарра, а Сара», по выражению

этого знаменитого историка⁹¹. За неимением высших интересов, которые дают жизни смысл и цель, греческая церковь и ее представители начали тратить свои душевные и нравственные силы на пустяки. Греческие архиереи только и думали о том, чтобы попрочнее держаться на своих местах, в виду интриг и зависти, отличавших этот лик вождей церкви; о том, чтобы угождать турецкой власти и взамен того притеснять подчиненный им народ, выжимать из него побольше денег для возможно веселого жития. Народ представлял собою послушное стадо, которое волей-неволей давало себя стричь своим пастырям, не получая в вознаграждение за свое послушание – почти ничего. Внешняя обрядность, суеверие, невежество, изредка индифферентизм – вот главное, к чему сводилось проявление религиозного начала у греческого народа. В августе, 1891 года, скончался от апоплексического удара константинопольский патриарх Дионисий. Русские газеты говорят, что он умер вследствие полученных им худых известий о состоянии церкви в его патриархате. Газеты не разъясняют, в чем состояли

–50–

эти известия; но во всяком случае они были настолько тяжелы, что от них можно было умереть, как от удара ножом в сердце.

Из сейчас сделанной нами общей характеристики состояния греческой церкви от падения Константинополя до нашего времени, открывается, что в сущности дела история указанного периода не заслуживает серьезного научного изучения. Нельзя изучать всех и всяческих исторических явлений; если бы наука взялась за это, то она только запуталась бы. Историческая наука, сохраняя свое достоинство, может изучать только действительно живое, т. е. привносившее что-либо новое в жизнь, и замечательное. Но как ни мало интересного и примечательного дает позднейшая греческая церковь для изучающего ее историка, ревностные почитатели этой церкви для доказательства смысла и важности изучения ее, стараются открывать в ней такие стороны, которые невольно будто бы приковывают наше внимание к ней, указывают, напри-м., на

великое просветительное влияние со стороны «восточной церковной жизни» и говорят: «в XV-м веке греки, разбежавшиеся из поработанного турками отечества положили начало умственному пробуждению западных народов». Положим так, скажем мы на это. Греки пробудили Запад в научном отношении, но, весьма вероятно, только потому, что лица, с которыми они столкнулись, оказались восприимчивыми для образования и науки, чем сами греки едва ли могли похвалиться: греки пришли на Запад и принесли с собою много превосходных греческих сочинений (конечно, древних). Эти-то книги и были полезны для Запада, а не сами греки; греки, быть может, были полезны тем, что сделались учителями и руководителями при изучении греческого языка западными любителями науки. А главное при оценке рассматриваемого факта не следует упускать из внимания вот чего: 1) это были греки, родившиеся и воспитавшиеся в эпоху Палеологов, следовательно, в те времена, которые можно назвать прошедшими по отношению к эпохе греческой церкви и народа после падения Византийской империи. 2) Весьма странно: как это могло случиться, что все образованные греки разбежались, так что в отечестве остались только одни

–51–

невежды; а так именно и представляют дело сами греки, наприм., известный Сата говорит: «разумнейшие греки, выселившись из отечества после падения Византии, перенесли на Запад приятую от предков мудрость, оставили своих соотечественников, находившихся в Турции, погруженными в тьму жалкого невежества. Так было до XVII века»⁹². В действительной истории, сколько известно, ничего такого не бывает. Если водворилась тьма не просвещения в Греции, то делу не помогло бы и то, когда бы разбежавшиеся снова возвратились в отечество. Да и бежали большей частью такие лица, которым дорого было не отечество, а самое бегство, сулившее им выгоды и интерес – в чем бы они не заключались. – Те же ревностные почитатели греческой церкви далее находят, что при изучении греческой церковной истории, после падения Византии, и нельзя быть очень требовательным в отношении к

этой истории, принимая во внимание иноверное господство, не благоприятствовавшее интересам христианства. Нам говорят: «здесь едва ли и можно спрашивать о том, внесла ли Восточная церковь новых веков что-либо значительное в развитие христианской жизни и мысли. Здесь достаточно – говорят нам (смотря на дело с высоты птичьего полета) ограничиваться вопросами такого рода: сохранила ли Восточная церковь в наиболее темные и тяжелые времена – целым и неповрежденным святой залог православия, чистое предание древней вселенской церкви, среди многих искушений и прельщений, угрожавших целостности ее веры? Помогла ли Восточная церковь, хоть сколько-нибудь сохранить греческому народу нравственное сознание и национальную самостоятельность, удержаны ли в нем хоть какие-нибудь залогов для будущего восстановления и возрождения»? На эти важные вопросы, говорят нам, нужно отвечать утвердительно, и таким образом оказывается, что будто бы греческая церковь имеет не малые заслуги в истории. Конечно, скажем мы, заслуг, сейчас указанных, нельзя отрицать у греческой церкви. Но нужно сознаться, что о подобных заслугах обыкновенно начинают распространяться, когда не знают:

–52–

что еще можно поставить в заслугу известному народу или известной церкви? Несомненно: греки сохранили себя православными, не сделались ни мусульманами, ни папистами, ни протестантами. Но еще вопрос: не выгоднее ли было им оставаться православными, чем принимать другую какую веру? Собственной ли ревности их нужно приписывать честь сохранения у них православия? Как это ясно откроется из дальнейших наших речей – на тот и другой вопрос нельзя отвечать так, чтобы престиж греческого народа значительно не поубавился. Не вдаваясь в подробные разъяснения относительно первого из указанных вопросов, так как утвердительное решение его не представится удивительным и невероятным; относительно же второго вопроса приведем очень решительные слова одного нашего современника, человека долго жившего на Востоке. Он говорит: «уввы, живя в Турции, я скоро понял

ужасающую вещь: я понял с ужасом и горем, что *благодаря только туркам* (курсив не наш) и держится еще многое истинно православное на Востоке». И это говорит ярый грекофил, не доверять словам которого нет никаких оснований. Да и еще дело не бесспорное: нужно ли особенно восхищаться тем православием, какое удержали у себя греки? Не уверены. Православие греков – это талант, зарытый в землю. Прежде всего истинное православие есть высшая христианская гуманность, преизобилие любви. Православия, лишённого этой черты, представить себе нельзя. Между тем таково ли именно греческое православие?⁹³ Оно безо всяких дока-

–53–

зательств только себя почитает настоящим православием. Греки не иначе, как косо и неприязненно смотрят, не говоря уже о каких-нибудь болгарях и сербах, но и на всех русских. Православие русских для них сильно подозрительно, а подозрительно оно между прочим потому, что русские не чуждаются связей с европейской культурой и наукой и не считают единственным источником святости Греческую церковь. Нам самим в беседах с лицами вполне компетентными, облеченными высоким церковным авторитетом, проводшими полжизни среди греков, приходилось слышать (да и не секрет это), что православные Греки давно предали бы открытой анафеме православных русских, если бы не мешали финансовые соображения. Хорошо же, значит, православие Греков, если оно не питает любви к таким же христианам, как и они сами и если нетерпимость составляет рельефную черту этого (т. е. греческого) православия? Что касается вопроса о том: помогла ли греческая церковь поддержанию национального чувства у греков, то для церковного историка эта сторона дела малоинтересна. Известно однако, что национальное чувство среди греческой иерархии приняло странную форму филэллинства, т. е. исключительно поклонения и прославления всего своего греческого и вместе с тем пренебрежения к тому, что не составляет принадлежности греческой нации. Этим объясняется вражда греков как к балканским славянам, так и к русским. Греки мечтают о восстановлении какого-то своего

греческого царства и с ужасом останавливаются пред мыслью о возможности замены турецкого владычества на Босфоре русским.

Поистине, греки только и умеют делать одно: «мертвыми дланями ударять в пустые перси». Неужели стоит изучать их церковно-историческую жизнь?

Несомненно, что изучение истории греческой церкви очень полезно для понимания развития русской церковно-исторической жизни с XV-го века. Софья Палеолог, преп. Максим Грек, Лихуды были люди греческой нации и до известной степени греческой культуры. Много ли – мало ли, они вносили все же греческий элемент в жизнь русского народа, русской церкви. Вот почему, пожалуй, не лишнее

–54–

дело изучать Восточную церковь и после падения Византии. И в большую ошибку впадают русские исследователи, если пишут сочинения по русской церковной истории и говорят при этом об отношении Греков к России, не заглядывая, однако ж, в самую историю греко-восточной церкви, в ее документы (пусть они и скудны). Сочинения таких русских исследователей оставляют странное впечатление в читателе: как будто бы авторы написали и напечатали второй том своих произведений, забыв написать и оттиснуть предыдущий, первый том. Для писателя, воссоздающего историческую картину русской церковно-исторической жизни XV, XVI и XVII веков знать и изучать Восточную церковь, без сомнения, весьма полезно. Впрочем, этим замечанием хотим сказать мы то, что она с этой стороны интересна для других, но не для нас, так как задачи русской церковной истории для нас лично дело постороннее.

Для нас и вообще для историков, посвящающих свой труд и отдающих свое внимание истории вселенской церкви – и конечно, больше всего древних времен – единственным побуждением изучать греческую церковь времен турецкого владычества, служит лишь следующее соображение: как всякому более или менее просвещенному русскому прежде всего и больше всего нужно знать свою русскую историю, хотя бы она в общем развитии человечества не имела великого

значения, так точно и православному человеку весьма не лишне знать историю православной церкви и православному историку весьма не лишне заниматься этой историей и даже предпочтительно пред римско-католической и протестантской историей. История греческой церкви ведь это наша история, т. е. история нашей православной церкви. Хороша ли – не хороша ли эта история – зачеркнуть ее нам жаль. Перефразируя известные слова Сенеки можно сказать: мы православные, т. е. греко-восточные христиане, и все православное, греко-восточное, не может быть нам чуждо. Да и самые слова, поставленные нами, в эпитаф – разве мало они значат? Немецкий протоиерей (Oberpfarrer) считает своим долгом заявить: «не существует народа, который имел бы больше любви и уважения к своей церкви, чем греки», не смотря на обыч-

–55–

ное не расположение протестантов к греко-восточной церкви. И слова его вполне верны: только греческий народ имеет столь большую привязанность к своему духовенству, что он скорее сам наголодается, чем допустит священников до голодания; христианин грек скорее согласится умереть, чем принять сомнительного состава лекарство, постом; по народному воззрению греков, тело человека, умершего под церковной клятвой, целые века сохраняет отталкивающий вид неразложившегося трупа. Не среди ли греков создалась легенда, что в запертой камере Софийского храма в Константинополе насильственно замуравлен врагами священник XV-го века, который совершал литургию в час взятия столицы турками и который в час падения владычества турок в той же столице, закончит когда-то начатую, но прерванную службу? Не о славе своего великого города мечтает грек в Софии, а о том, что составляет «единое на потребу». Не клики: ζήτω (ура!) желает он слышать здесь и зреть на бравого Константина XII Неопалеолога, а слышать слова божественной службы, произносимые дряхлым иереем! Еще интереснее пример привязанности греков к их церкви, увидим сейчас –

несколько ниже... Разве все это не знаменательно? Не возбуждает своего рода интереса?

Но вот вопрос: на что главнее всего следует обращать внимание при исследовании и описании турецкого периода греческой церкви? Многие думают, что предметом, наиболее достойным внимания историка в этом случае должно быть мученичество турецких греков, как проявление христианского характера и совершенства этого народа, сильно теснимого, но не поборимого деспотическим мусульманством. Но мы не разделяем этого мнения. Мартиролог везде и всегда одинаков⁹⁴. Мартиролог греческий рассматриваемого времени не носит ничего характеристичного. Те же тяжелые, но крайне монотонные сцены, как везде и всегда. Нет, не сюда мы устремим наши взоры. Нечто

—56—

другое увлечет наше внимание. Предметом нашего наиболее ревностного изучения будет константинопольская патриархия. «Как? спросит читатель». «Это гнездо фанариотов, обесславленное у всех народов и притом уже с давних времен»? Оно самое — подтвердим мы. Что же делать? Константинопольская патриархия — там что не говорите — есть важный фактор в истории греко-восточной церкви. Если обратим недостаточно внимания на это явление, то совсем не поймем греческой церковной истории. В 1453 году византийская империя пала, но не совсем; могущество ее сокрушено, но не до конца. Не тень величия только, а и то, что составляет действительное величие, от времен древних наследовано именно константинопольской патриархией, точнее — самим константинопольским патриархом. Как это случилось, речь об этом отложим до одного из последующих наших очерков. Только несомненно случилось так, как утверждаем мы. Разогнем листы одной старой-престарой книги, насчитывающей более трехсот лет бытия, прочтем здесь о том, что последовало за избранием одного из бесчисленных патриархов константинопольских XVI века и вникнем в смысл слов давнего летописца. Летописец говорит:

Ἐκάθισεν ἐπὶ θρόνου.... Οἱ ἀρχιερεῖς ἐπροσκύνησαν αὐτὸν ὡς αὐθέντην αὐτῶν καὶ βασιλέαν, καὶ πατριάρχην.⁹⁵

Патриарх «сел на троне... Архиереи же поклонились ему, как своему властелину и как своему царю – и как патриарху».

Это не случайная замечка. Нет, это характеристика многознаменательного явления. Летописец отмечает крупный исторический факт. Архиереи, а в лице их и сам народ греческий – в чем нельзя сомневаться – поверглись пред новоизбранным पहले всего как пред своим царем и монархом, а потом и своим патриархом. Первая их мысль при этом та, что избран у них новый царь, и затем уже второе место занимает мысль, что они получили в его лице законного патриарха. Но,

–57–

однако ж, не потому он для них патриарх, что он в то же время и царь; напротив потому он и царь, что он есть патриарх. Патриарх Нового Рима есть как бы томящийся в неволе византийский император, лишенный свободы, но не власти; «и судил он безбоязненно» (ἀφόβως) прибавляет вышеупомянутый летописец в том же месте и при том же случае. Да и чего может бояться царь не свободный, но со властью, о которой здесь не место распространяться. «Поверженный идол все же бог». Его глава украшена митрой в виде короны с изображением византийского двуглавого орла, но в руках его не всеу носимый патриарший жезл.

Читатель подумает: «кажется, автор говорит не о константинопольском патриархе, но о римском папе, каким он был до 1870 года – времени потери этим последним светской власти». Совершенно справедливо, он говорит о греко-восточном папе, но не обездоленном и находящемся «не у дел», а действующем и правящем. Патриарх византийский есть и «царь» для своего греческого народа и первосвященник для него. И во всяком случае в турецкие времена патриарх несомненно стал единым духовным главою всего своего народа. Он стремился к этому необыкновенному положению, еще во времена византийских императоров и многого достиг⁹⁶, но наибольший успех увенчал его стремления только после 1453 года... Давно ли случилось в греческой

константинопольской церкви любопытнейшее явление: что-то в роде наложения интердикта... Засим чуть ли не последовало то, что происходило в Средние века при таких же случаях, по воле римского первосвященника на западе, когда двери церквей затворялись, дети оставались без

–58–

крещения, мертвые хоронились без соблюдения церковного обряда, любящие сердца на неопределенный срок отлагали заключение брака. Зачем понадобилась подобная мера? Отнюдь не для отомщения прегрешений народа; потому что народ ничем не преогорчил патриарха; а единственно для того, чтобы воочию показать Блистательной Порте, что и у патриарха тоже есть подданные, и притом очень послушные и верные. Кажется, ни одного голоса протеста не раздалось из среды греков: все подчинились своему духовному владыке и с умилением ожидали чем все это кончится. (Это ли не «любовь и уважение к церкви?»). Султан, олицетворение восточного деспотизма, смирился и уступил патриарху в споре о своих правах. «Орел затмил луну». Как не похоже на отношения действительного папы к его врагу Гумберту (а раньше – Виктору Эммануилу)! Папа сидит под замком в Ватикане и тем думает отстаивать свои сомнительные права!

Патриарх константинопольский – историческая величина, гораздо значительнейшая, чем многие воображают. Не даром хронографическая церковно-историческая литература, появившаяся после разгрома 1453 года, началась с издания книги под заглавием: *Historia patriarchica* (1584 года), этой краткой летописи патриархов константинопольских XV и XVI-го века, написанной взамен подобных же византийских царских летописей; и не даром же новейшее греческое церковно-историческое сочинение Мануила Гедеона: *Πατριαρχικὴ πύλας* (1890 года) – «Очерки патриархов» заменяют для греков самую церковную историю в широком смысле этого слова: знать истории своих патриархов для грека значит знать все, что наиболее необходимо для человека, просвещенного по части родной церковной истории.

Одной из главных и непеременимых задач и нашего труда будет историческая жизнь константинопольских патриархов. Патриархов – хорошо знаем это: часто – озлобляемых, унижаемых, гонимых, изгоняемых и умерщвляемых; едва ли не в большинстве случаев – унижающихся, роняющих свой сан и достоинство, низких и коварных, корыстолюбивых и порочных; положим редко – совершенно невежественных, еле бредущих

–59–

по части греческой грамоты; положим и еще реже – шатающихся по улицам столицы, под предводительством поводыря, с протянутой рукой и твердящих что-нибудь в роде следующих слов: «дайте Велисария на хлеб, Велисарий нищенством питается»; живущих в грязном и вонючем Фанаре, одетых в бедную черную сутану и священническую камилавку, не знающих что такое дворцы прелатов, а довольствующихся обиталищем, которым побрезговал бы иной Действительный Статский Советник, но – все же великих своим авторитетом и влиятельным положением в церкви вселенской, – этих пап христианского греческого мира. Есть вещи, которые и в грязи блестят... Что были бы, если бы случился невероятный факт: примерно, если бы патриарх константинопольский обратился в католичество римское?!...

Вот центр тяжести предполагаемого нами труда! Вот основная точка зрения на взятый нами для изучения период! Выдержит ли она критику – этого мы не знаем.

Существует пословица: «пять греков – шесть мнений»⁹⁷. Если так говорят о греках, то у пяти русских касательно греков непременно – семь мнений⁹⁸. С этим явлением по необходимости приходится считаться. Что ж? Мы готовы если должны.

А. Лебедев

Светлов П.Я., свящ. Недостатки западного богословия в учении об искуплении и необходимость при объяснениях этого догмата держаться святоотеческого учения: [Речь перед защитой магистерской диссертации (Значение Креста в деле Христовом: Опыт изъяснения догмата искупления. Киев, 1893)] // Богословский вестник 1894. Т. 1. № 1. С. 60–76 (1-я пагин.)

–60–

Благосклонному вниманию Вашего Высокопреподобия и всего высокопросвещенного собрания осмеливаюсь предложить несколько слов в объяснение общего характера моего сочинения, теперь подлежащего ученому суду и обсуждению.

Конечно, об этом предмете трактовалось в самой книге и, особенно, во введении к ней, но в данном случае уже важность предмета и его неисчерпаемость достаточно оправдывают меня в этом намерении. Вместе с Афанасием Великим я могу сказать, как сказал он в объяснение встречающихся у него повторений в изложении того же предмета (т. е. учения о спасении): «Не диви(те)сь, что многократно говорим то же и о том же. поскольку беседуем о Божием благоволении, то много раз изъясняем одну и ту же мысль, чтобы не оказалось что-либо опущенным и не подпали мы обвинению, что сказанное нами неудовлетворительно. Ибо лучше подвергнуться порицанию за тождество, чем опустить что-либо такое, о чем должно было написать» (Из Сл. «О воплощении»). И при всем том, по сознанию и св. Афанасия⁹⁹, опасность подпасть обвинению в пропусках или пробелах и в не-

–61–

удовлетворительности сказанного остается неустранимою и естественною неизбежностью в виду того, что здесь, в объяснениях центрального догмата Христианской религии, выражающего ее существо, особенно применим закон бесконечной усовершенствованности знания. Не только как тайна

вообще, но как центральная истина христианства, объединяющая в себе все другие его истины в качестве своих посылок или предположений, догмат искупления менее всех других догматов допускает возможность законченных объяснений и исследований.

Сочинение мое принадлежит к разряду так называемых догматико-апологетических, в которых самое изложение и раскрытие догмата рассчитано на опровержение относящихся к нему заблуждений. Потому оно может быть названо и апологетическим, где цель достигается не полемическим методом, но при помощи надлежащего положительного разъяснения истины, – таким изложением истины, при котором ложь или извращение ее становятся сами собою очевидны. Без сомнения, сочинение не могло иметь в виду все бесчисленные заблуждения или частные формы извращения основной истины христианства, но оно направляется против общей их сущности. Все заблуждения эти при всем своем многообразии сходятся в одной основной своей сущности, указанной еще великим благовестителем тайны Креста Христова св. Ап. Павлом: в них упраздняется слово о Кресте или самый Крест Христов, потому что он кажется для неверующих и лжеверующих или *соблазном*, или *безумием* (1Кор.1:17...).

Крест Христов, это величайшее доказательство истинной силы, *Божией силы* (1Кор.1:24), покоряющей себе мир не внешним могуществом и непреодолимую властью над телом и внешними чувствами (чудесами), но одною истинною и добром, самоотверженною любовью, для иудейского настроения лжеверия в Христианстве кажется отрицанием всякой силы и немощью. Ныне, как и во времена Апостольского благовестия, мир (плотски – настроенных людей) не знает истинного могущества, торжествующего над волей только правдой и любовью: он преклоняется лишь перед силою, которая действует на его внешние чувства в грубой очевидности внешних фактов. Мир

–62–

не хочет Бога, торжествующего над человеком одною истинною и любовью, – он хочет, чтобы Бог властвовал над ним

чудом: да снидет со Креста! (Мф.27:40; Мр.15:32). Он хочет, чтобы Бог покорил его через внешние чувства: *да видим и веру имеем Ему!*

Для языческого настроения рационалистического неверия безумием представляется разительнейшее доказательство *Божией премудрости* во Кресте Христовом, торжествующей силой одной только истины без тех внешних украшений и призрачного блеска, в которых мир обычно полагает самую мудрость. Мир поклоняется лишь мудрости, облеченной в громкое имя, являющейся в блеске философии, в шуме красноречия, в вооружении внешней учености, в *премудрости слова* и в *убедительных словах человеческой мудрости* (1Кор.2:1:4). Мир хочет, чтобы истина покоряла его не только внешнею очевидностью фактов, но внутреннюю или логическую очевидностью рассудка. Мир склонен признавать насилие, а не силу...

Наконец, мир вообще не хочет признать Бога в простоте Иисусова смирения и Его добровольного крестного самоуничтожения (Фил.2:6–8). Крест Христов, высочайшее и окончательное откровение Божества миру, представляется противоречием всем понятиям мира (Иудеев и Еллинов) о Боге, в которых величие смешивается с гордой и холодной неприступностью, мудрость с напыщенностью, сила – с насилием, а простота и любовь объявляются глупостью и слабостью.

Соблазн Креста для современного европейского рационализма по существу тот же, каким он был для рационализма эллинского: формы заблуждений преходят, а сущность их пребывает неизменно. Древние соблазнялись величием Божественной любви, явленной в тайне Креста Христова: любовь в Боге *даже до смерти и смерти крестные* не вязалась с их понятиями о Божественном величии и славе; современные язычники соблазняются величием Божественной правды, строгости Божественного суда над грехом в тайне Креста; крест кажется противоречием понятию о Боге любви для европейского разума, воспитанного и выросшего все-таки

–63–

в атмосфере христианских идей. Но так как европейский разум подчиняется лишь невольно и бессознательно влиянию христианских идей и живет своей собственной естественной жизнью, коренящейся в языческом классицизме, то в нем идеи эти терпят соответственные превращения и истина Христианская искажается. Так на естественной почве европейского разума, засоренной гнилыми его продуктами, плевелами и терниями материалистических и пантеистических доктрин с отрицанием Живого Бога, человеческой личности, свободы и нравственной ответственности, христианское учение о Боге Любви вырождается в сентиментализм с его понятием о любви как дряблом, вялом и пассивном благодушии.

Говоря так, я кратко намечаю источники заблуждений рационализма в учении о Кресте. Эти заблуждения, как вообще всякие заблуждения особенно в области жизненных вопросов знания (религиозно-философской), представляются не столько ошибками ума или плодом его бессилия в решении вопросов, сколько плодом или симптомом нравственных болезней. Конечно, отрицание юридического момента в тайне искупления в известной мере логически требуется господством пантеистических и материалистических доктрин, ему неблагоприятных, но самые эти доктрины скорее моральные, чем рационально-философские заблуждения. Нравственная подкладка их несомненно заключается в понижении современного нравственного уровня, ослаблении нравственного чувства, идеи долга и справедливости. Таким образом рационализм ополчается на Крест во имя нравственных начал (Ричль, Толстой) только по недоразумению: он продукт расшатанной совести и содействует ее большему разрушению.

Наконец, необходимо остановить особенное внимание и еще на одном важном источнике рационализма, – на его зависимости от широко господствующего юридического понимания догмата искупления: рационализм является как оппозиция или реакция крайностям популярной юридической концепции догмата искупления. Обстоятельство это такой великой важности, что обсуждению и оценке его посвящена вся

моя книга: в юридическом учении об искуплении мы имеем самый опасный источник и сильнейшую

–64–

опору заблуждений рационализма, – врага Креста Христова тем более опасного, что он является под видом служения славе Божией и истине Христианской, выдает свою ложь человеческую за истину Божию Христианскую, чем и себя обманывает, и других вводит в заблуждение, отталкивая от Христианства ищущих истины и заставляя их ставить в вину последнему человеческие ошибки. Здесь мы видим убедительное доказательство того, что значительную и тяжелую долю ответственности в распространении и господстве религиозных антихристианских заблуждений должно взять на себя средневековое латинское богословие, точно так же далеко не свободное от идей языческого классицизма.

Факт зависимости рационалистических теорий искупления от юридического объяснения догмата не может подлежать сомнению и в виду явной противоположности во всем рационалистических теорий юридическому учению схоластиков¹⁰⁰, и в виду того обстоятельства, что рационализм устанавливает и развивает свое учение в открытой полемике с популярно-традиционным учением юридического богословия. Это вполне известно относительно выдающихся и влиятельнейших представителей рационализма *Социна* и *Ричля*, нанесших своей критикой латинскому схоластическому богословию удар, после которого ему трудно оправиться. Почти ни одно из их возражений против догмата в его юридической концепции не было устранено ее защитниками. Таковы особенно главнейшие возражения *Социна* и *Ричля* с их последователями, направленные против важнейших пунктов в учении об искуплении, против его *возможности* и *действительности*¹⁰¹.

Возражения против возможности искупления направляются в самый центр учения и относятся к латинской теории *satisfactio vicaria* т. е. учения о заместительстве, в силу которой переносится на праведного Икупителя вина человечества, а с Икупителя на грешное человечество – оправдание. *Социн* доказал, что с строго-юри-

дической точки зрения и на чисто-юридической почве такой путь нравственного вменения невозможен и незаконен, так как находится в полном противоречии с самыми началами юридизма (стр. 49 ff.). Дополняя Социна, Ричль указывает на то, что в этой теории не выдерживается юридическая точка зрения, на которой она стоит. Если, согласно с нею, Бог прощает грешника в качестве Законодателя и Судии, то очевидно, что в этом случае юристы отождествляют прощение Творцом твари с правом помилования преступников, которое дается законом главе государства, а вместе с тем смешивают два совершенно различных порядка идей. Право помилования имеет целью лишь количественное уменьшение или *смягчение* наказания, налагаемого по законному суду на преступника; прощение, напротив, совсем изъе­млет грешника от наказания¹⁰². Далее, не говоря уже о том, что уголовное право вообще не знает и не допускает такого заместительства¹⁰³ (не допускаемого и нравственным чувством), юридическое богословие принимает термин наказание в таком смысле и значении, каких оно не имеет и не может иметь в области юридической: наказание служит лишь средством для обеспечения порядка и благоденствия в государстве, но не самодовлеющей целью; между тем в юридическом богословии наказание или правосудие поставляется в абсолютную независимость или отдельность от бла­гости Бога и блага людей и превращается в эту самодовлеющую цель учением, что жертва Иисуса Христа была наказанием, назначенным для удовлетворения Божественной правды, а не средством обращения грешников на путь покаяния и спасения¹⁰⁴. Наконец, Ричль представляет в более развитой форме аргументации Социна против юридического заместительства, когда

говорит, что совершеннейшую праведность Христа нельзя вменять другим так, как если бы она была их собственным делом (*ihr eigenes Product*) и избавляла их от труда самим осуществлять праведность эту, потому что «дело нравственного

совершенства личности нельзя себе представить чем то отдельным от нее»¹⁰⁵.

Эти, как и все другие возражения Ричля и Социна, получают громадный вес не сами по себе, но лишь на почве противного им юридического учения латинян об искуплении; все усилия юристов устранить или ослабить эти возражения разбиваются о те капитальные недостатки их юридической теории, которые указываются в моей книге. Наибольшим препятствием к успеху в данном случае служат: *отрицание* в юридической теории *субъективной стороны* искупления, обусловленное им *отсутствие внутренней связи между догматом искупления и догматом об оправдании*, *недостаточно полное признание самостоятельного сотериологического значения за воплощением Сына Божия*¹⁰⁶. И без того большие трудности, связанные с теорией заместительства еще более осложняются этими недостатками, создающими для нее неблагоприятное положение. Во-первых, юридическая теория ими вынуждается искупительную силу и значение Креста полагать исключительно только в нем, как факте объективном, внешнем, и таким образом разрывать в ущерб идее заместительства тесную связь в искуплении между человечеством и его Представителем и Спасителем. Во-вторых, юридическое богословие обязывается юридической точкой зрения на искупление искупительную силу и значение приурочивать исключительно к жертве, принесенной Искупителем, а не к самой Его Богочеловеческой личности или факту воплощения Сына Божия, как это видим в святоотеческом учении¹⁰⁷; но этим самым оно лишается самой существенной опоры теории заместительства.

Между тем все возражения рационализма против данного пункта в учении об искуплении теряют всякую силу

—67—

и свое значение вне юридической концепции его, и самим юристам-богословам для защиты христианской истины волей-неволей иногда приходится сходить с своей юридической почвы, делать рационализму уступки и таким образом вносить поправки в юридическую теорию, иногда очень важные. Такими поправками обогатило юридическую концепцию искупления

учение Ричля об искуплении, сильное в своей отрицательной (критической) стороне при слабости, как это чаще бывает, в стороне положительной: оно не только направило ученые силы к богословской разработке на Западе учения об искуплении, породив обширную литературу, но и оказало положительное содействие в этой разработке критикой юридического учения и указанием его слабых сторон. Под давлением критики Ричля весьма нередко вносились существенные переделки и поправки в юридическое учение об искуплении. Доказательств этому можно было бы представить множество, особенно из немецкой протестантской литературы; но здесь можно ограничиться указанием одного примера этого влияния Ричля на разработку учения об искуплении, какая представляется в капитальнейшем во всей литературе труде одного из его критиков-богословов во Франции, протестантского богослова Эрнеста *Бертрана*. В обширной книге богослова рассеяно много мыслей, хотя и не вполне развитых, но представляющих прекрасный образчик исправления крайностей латинства и протестантства. Иисус Христос – читаем мы, например, Своими страданиями не избавляет нас от необходимости нам самим страдать и умирать. Напротив мы должны вместе с Ним распинать свою плоть и страсти и довершать (осуществлять) в глубине собственных душ то очищение от греха, которое объективно исполнено ранее на Голгофе»¹⁰⁸. «Иисус Христос», читаем в другом месте, «умер на кресте никак не для того, чтобы избавить нас от труда самим очищаться от грехов. Напротив, Он умер для того, чтобы при виде и под впечатлением Его Крестной жертвы естествен-

–68–

ный человек мог в свою очередь сам осудить себя и раскаяться во грехах. Жертва Голгофская имела целью осуществление искупления в душе всякого кающегося грешника. Для получения оправдания верующий должен быть распят со Христом (Гал.2:20), т. е. он должен наперед согласиться на страдания не как на факт, производимый единственно законами природы, но как на справедливое наказание за свои грехи. Таким образом кровавая жертва Спасителя, не избавляя самих нас от страдания и смерти, дает

нашей скорби и смерти истинный смысл: она позволяет всякому кающемуся грешнику представить Верховному Судии нравственное искупление его собственных грехов и тем самым присоединиться к Божественному суду против самого себя»¹⁰⁹. Но, говоря так, автор утверждает лишь мною высказанное положение¹¹⁰ о необходимости личного участия в искуплении повторением всемирной Голгофской Жертвы Христа в каждом Его последователе и таким образом невольно вынуждается к признанию субъективного момента в искуплении¹¹¹.

Кроме теории заместительства, устанавливающей *возможность* искупления, другим слабым пунктом юридического учения, открытым для ударов критики, является теория *эквивалента* сатисфакции, устанавливающая *действительность* или *достаточность* удовлетворения (Жертвы Христовой). Юридической точкой зрения на искупление требуется математически-точное соответствие или пропорциональность между искупительными страданиями Спасителя и грехами человечества или, как предпочитают выражаться, между *долгом* и *уплатой*: величина искупительной жертвы должна находиться в полном соответствии с величиной греха и в *качественном* (*сила* или *интенсивность* стра-

—69—

даний), и в *количественном* отношении (*сумма* страданий). Между тем критика Социна и его последователей, в том числе и Ричля (в данном случае) выставила на вид юристам совершеннейшее отсутствие требуемого юридическим изъяснением догмата соответствия, не говоря уже о странности пресловутой теории эквивалента самой в себе, независимо от юридической точки зрения. Здесь, как и по поводу теории заместительства, юридическое богословие для самозащиты вынуждено сходить с собственной почвы на чуждую ему почву святоотеческого разумения догмата: обыкновенной и лучшей *уверткой* его в данном случае представляется апелляция к самой Богочеловеческой Личности Искупителя для доказательства действительности принесенной Им искупительной Жертвы.

Таким образом, без преувеличения можно сказать, что рационалистическая критика учения об искуплении в юридической конструкции с точки зрения основного ее юридического принципа превращает это традиционное учение, унаследованное от схоластики (Анзельм Кентерберийский), в развалины, которые схоластика с крайним упорством все еще силится собрать в нечто целое и выдает его за таковое¹¹².

Гораздо слабее становится критика, когда сходить на почву Библейскую. Но и в данном случае можно отметить в критике Ричля несколько сильных пунктов, относящихся к общей характеристике и оценке юридической конструкции учения об искуплении. Сюда относится особенно энергический протест Ричля против ложной идеи юридической теории о взаимных отношениях или союзе между Богом и людьми, лежащей в основе теории. Здесь нравственные отношения между Богом и людьми в образе союза свободной взаимной любви превращаются в отношения юридические на подобие отношений владыки к рабам и главы государства к подданным учением о так наз. *foedus operum* по старинной терминологии. Поэтому уче-

—70—

нию Бог в основание Своего союза с людьми положил данный людям закон, определив за исполнение его награды и за нарушение — наказания. Люди грехами нарушили союз и подпали осуждению. Христос понес за людей заслуженное ими наказание, удовлетворил тем требованиям правосудия и сделал возможной любовь Бога к грешным людям, превратив, таким образом, *foedus operum* в *foedus gratiae*. Подобное воззрение Ричль справедливо находит глубоко противным духу и букве Библии, не знающей (даже в Ветхом Завете) о таком Боге и учащей о Боге Отце (особ. в писаниях пророков). Отношениями Бога к людям и в благоволении, и в наказаниях управляет любовь, а не мертвый принцип права, регулирующий отношения государственной власти к подданным. Бог хочет видеть в верующих не рабов и подданных, а сынов и друзей (Иов.1:12; Рим.8:14—17; Иов.15:15). Кроме того такое воззрение включает в себе предположения очевидно невозможные. Утверждать, что

Иисус Христос в грубо-юридическом смысле заслужил нам прощение Своею смертью, значит утверждать, что Он дал нам *право* требовать у Бога свое оправдание как дело *долга*; это несомненно значит полагать, что Бог *обязан* награждать тех, которые соблюдают Его закон, как Он *обязан* наказывать его нарушителей¹¹³.

Представленные здесь образцы критики Социна и Ричля на юридическое учение об искуплении указывают на генезис рационалистического учения, вообще ему противоположного¹¹⁴: мало сказать, что оно возникает и развивается параллельно юридическому учению об искуплении и в тесной с ним связи, – оно является естественным продуктом его в качестве окончательного и крайнего развития его начал, в котором учение приходит к самоотрицанию.

Наглядное доказательство этому дает аналогичный (одиночный) факт в нашей русской литературе, представляемый воззрением *Льва Толстого* на искупление, высказанным в его «вероизложении» (*В чем моя вера?*). Если воззрение этого русского рационалиста не является эхом западного рационализма, то во всяком случае оно – верное и чуткое отражение умственного настроения и духовных запросов своего времени, Толстой отрицает истину искупления, как будто бы полагающую спасение во внешнем и не зависящем от субъекта факте удовлетворения и, при последовательности, исключаящую необходимость собственной его самодеятельности¹¹⁵. Особенно выпукло выставляется этот недостаток юридической теории в протестантской сотериологии, намеренно и усиленно старающейся выдвинуть внешний юридический характер спасения в ущерб этической стороне его, учением о независимости оправдания от добродетели¹¹⁶. Если и делаются попытки связать эти две стороны спасения, то несостоятельность их очевидна и не для Толстого. И вот в логически-прямолинейном уме его христианское учение об искуплении, предложенное ему в юридической оправе,

–72–

превращается в отрицание морали, и отвергается бесповоротно основная истина христианства, как «ложное

учение» и «суеверие» (а вместе с ней связанная и другая истина о первородном грехе)¹¹⁷.

Таковы плоды ложного изъяснения Христианства в его основной истине.

Было бы большой ошибкой думать, что обнаруженное в рационализме недовольство юридической концепцией учения об искуплении принадлежит только рационализму и вызывается либеральным отношением неверующего ума к христианскому учению. Нет, оно дает себя заметить не только в богословии, но и в сознании просто верующих в виде более или менее смутно высказываемых мыслей и желаний, чтобы основная истина Евангелия предлагалась верующим без противоречия его духу и началам в учении о Боге и человеке и взаимоотноении Бога с людьми. Элементы этого настроения и даже самого учения в духе святоотеческом указываются и в книге моей¹¹⁸.

На западе, во Франции, Англии, Швейцарии, Германии и Америке, есть не мало верующих богословов, недовольных юридическим взглядом на искупление. Так, по заявлению современного английского богослова *Ляйеса*, юридическая схема учения об искуплении не составляет члена англиканской веры и учения Англиканской церкви, а рассматривается даже представителями ее как слабая человеческая попытка облечь Божественную истину в ограниченные формы человеческого разума¹¹⁹. Вся книга его (*Искупление, рассматриваемое с точки зрения современных возражений*) представляет горячий, хотя не совсем убедительный, протест против незаконного господства в богословии этой юридической школьной схемы учения, неизвестной древней церкви, в качестве истины Божественной и официального учения Церкви, на правах догмата¹²⁰. Богослов английский ратует против нее во имя интересов Христианской религии в виду причиняемого ею нравственно-религиозного вреда (соблазн верующих) и рационализм связывает с ее господством. Он справедливо говорит, что «есть умы, которым она не только не дает удовлетворения и спокойствия, но причиняет величайшее смущение и тревогу, более того, – вынуждает их отречься от

всего Евангелия»¹²¹, так что с устранением юридической схемы христианства, по его мнению, «были бы

–74–

устранены некоторые очень серьезные препятствия для веры многих серьезных умов¹²².

Однако все попытки правильного освещения догмата искупления в Западном богословии, встречают сильнейшие препятствия в самой конструкции западных христианских вероисповеданий, особенно протестантского, – и это подробно обследовано в нашей книге (гл. I, особ. доп. к ней). Не излишне отметить при этом и другое важное препятствие: это – установившееся в западном богословии пренебрежительное отношение к святоотеческому учению об искуплении в обработке учения (о чем в общем см. в книге гл. I. отд. I, стр. 91 и д.). Этим богословие западное добровольно лишает себя одного из могущественных противоядий въевшемуся в него юридическому духу, который служит серьезнейшим препятствием к правильному пониманию искупления. Если для протестантского богословия весь патристический период в истории догмата представляется почти пустым местом, то это уже одно убеждение крайне вредно отзывается на попытках объяснения догмата искупления¹²³. Оно обрекает богословскую мысль на бесплодный непроизводительный труд бесконечного изобретения в замен юридической столь же непригодных метафизических концепций догмата искупления и дает не то, чего от него ждут и что она должна давать, т. е. указания того, как разумеет дело сама Вселенская Цер-

–75–

ковь Христова, а не какой-нибудь частный ограниченный ум, или даже целое направление в богословии.

Наш труд и есть опыт объяснения догмата искупления на основе святоотеческого учения.

Существенное содержание его может быть кратко представлено в нескольких тезисах.

1. После падения человек стал существом и *больным*, и *преступным* (греховным): и болезненность, и преступность срастворяются в его падшем естестве до такой степени, что он

есть и больной преступник, и преступный больной. Но корень зла заключается именно в его преступности.

2. Для Божией любви человек – больное существо (Ев. Мф.9:12. Мр.2:17. Лк.5:31.4:23); а для Божией правды он – *преступное* существо.

3. Посему в виду и свойстве самой болезни, и свойств нашего божественного Врача, самого Сына Божия, требовалось такое врачевание (искупление), которое соображалось бы и с тем и с другим, и с болезненностью, и с преступностью нашего естества.

4. Всеблагая и премудрая правда Божия обретает такое врачество в самых плодах или следствиях нашей преступности, – в страданиях, завершающихся смертью, и справедливо заставляет нашу преступность пожинать посеянное ею, но не из мести, а для нашего уврачевания, делая и наказание целебным.

5. Целебное действие наказания заключается в том, что оно:

а) приближает грешника к *печали*, *яже по Бозе* (2Кор.7:10), т. е. к покаянию и любви Божией.

б) Если человек свободно предается сей печали, и покаянию, то эти скорби превращаются в *искупительное наказание* или *удовлетворение правде Божией*, потому что кающийся добровольно подчиняется ему, как заслуженному, и тем свидетельствует свою любовь к Богу и покорность Ему. Оно делает из человека жертву, угодную Богу, Его праведной любви, и из всей его жизни, принесенной Богу, спасительное крестное иго или *крест*.

6. Оно служит угодной Богу жертвой потому, что:

а) и человека вводит в общение с Богом,

б) и Бога примиряет с человеком

Оно вводит человека в общение с Богом, ибо восстанавливает его любовь к Богу. Оно примиряет Бога с человеком, ибо справедливо Божией праведной любви удовлетворяться любовью, и на любовь грешника, очищенную добровольными страданиями, отвечать любовью же.

Кроме того, покаяние будучи жертвою, вместе с тем приводит человека на путь требуемого от него исцеления от

греховности, т. е. христианского совершенствования или по подвижничества.

7. Но люди не могли и не могут сами без высшей помощи принести Богу такую жертву, и врачевство (цф. 4) не могло быть действительно до времени явления благодатной помощи человечеству в лице пришедшего на землю во плоти Самого Бога Слова.

8. Пришествие Христово открыло путь к покаянию или должному дей-

–76–

ствию врачевства в истинных последователях Христа Его воплощением, Его жизнью, учением, страданием, крестной смертью, воскресением, вознесением, действием в церкви через Духа и в духе Святом – включительно до нового явления в мире.

9. Немощное, больное и преступное человечество, неспособное понести и нежелающее носить свой целебный крест, в соединении с Богочеловеком, своим Представителем и Икупителем, в Нем, с Ним и чрез Него обретает все необходимые для того силы и путем новой христианской жизни постепенно становится сильно, здорово, свято, и чрез то самое достойно любви Божией, и входит снова в спасительное общение с Божеством.

Мною не могло быть сказано много, но я благодарю Бога и за это немногое! Люди широкого учено-литературного опыта в области живого христианского знания хорошо поймут вынесенное мною из малого опыта сознание глубокой правды в словах премудрого (Соломона): *В руке (Господа) и мы, и слова наши, и всякое разумение и искусство делания... Ибо Он есть руководитель к мудрости и исправитель мудрых* (Прем. Сол. VII, 16. 15).

И Ему единому слава и благодарение во всем и за все!

Свящ. П. Светлов

Введенский А.И. Философия будущего в Германии // Богословский вестник 1894. Т. 1. № 1. С. 77–99 (1-я пагин.).

–77–

Крайность всегда порождает другую крайность. В свободной жизни человеческого духа этот афоризм нигде, кажется, не оправдался с такой ясностью, как в истории немецкой философии текущего столетия. Гегель и Фейербах: какая противоположность! И, однако, в настоящее время всеми признано, что философия Фейербаха развилась последовательно из гегельянства. Сначала этой связи вовсе не предполагали, потом ее почуяли и много ей удивлялись и, наконец, признали ее совершенно естественной.

Обособившись во второй четверти настоящего столетия и став друг против друга, в качестве двух непримиримых противоположностей, *«конструктивный идеализм»* (гегельянство, шеллингианство и т. д.) и *материализм* делали много усилий, чтобы освободиться от своей исключительности: идеализм стремился обогатиться реалистическими элементами; материализм мало по малу переходил от догматического отрицания на более умеренную точку зрения скептической воздержности от решения «последних вопросов». Тем не менее эта противоположность двух, враждующих и взаимно исключаящих друг друга, течений мысли характеризует немецкую философию и доселе. Рядом с остатками полуразрушенных систем *«конструктивного идеализма*, который в самых своих руинах все еще поражает своим величием, возвышенностью и изяществом своего стиля, – рядом с этими прекрасными остатками великого прошлого, застраиваются новые здания, которые не претендуют ни на красоту, ни на изящество, ни на грандиозность, но которые за то хвалятся своею

–78–

основательностью и обещают быть безопасным приютом человеческой мысли на вечные веки. Чистому мышлению

идеализма противопоставляется теперь чистый опыт¹²⁴, и, тогда как «последние магиканы» идеализма, уносясь своим воспоминанием в блестящее прошлое, свысока третируют «узкую эмпирию», сторонники философии «чистого опыта» развязно приравнивают идеалистов к трехлетним младенцам и даже, – *horribile dictu!* – даже младенствующим народам т. е. просто к диким¹²⁵: до того «ненаучными» представляются им их философские приемы! И вот стороннему наблюдателю кажется, что современное мыслящее сознание Германии поражено каким-то глубоким и неисцельным разрывом, – осуждено на вечное колебание между этими противоборствующими и непримиримыми крайними течениями мысли...

Но крайности, к счастью, всегда сходятся. Человеческая мысль непрестанно работает и ее усилие всегда направлено к тому, чтобы заполнить образовавшуюся пустоту, уничтожить обнаружившийся в ней разлад и разрыв ее элементов. Эта работа совершается сначала не приметно, в глубине человеческого духа; но затем пробивается на поверхность и сказывается определенными и осязательными плодами. Внимательное изучение современной германской философии показывает, что уже давно и систематически готовится почва, на которой вышеуказанные крайности мысли могут сойтись и примириться. Эта примирительная тенденция современной германской философии обнаруживается в двух направлениях, – в направлении *критическом* и *догматическом*.

Современная примирительно-критическая мысль Германии занята преимущественно одним вопросом существенной важности: желая показать относительное достоинство как эмпиризма, так и рационализма, она, путем тщательного и тонкого анализа, обособляет в составе нашего знания

–79–

апостериорные элементы от априорных и с очевидностью обнаруживает, что если чистое мышление неспособно дать нам реального знания, то и чистый опыт, в свою очередь, так же неспособен быть органом научного и тем более философского знания, так как элементы опыта, не будучи связаны никакими твердыми и устойчивыми априорными связями, распадалась

бы, не успев образовать ничего связного и цельного, – подобно тому, например, как сознание горячечного или психически больного человека распадается на бессвязные фрагменты, как бы куски. Либман¹²⁶, Риль¹²⁷, Шуберт-Зольдерн¹²⁸, Шуппе¹²⁹, Ремке¹³⁰, Леклер¹³¹, отчасти Виндельбанд¹³², Фолькельт¹³³ и многие др. установили этот результат с непререкаемой твердостью и, хотя это не мешает им относиться сдержанно и даже прямо враждебно к универсалистическим притязаниям метафизиков старого типа, тем не менее в принципе они все же далеко не все и не все одинаково решительно отрицают возможность Метафизики, как самостоятельной науки.

Совершенно очевидно, что уже и на этой, *критической* почве сторонники чистого мышления и чистого опыта, идеалисты и материалисты или, как они предпочитают называть себя, позитивисты (Лаас) могут сойтись и вступить в некоторое, так сказать, предварительное соглашение. Но отсюда современная примирительная мысль в Германии делает шаг дальше, – в направлении от критицизма к догматизму. Однако, этот шаг делается не решительно и не твердо: мысль извела много неудавшихся опытов, исходила много сбивчивых путей, прежде чем нашла в данном направлении путь правильный и прямой, на который она вступила лишь в наши дни. Эта неудача в по-

–80–

исках новых и лучших путей к истине главным образом зависела от того, что выбирали неверные и ненадежные точки отправления для поисков. Пересмотрим бегло, в чем их искали и находили.

Прежде всего заявило свой энергичный и горячий протест против крайностей как чистой эмпирии («чистого опыта»), так и безжизненной спекуляции («чистого мышления») *чувство*. Оно вспыхнуло ярким и светлым лучом, пронизало и осветило как груды фактов, веками накопленных в эмпирических науках, так и мертвые, как бы застывшие, схемы вековых спекулятивных построений; дало, если не отчетливо и ясно понять, то живо почувствовать, что факты, сами по себе, без их логического истолкования и идеального освещения лишены истинной цены,

которая определяется лишь их отношением к высшим потребностям человеческой души, выражающимся в чувстве, а отвлеченные логические схемы лишены жизни, так сказать плоти и крови. Но дальше этого протест чувства не пошел: луч света, родившийся в сердце с его идеальными требованиями, отчасти разбился и рассыпался светлыми искрами, опозитизировав в творениях представителей этого направления нашу прозаичную действительность, отчасти же как бы оторвавшись от земли и жизни, встал пред сознанием эпохи, правда бессильною, по все же светлой тенью, сладкой грезой, которая помогает забывать прозу и горечь действительности, – таинственным видением, которое зовет и манит в иной мир, в мир действительности идеальной. В этом смысле *современного новокантианства* его представители остановились в скептическом раздумье, часто подают руку критицистам, почти как единомышленникам; но про себя таят мысль, что все это «что-то не то», что должен, наконец, быть найден прямой и надежный путь к той высшей действительности, которая открывается в грезах нашего сердца и, вероятно, составляет подлинную основу нашего столь несовершенного и прозаичного мира...

Казалось, более удалось пройти новым путем к истине пантелизму или волюнтаризму, как он определился прежде всего в философии Шопенгауера. Внешняя эмпирия, – рассуждал Шопенгауер, – открывает нам лишь

–81–

вещество, косное, непроницаемое для нашей мысли, подвластное лишь своим механическим законам; спекуляция или чистое мышление открывает нам лишь пустые формы: не ясно ли, что только *воля*, – воля, составляющая непосредственно известное нам наше существо, – способна открыть нам зерно истинной действительности, скрытое под покровом внешнего механизма и наполняющее пустые формы? Итак, воля – вот путь к постижению подлинной действительности. Это «открытие было светлым праздником философии, так как, казалось, распутывало все узлы. Однако, история и критика скоро обнаружили смертную сторону *этой*

формы волюнтаризма. Ведь воля Шопенгауера «слепа» т. е. лишена всяких этических, эстетических, и даже логических определений. Но, положив в основу мира слепую «мировую» волю и провозгласив высшим органом познания нашу индивидуальную волю, в ее чисто психологических определениях т. е. лишив ее высшего направляющего влияния со стороны других, более благородных функций (эстетических, нравственных и др.) нашей природы и, так сказать, оставив на произвол слепым инстинктам, – какую, при таком условии, можно образовать концепцию мира и мировой жизни? Философия Шопенгауера с ее утопиями служит красноречивым ответом на этот вопрос. И, когда Гартман, не покидая основного догмата Шопенгауеровой философии (учения о «слепой» воле), захотел дополнить и исправить ее ссылкой на мистическое чувство и озарение свыше, со стороны абсолютного-бессознательного, то стало для всех очевидным, что *на этом пути и в этой форме* волюнтаризм заходит в такие области, в которые умы, хорошо дисциплинированные и сообразующиеся в своих изысканиях со внушениями здравого смысла и жизненно-практических постулатов, вступают не охотно.

Все эти неудачи ясно показали, что ни одна эмпирия, ни один спекулятивный («чистый» теоретико-созерцательный и конструирующий) разум, ни одно чувство, ни одна «слепая» воля, взятая в своей исключительности и обособленности, не могут привести к постижению полносмысленной истины. Не ясно ли, в виду этого, что только синтез, взаимополнение и взаимоуравновешение всех этих

–82–

сторон, сил или «функций» нашего духа может привести нас к истине? Но в каком направлении должен быть выполнен этот синтез, – какой из вышеуказанных моментов должен быть признан высшим и руководящим? Мысль осмотрелась и нашла, что, при чрезвычайной современной перепутанности точек зрения и хаотическом смешении «направлений» мысли, ничего другого не остается, как возвратиться к общепризнанному учителю, – Канту, и «вникнуть в зерно его философии». Но в чем заключается это зерно? Не привыкли ли все и издавна

считать Канта, с одной стороны, скептиком, с другой – скрытым рационалистом и формалистом? Итак, что же можно найти у Канта такого, чтобы могло спасти современную философскую мысль от ее, исторически нажитых, неурядиц?

В философии Канта как бы две души. Это есть так сказать двуликий Янус, одно лицо которого обращено к прошлому и произносит отрицательный приговор над догматической философией (момент критический), а другое обращено к будущему и намечает тот путь, в котором должна развиваться философия, если хочет быть не школьною мудростью, «софистикой», но живой и плодотворной мудростью, – философией жизни (момент положительный). Наш дух есть «законодатель и разгадка природы, а разгадка и существо духа – нравственная воля; следовательно, изучение законов нравственной воли есть ключ к постижению истинной действительности»: вот подлинное и, как не трудно видеть, весьма плодотворное зерно положительной Кантовской философии. Это – тоже волюнтаризм, но волюнтаризм не Шопенгауеровский, а другой, лучший, *преобразованный*: здесь также воля признается главным фактором нашего истолкования действительности, но воля насыщенная чувством (в его различных формах и оттенках) и просветленная органически связанным с ним пониманием. В этом указании на существенно этическую задачу философии будущего, в этом *преобразованном волюнтаризме* Кант являлся как бы пророком философии будущего в Германии и это пророчество его отчасти уже сбывается на наших глазах, так как не только философы по профессии и специаль-

–83–

ности, но и естествоведы начинают теперь все более и более сознавать, что точная наука не может быть сама себе целью, но что у ней должна быть высшая цель – служение высшим этическим задачам человечества и высшей мудрости, «философии жизни и идеала».

Мыслитель, который, кажется, яснее, чем кто-либо другой, понимал всю неизмеримую важность следствий вытекающих из той мысли, которую мы только что истолковали, как подлинное

зерно положительной философии Канта, *Герман Лотце*, пытался переставить центр тяжести в философии именно в этом направлении. Он пытался объединить апостериорные, открываемые точным знанием, и априорные, открываемые чистым мышлением, элементы знания, под углом зрения, который определяется их относительной ценностью, их отношением к единому мирозидательному началу – Любви или Благости и хотел вывести из этого начала все необходимо мыслимое («не могущее быть иначе», как-то: законы тождества, причинности, основные понятия математики – понятия величины, единства, слагаемости, делимости и т. д.), но и – весь мировой механизм и самую форму этого механизма. В процессе такого истолкования мира, – рассуждал Лотце, – должны принимать участие все силы нашего духа, каждая внося свой вклад, по руководству живущего в нашей душе этико-эстетического и религиозного смысла: «сущность вещей, – не раз повторял Лотце в своих трудах, – состоит не в мыслях и мышление бессильно постичь ее; но *целый дух* все-таки переживает существенный смысл всякого бытия и действия»¹³⁴.

Лотце не успел победить всех трудностей¹³⁵, которые связаны с выполнением поставленной им себе задачи и, кончая свои поиски за ее решением, с благородством и прямоотой истинного ученого заявил, что он не уносит с собою никакой тайны относительно тех важных воп-

–84–

росов, которые он затрагивал¹³⁶. Это, однако, несколько не охладило мыслителей, разделявших в общем точку зрения Лотце и, отчасти под его влиянием, они продолжали и продолжают идти в том же направлении к установке и обоснованию системы *преобразованного волюнтаризма*, или как стали называть позднее это направление мысли, – к установке и обоснованию *тимологической* (аксиологической) точки зрения на философские вопросы. Даже мыслители, которые начинали свою философскую деятельность верою в применимость, к решению вопросов о духе и вообще вопросов философских, точных методов, мало по малу покидают эту точку зрения, ради точки зрения типологической с ее

возвышением в философии жизненно-практических задач¹³⁷. В этом же направлении делают уступки требованиям времени и представители отживающей теперь философии «конструктивного идеализма»¹³⁸, критицисты¹³⁹ и, наконец, такие мыслители, которые, не становясь под знамя какой-либо определенной школы, исследуют те или другие специальные философские или частнее метафизические вопросы: повсюду подчеркиваются теперь *воля к знанию*, его свобода, ценность идей и т. д.

Самым чутким и верным выразителем этого нового движения мысли в Германии служит, по нашему мнению, выдающийся современный мыслитель, *Август Дёринг*. Дёринг не принадлежит к философским величинам первого порядка. Но истории нужны не только гении мысли, инициаторы и «пролагатели новых путей», которые вносят в истолкование истины *различия* и, со свойственной им резкостью (обыкновенно переходящую в односторонности и крайности), намечают ее *различные стороны*, показывают, чем одна сторона отличается от другой, но также – и такие мыслители, которые подмечают, что, при этих различиях, остается в человеческих концепциях сходного, которые одарены даром подмечать и истолковывать иногда, глубоко сокрытые и не всякому замет-

–85–

ные, но тем не менее глубокие тенденции, проникающие и оживляющие мысль эпохи и сообщающие направление всему умственному труду. Дёринг принадлежит именно к числу таких умов, которые соединяют в себе дар чуткой и отзывчивой восприимчивости с критической проницательностью и осторожным, объективным и верным, истолкованием руководящих идей нашей эпохи.

Мы наметим здесь, по Дёрингу, современное направление германской мысли в решении некоторых основных вопросов философии: этим путем мы всего вернее можем освоиться с тем новым и свежим ростком, из которого, по нашему мнению, должна развиваться в Германии «философия будущего».

Что такое мышление?¹⁴⁰

Что такое мышление? – вот вопрос, которым можно, пожалуй, оскорбить современного мыслителя. Как, – человечество считает тысячелетиями историю своего методического и систематического т. е. научного мышления и вдруг: «что такое мышление»?! И однако Дёринг показывает, что этот основной вопрос более предполагался решенным, чем решался на самом деле и был решен. Долго, – начиная с Аристотеля и кончая представителями лейбнице-вольфианской философии (Вольф, Реймарус), – господствовал взгляд, по которому мышление рассматривалось как что-то, совершающееся как бы само собою, – помимовольное, пассивное: совершенно естественно и вполне понятно, что с этой точки зрения исчерпывающим понятие мышления признаком считался чисто отрицательный признак *свободы от противоречий* («мышление есть свободное от противоречий соединение представлений, мыслей и т. д.» – вот обычная формула определения понятия о мышлении в до-кантовской и даже отчасти после-кантовской философии). Путем тонкого критического анализа Дёринг обнаруживает, что здесь, в этом определении, даже и не затронуто истинное существо мышления. Затем, опираясь отчасти на труды Зигварта, Лотце и Вундта, – особенно

–86–

на те их труды, в которых уже сказалась новая, характеризованная нами выше, тимологическая или эстетико-волюнтаристическая тенденция современной мысли, – Дёринг определяет мышление, как *специфическую форму нашей самопроизвольной активности*, как *акт*. Но в чем характерные признаки этой формы активности? – Она характеризуется, по Дёрингу, тремя следующими признаками.

Во-первых, связь элементов мысли непременно должна иметь какую-либо цель, а эта цель всегда и прежде всего определяется значением и ценностью именно такого, а не иного их сочетания для нашей душевной жизни, вообще для нашего *существования и благополучия*: мы всегда предпочитаем такую связь идей, которая телеологически служит нашему верховному благу. Значит мышление есть целесообразно сочетающая

данные элементы деятельности, – необходимость которой не механическая и не слепая, ничем не определяемая, но *тимологическая* т. е. определяемая ценною целью, вытекающею при том, – и это особенно важно, – из существа человеческой организации а не из изменчивых личных желаний. Итак, *тимологическая* (определяемая пригодностью идеи, ее связью с нашим истинным благом) *необходимость и общеобязательность*, – вот первая черта мышления.

Во-вторых, целесообразная деятельность, очевидно, должна быть осуществляема *целесообразными средствами*. Например, фантастическое, или чисто ассоциативное сцепление представлений, не управляемое нашей волей, конечно, не может быть признано целесообразным средством для осуществления задач мышления и, следовательно, эти формы связи элементов мысли не могут быть подводимы под родовое понятие мышления. Отсюда второй его признак: оно должно обладать *телеологическою или практическою необходимостью и общеобязательностью*.

В-третьих, наконец, стремясь к достижению определенных целей пригодными средствами, деятельность мышления, очевидно, должна соотноситься с *объективной природой и свойствами* соединяемых элементов мысли: иначе их соединение было бы произвольно и не достигало бы своей цели. Отсюда новый и последний признак мышления: оно должно обладать *теоретической необходи-*

–87–

мостью и общеобязательностью, т. е. предметной правильностью.

Объединяя вместе все добытые признаки мышления, Дёринг дает такое определение его: «мышление есть самопроизвольная (активная, свободная), вполне соответствующая внутренно ценной или достойной цели (целесообразная) деятельность сочетания представлений, каковое сочетание предметно *может быть* правильным и неправильным, но должно *быть* правильным. Оно характеризуется, следовательно, тройкою аподиктичностью,

тимологической, телеологической или практической и теоретической.

Пересматривая с этой точки зрения возможные формы соединения представлений, Дёринг исключает, как не подходящие под установленное понятие мышления, формы соединения: 1) случайно-психологическое¹⁴¹; 2) соединение по равенству в степени интенсивности¹⁴²; 3) по пространству и времени и, наконец, 4) по контрасту. Мышление, по его анализу, исчерпывается лишь четырьмя основными формами: установкой 1) предметного сходства между представлениями, 2) причинной связи, 3) значения того или другого представления для нашего существования и благополучия (оценивающее мышление) и, наконец, – 4) связи, определяемой практическими нашими потребностями и условиями нашей жизни (система практически пригодных целей и средств для поддержания нашего существования – материального и духовного). Анализируя эти формы деятельности мышления, Дёринг повсюду выставляет на первый план и выясняет коренное значение в этой деятельности «инстинкта целесообразности», который, коренясь, в свою очередь, в практических наших потребностях, является подлинным стимулом и организатором нашей мысли на всех ступенях развития, начиная с низшей (донаучной) и кончая самыми тонкими и сложными построениями научно-дисциплинированной мысли. Таким образом,

–88–

мышление с этой точки зрения может быть рассматриваемо, как система или иерархия функций одной и той же сочетающей деятельности: функция теоретическая подчинена телеологической, телеологическая – тимологической. Все, следовательно, здесь в конце концов определяется тимологической точкой зрения мыслящего субъекта.

Что такое философия?¹⁴³

Две черты характеризуют новейшее понимание философии: взгляд на нее, во-первых, как на науку чисто теоретическую, во-вторых, как – на науку универсальную. В новейших работах о предмете и задачах философии, – в монографиях Юбервега¹⁴⁴,

Геблера¹⁴⁵, Целлера¹⁴⁶, Баумана¹⁴⁷, Штейнтала¹⁴⁸, Вундта¹⁴⁹, Горвица¹⁵⁰, Ляцаруса¹⁵¹, Авенариуса¹⁵², Паульсена¹⁵³, Рилья¹⁵⁴, Виндельбанда¹⁵⁵ и др., – мы встречаем, с большими или меньшими оттенками, вариацию одной и той же, только что выставленной нами, темы. «Философия есть универсальная наука, систематический свод всех человеческих знаний, всех наук, с целью противодействовать центробежному и атомизирующему влиянию на современную умственную

–89–

жизнь принципа разделения труда»: вот господствующая современная формула понимания и определения философии, если мы отбросим из него все случайное и индивидуальное. Дёринг восстает разом против обоих конститутивных элементов этого определения философии: и против ее понимания как науки чисто теоретической и против ее универсальности.

Современное понимание философии, – рассуждает Деринг, – исходит из того предположения, что наука (а, следовательно, и философия) есть сама себе цель, так что, со стороны цели, есть будто бы лишь *один* род науки. Но, при такой постановке дела, *genus proximum* науки и философии (родовой признак в их определении) оказывается слишком широким. Правда, труженик науки может находить иногда удовлетворение в самом своем теоретическом труде и искренно радуется, когда например, ему удастся подметить «новую форму дождевого червяка». Правда также, что философы как древнего, так и нового времени ставили иногда задачей философии чисто теоретический интерес созерцательной жизни (Анаксагор, особенно Аристотель и др.). Правда, наконец, и то, что не задаваться никакою заранее поставленною практическою целью, при научно-теоретическом изыскании, не только полезно, но и необходимо в интересах методологических, – для достижения возможной объективности. Но все это еще не доказывает, будто теоретическая и в частности философская жизнь духа есть сама себе цель, – вполне ценная сама по себе, без отношения к другим высшим целям, и сама себе довлеющая. Начнем с того, что постановка для науки высшей, практической задачи вполне примирима с объективностью исследования. Далее, что

собственно разумеют когда говорят, что наука есть сама себе цель? Если разумеют самый *процесс* работы, доставляющий удовлетворенность, то ведь это индивидуализм, – тонкая форма эпикурейства, притом сообщающая всей нашей жизни форму одностороннюю и сухую. Если же имеют в виду достигаемый научным трудом *результат*, «торжество духа над природой», тогда, очевидно, наука или понижается на степень средства для других, более возвышенных, удовольствий и для удовлетворения

–90–

более насущных практических потребностей, или накопленные результаты науки, если они не будут выполнять никакой другой цели (если т. е. мы не захотим смотреть на них, как на средства), будут иметь значение просто памятника о силе и виртуозности человеческого ума: но для кого и для чего человечество воздвигает этот памятник?

Столь же несостоятелен, по Дёрингу, и взгляд на философию, как на науку *универсальную*. Во-первых, этот взгляд, хотя он проходит почти чрез всю новую философию (исключение представляет, как увидим, Кант), нельзя, однако, признать единственным: в поздней древности, равно как и в патристической философии, господствовал другой взгляд, по которому философия должна служить практическим задачам, и если вникнуть в историческое положение вопроса, то окажется, что этот последний взгляд и есть собственно вполне правильный, вполне «исторический», – согласный с намерениями и стремлениями всех *истинных* философов, а философия нашего времени должна, конечно, сообразоваться с своим прошлым. Во-вторых, универсалистические притязания современных философов быть знатоками во всех сферах специально-научного знания, чтобы объединять все элементы современной научной мысли, – эти притязания, как показывает действительность, оказываются в большинстве случаев лишь мечтой или просто словами, как это впрочем и быть должно: в самом деле, ведь нельзя же человеку быть обладателем всех и всяческих знаний, – в древности это было еще мыслимо, но теперь, при чрезвычайном расширении науки, это решительно

не по силам одному человеку. Наконец, в-третьих, при указанном (разбираемом) взгляде на философию, как универсальную науку, решительно невозможно, хоть сколько-нибудь точно, отграничить ее сферу от сферы всех других наук. Философия, с этой точки зрения, является каким-то неопределенным и при том излишним «удвоением наук», незаконным «государством в государстве». Но если она хочет быть самостоятельной наукой, «равноправной сестрой» в ряду других наук, «государством с собственной территорией», она должна утвердить свою

–91–

точку опоры в чем-либо вне чистой и однородной сферы знания, – в том, что само по себе значительно и ценно. Этим именно, – справедливо отмечает Деринг, – озабочены ныне не только философы по профессии, но и представители таких течений мысли, которые, примыкая к самым блестящим результатам современного точного знания (естествознанию и филологии), не хотели прежде иметь с философией ничего общего (психофизика и история философии): и они озабочены теперь отграничением своих специальных сфер, а этой цели они могут достигнуть не иначе, как поставив их в связь с практическими и идеальными задачами человеческой истории.

Но как же, в таком случае, следует определить философию? Руководящим моментом определения должно быть, как сказано, понятие *цели философии*, которое одно дает возможность отграничить ее сферу, а цель должна быть ценная сама по себе. Но такую целью может быть лишь высшее благо или счастье человека. Примыкая к Эпикуру, Цицерону и Канту, с одной стороны, и – неокантианцам (Файгингеру) и Лотце, с другой, Дёринг возвышает в определении философии понятие *оценки действительности с точки зрения высшего блага*. Именно, он формулирует это определение таким образом: «философия есть наука о необходимых для человеческой деятельности условиях и границах человеческого счастья». Задача философии с этой точки зрения совершенно реальна и в высшей степени важна. Наше счастье зависит не только от переживаемых и пережитых опытов счастливого состояния (все

равно в какой форме), но и от знания о том, в какой мере, при каких условиях и какими, зависящими от нас средствами, мы можем его достигнуть. А выяснить все это и есть задача философии. Она должна установить такую точку зрения на все существующее, так группировать относящиеся сюда объективно научные сведения о Боге, мире и человеке, чтобы ответы на только что указанные тимологические вопросы были ясны. Твердая установка цели философии дает, далее, возможность точно отграничить сферу ее от сферы других наук и придает всем ее частям характер строгого органического единства: она может брать отовсюду и усвоить

–92–

тебе все элементы, но – не как сырой материал, из которого она должна, хотя бы то и по «собственному плану», возводить своеобразную постройку, а как минеральную смесь, из которой переплав выделяет лишь пригодные для разработки философской «теории счастья» материалы. С этой точки зрения, далее, открывается полная возможность твердо наметить состав философии и установить частные философские дисциплины: основная дисциплина есть *«теория счастья»* (тимология или учение о высшем благе, о ценности жизни и т. д.); теория счастья содержит уже в себе постулат определенной *теории знания*, определяющей необходимую для реализации и достижения счастья меру нашей способности к знанию; далее, следует ряд наук о необходимой, для осуществления счастья, *культуре человеческого духа (этика, педагогика, эстетика)*. Все эти ветви научного знания должны образовать иерархию философских дисциплин с тимологической точки зрения¹⁵⁶.

*Общий взгляд на историю философии с тимологической точки зрения*¹⁵⁷.

Что правильное понятие о философии и ее задачах может быть установлено лишь с тимологической точки зрения, так что основной философской дисциплиной действительно должна быть признана теория счастья или учение о высшем благе, – это, по Дёрингу, косвенно доказывается и тем, что только с этой точки зрения нам может уясниться смысл истории философии. В самом деле, изучая историю философии, мы ясно видим, что

именно тимологический интерес является движущей силой поступательного развития философии. Тимологическая точка зрения всегда дает ключ как для понимания каждой отдельной философской системы в ее целом и в ее отличительном характере, так и для определения ее места и значения в историческом процессе развития философии.

—93—

Лишь с этой точки зрения нам уясняется тайна образования своеобразных продуктов философской мысли и закон смены философских построений. Именно, мы всегда находим, что каково для того или другого философа его высшее благо, каковы его суждения о ценности и смысле как собственного индивидуального так и мирового существования, такова и вся его философия: философские вопросы решаются всегда под углом, который устанавливается тимологической точкой зрения. Изучая с этой точки зрения исторический процесс философии ближе, Дёринг различает в нем два главных периода, из которых каждый оканчивается «тимологическим скептицизмом» (отрицанием возможности достижения счастья): период *античной философии* (обнимает шесть веков до Р. Хр. и свыше пяти по Р. Хр.) и период *философии христианской*. Каждый из этих периодов в свою очередь распадается на меньшие периоды или моменты.

Античная философия, начавшись подготовительной эпохой (600–400 гг. до Р. Хр.) и пережив блестящий период своего расцвета (с 400 г. до половины 2-го ст. до Р. Хр.), быстро прошла затем чрез период разложения и упадка (до 200 г. по Р. Хр.) и закончилась в неоплатонизме отказом от счастья, как призрака и невозможности. Основная тенденция античной *догматической* философии состояла в том, чтобы выяснить возможность и условия *посюстороннего*, земного счастья и, хотя у некоторых мыслителей (особенно, конечно, у Платона) мы находим порывание в мир потусторонний и стремление перенести, по крайней мере, часть надежд на счастье в жизнь будущую, однако общее и господствовавшее стремление все же сводилось к тому, чтобы создать метафизическую субструкцию земного счастья, — истолковать мир так, чтобы человек

надеялся и видел возможность извлечь из него для себя достаточную сумму радостей и удовольствий: добродетель, наука, искусство, наконец, сама религия – все это источники земных благ, делающие настроение жизнерадостным. Только неоплатонизм, подготовленный переходными формами философии (эпикуреизм, пирронизм и отчасти стоицизм) положил конец этим надеждам, объявив их иллюзиями: нет в мире ничего, что бы имело

–94–

цену само по себе, – наслаждение прекрасным, нравственность, аскеза, познание, – все это имеет лишь производную и условную ценность, поскольку подготавливает возврат человека в лоно того первоначала, из которого он произошел путем эманации, и в котором он перестанет существовать, как именно человек, т. е. как субъект возможного удовлетворения, как чувствующее и себя сознающее существо. Таким образом, *ложная метафизика* разрушила конкретное жизнерадостное античное мирозерцание: тимологический догматизм был сменен тимологическим скептицизмом.

Христианская философия переставляет тимологическую точку зрения античной философии, постановка которой оказалась, как обнаружила история, несостоятельной: существует счастье, но не здесь, а «там» – в царстве Божиим, в потустороннем состоянии, при измененных условиях существования, каковое будущее блаженство, впрочем, верующий может предвкушать уже и здесь – надеждою. Теперь метафизические предпосылки объективной возможности счастья (субстанциальность души, личность Божества и т. д.), которые в античной философии являлись лишь спорадически (у Платона, отчасти у стоиков), выступают на первый план и занимают в философии центральное значение: христианская философия, в своей сущности, можно сказать есть не что иное, как *учение об объективной возможности и достижимости блаженства*. Все в ней направлено к этой цели. В ее развитии можно различать три периода: 1) период образования догматов, в который были сформулированы основные метафизические предпосылки учения о спасении; 2) период схоластики, когда эти предпосылки или

догматы сближались и оправдывались положениями античной философии и, наконец, 3) период новой философии (с Декарта), когда догматические предпосылки учения о спасении и о достижимости вечного блаженства стали оправдываться, со стороны своего согласия с естественным разумом, уже не ссылками на античную философию, но результатами новой науки. Этот процесс гармонизации христианской догматики с естественным (научным) познанием проходит шесть различных фазисов. После краткого подготовительного

–95–

периода, философия которого носит на себе характер какой-то хаотической неопределенности (17 ст.), примирительная тенденция эпохи находит свое классическое выражение в *Декарте*, который путем научно-рациональных доказательств выясняет согласие христианской догматики с наукой. Далее (третий фазис), *философия просвещения* (деизм, энциклопедисты, лейбнице-вольфианская философия и философия популярная) развивает, как естественную субструкцию христианской догматики, идею натуральной религии или религии разума, которая была «достоянием всего человечества от начала мира» и которая даже, как выводили некоторые (здесь, – заметим мимоходом, – мысль эпохи уже отклонялась от своего прямого пути), делает излишним самое откровение, хотя и при этом оставляет возможность достижения блаженства и именно в будущей жизни (как учит христианство). Четвертый фазис («морализм»), – он отчасти протекает параллельно с «философией просвещения», – относится и в грубо-утилитарной своей форме (Юм, Гельвеций и др.) и в форме более тонкой, углубленной, облагороженной, идеальной (Кант, Фридрих Великий и позднее Фихте) одинаково отрицательно к натуральной религии «философов просвещения». Сходясь между собой в этом отношении, представители этого фазиса сходились также и в том, что видели высшее благо в нравственности, а ее считали, при известных условиях, осуществимой и следовательно счастье достижимым, – здесь ли то или в проблематичном «там». Основная тенденция этого фазиса состоит в том, чтобы дать

такую постановку тимологической проблемы, при которой бы «мораль оказалась способной пережить теологию» и сама по себе служит достаточным основанием и выполнимым условием счастья, хотя эта тенденция и не проведена последовательно. Пятый фазис (философия панлогизма – Шеллинг и Гегель) возвышает в ряду объективных условий достижимости счастья *разумность мирового устройства*, обеспечивающую возможность удовлетворения всех наших разумных и истинных потребностей, а чрез то и счастья. Наконец, – шестой и последний фазис, – немецкий материализм и шопенгауерогартмановский пессимизм выступают как «констатирование и декларация» реши-

–96–

тельной недействительности всех указанных историй и других возможных условий достижимости счастья, – особенно же как отрицание последней позиции христианской философии, учения о разумности мира и мирового устройства. Таким образом, и в результате развития христианской философии, точно так же как в конце философии античной, получился тимологический скептицизм (пессимизм), – отрицание возможности счастья.

Вникая в причины этого явления, мы можем объяснить его не иначе как тем, что тимологическая точка зрения доселе не была признана и признана в своем верховном руководящем значении в философии: хотя она повсюду вплетается в историко-философский процесс, как один из его соопределяющих факторов, однако она часто доселе играла значение не руководящее и направляющее, но служебное и подчиненное, – сама *определялась* (и в большинстве случаев односторонне и ложно) теоретическими конструкциями, вместо того, чтобы *определять* их, – их направление и характер. Вывод отсюда понятен: прежде всего в философии необходимо определить *по указанию фактов и потребностей общечеловеческой природы* высшее благо; затем с этой точки зрения определить задачи и направление философии и перестроить прежнюю (ложную) теорию знания и метафизику в том направлении, чтобы *мировое целое являлось*

благоприятной средой для осуществления нашего истинного счастья, постулат которого мы носим в себе, – чтобы, говоря технически, мир был понят и истолкован, как объективная возможность нашего счастья. Конечно, при этой перестройке прежнего здания, по новому плану и для других целей, без ломки и может быть очень значительной дело не обойдется. Но что делать? Того требуют назревшие новые потребности и неудовлетворенность прошлыми философскими построениями...

** * **

Когда, на заре Христианства, к языческому храму впервые прикоснулся разрушительный молот, представителям античного мира показалось, будто вместе с разрушением

–97–

их храмов, от жизни отлетает весь идеализм, исчезает всякое серьезное содержание, весь смысл и вся ценность. Подобное впечатление, вероятно и по-видимому, испытывают и ныне представители и почитатели философии «конструктивного идеализма»; им кажется, будто вместе с их категориями, формулами и схемами (которые разрушаются современным *релятивизмом*) из мира исчезает все, что давало ему устойчивость, и мир рассыпается или свивается в ничто, о чем ничего нельзя и мыслить. Но как в то время, взамен вытесненных из сердца человеческого ложных божеств, в него вселилось и стало обитать в нем Божество истинное, а на месте разрушенных языческих храмов стали воздвигаться храмы для служения единому Источнику истинного разума и чистой радости и довольства: так и во всей истории человечества наступают эпохи, когда, на место вытесняемых из сознания призраков истины, вступают более точные, жизненные и полномысленные ее отображения. Не должны ли мы думать, на основании указанных нами выше и им подобных явлений, что современная германская мысль (а может быть и мысль всего человечества) стоит накануне одной из таких переходных, обновительных эпох? Есть, кажется, много признаков грядущего обновления германской мысли: философии указывается высокая жизненно-практическая задача; на место отринутых

вековых тиранов мысли, каких то непонятных, роковых «предположений разума», которые налагали на всю его работу печать мертвенности и механизма¹⁵⁸, ставится мысль живая и сво-

—98—

бодная, руководимая насущными целями; в сердце природы вносится жизнь; за внешним мировым механизмом и царством форм прозревают свободную творческую мощь верховного Блага и Разума и т. д. Не свидетельствует ли все это о том, что «философия будущего» в Германии, оставив пустое и бесплодное логизирование, которым она так часто и так много грешила доселе, пойдет, наконец, в том плодотворном направлении, в котором она явится, говоря словами Канта, «учителем идеала», источником жизненной мудрости, «законодателем человеческого разума», так как станет заботиться лишь о том, что «необходимо интересуется каждого»? ¹⁵⁹.

То обстоятельство, что зародыши этой новой философии будущего пока еще не обильны, выступают неопределенно и иногда при самом своем зарождении принимают уродливую форму¹⁶⁰, это обстоятельство показывает, что новое влияние, хотя и пробудилось к жизни, но еще не сознает и как бы не узнает себя в своих разрозненных частичных обнаружениях; что представители этого нового

—99—

движения мысли еще не прочувствовали потребность во взаимном согласии и в объединении своих разрозненных сил в виду общей цели и общего дела. А при таком условии мы не скоро, конечно, дождемся торжества нового направления мысли. Это ясно чувствуют и сами его представители: «тьма древности, зловредное превознесение ею логоса, — говорит наиболее выдающийся из них, — еще широко лежит над нами и мешает нам заметить и в реальном и в идеальном то, чем оба они больше всякого разума»¹⁶¹ и, вероятно, пройдет еще не мало времени, пока «логосу» будет указано лишь *подчиненное* значение. Все это так. Но когда дело идет о коренной перемене в направлении мысли или жизни, тогда вопрос о том, рано или

поздно будет достигнута намечаемая цель, много или мало пройдет времени до тех пор, пока новые идеи возобладают над старым сознанием и утвердятся в нем, – этот вопрос, конечно, значит уже не много.

Кто признает ограниченность человеческого разума, тот, конечно, не смущается тем, что человечество идет к истине медленно и часто путями окольными: ему не дано обнимать своим умом истину всю и разом и оно, по необходимости, должно овладевать ею лишь постепенно и с разных сторон. Но кто, с другой стороны, верит в телеологический смысл истории и в промыслительное руководство ею к высшим целям тот не может не признать, что народы, каждый в свое время, должны покидать неверные и избитые пути мысли, чтобы постепенно выбираться на путь истинный, на котором бы они могли сойтись в единодушном служении Единой Истине.

А. Введенский

Шостьин А.П. Личность в иезуитизме: По поводу выхода графа Гёнсбреха [=P. Honsbroech] из ордена иезуитов // Богословский вестник 1894. Т. 1. № 1. С. 100–108 (1 пагин.) (Начало)

–100–

В истекшем году в католическом мире случилось довольно редкостное событие: из иезуитского ордена формально вышел один из ревностнейших членов его, пробывший в нём 13 лет и в своё время немало написавший в защиту ордена против разных нареканий. Это именно граф П. Гёнсбрех. Решившись на такой смелый шаг, он счёл долгом объяснить свой поступок и с этою целью напечатал брошюру, под заглавием: «Мой выход из иезуитского ордена»¹⁶². В ней он и изъясняет те основания, какие побудили его расстаться с иезуитством.

Читатель напрасно стал бы ожидать от этой брошюры скандального разоблачения тех тёмных сторон иезуитства, о которых всего более привыкли говорить у нас и которые указываются обыкновенно в пресловутой морали ордена. Об этом в брошюре почти ничего не говорится. Автор даже готов принять эту мораль под свою защиту и мимоходом с решительностью заявляет, что «столь много поносимая всеми мораль Иезуитов образует

–101–

из членов ордена мужей самого безупречного и чистого образа жизни» (стр. 10). Не распространяясь, поэтому, о морали ордена, автор сосредоточивает всё своё внимание на выяснении других сторон иезуитства, о которых обыкновенно очень мало говорят, но которые имеют значение не меньшее, чем самая мораль. Оттого брошюра получает особый интерес, и пройти её молчанием было бы непозволительно.

Не в сомнительной морали ордена Иисусова указывает граф Гёнсбрех причину отпадения своего. Такой причиной послужили для него два других обстоятельства, именно:

1) *Иезуитизм подавляет, даже в известной степени уничтожает самостоятельность, характер,*

индивидуальность каждого отдельного члена (стр. 11).

2) Иезуитизм подавляет, даже в известной степени уничтожает законное чувство национальности, законный патриотизм (стр. 38).

В таких словах Гёнсбрех сам формулирует ту двойственную причину, которая оттолкнула его от иезуитизма и сделала невыносимым для него дальнейшее пребывание в ордене. Всестороннему разъяснению этих-то двух пунктов и посвящена почти вся его брошюра.

В высшей степени поучительно то, что повествует автор по первому пункту на основании собственного опыта, приобретённого в продолжение 13-летней жизни в ордене. Последуем его рассказу.

Заметив предварительно, что каждый человек имеет прирождённое неотъемлемое право на свободное развитие своей духовной индивидуальности и что никакое общество, как бы святы и возвышенны цели его ни были, не может требовать от своих членов отречения от этого естественного права, автор показывает далее, как грубо и беспощадно попирает иезуитизм это самое, Богом дарованное человеку, право.

Духовная индивидуальность человека проявляется, главным образом, в трёх направлениях: в обычной повседневной жизни, в научной деятельности и наконец, в сфере религиозно-аскетического самоусовершенствования; – во всех этих направлениях иезуитизм систематически стремится нивелировать духовную самостоятельность и самостоятельность своих членов,

–102–

неуклонно втискивая всех в один всеобъемлющий шаблон. И такое подавление индивидуальных особенностей в людях оказывается, по словам автора, «тем сильнее и действеннее, чем менее оно заявляет себя в каких-либо насильственных мероприятиях. Это – капля воды, которая выдалбливает камень медленно, но верно; тихо, бесшумно сглаживает она его и отшлифовывает, не нанося повреждения грубыми порывами. Почти незаметно, как бы само собой, указанное давление забирает в руки всякого вступающего в орден; оно захватывает

его целиком, тело и душу, со дня на день, из года в год; оно сопровождает его при всех его действиях и не покидает уже более, пока не dokonчит превращения и не разрушит названной самостоятельности, или – пока сам захваченный, распознав принудительность и незаконность давления, не поспешит освободиться от него навсегда» (стр. 13).

Переходя затем к характеристике *обычной повседневной жизни* иезуитского ордена, автор настойчиво обращает внимание читателей на то обстоятельство, что громадное большинство вступающих в орден является совсем молодыми юношами в возрасте 16–20 лет, и что все они решаются на этот шаг, конечно, из самых благородных побуждений, с полной преданностью делу. Эта молодость и эта восторженность поступающих вновь членов сильно помогают иезуитской нивелировке: – юношеский характер сам по себе уже восприимчив, а восторженная преданность ещё более усиливает эту восприимчивость к сторонним влияниям¹⁶³.

Жизнь в ордене для поступающих в него молодых людей начинается двухлетним периодом *новициата*. В

–103–

этом периоде (равно как и в последующих стадиях иезуитской жизни) самое распределение дневных занятий составлено с таким искусством и в таких мельчайших подробностях, что для самостоятельного развития внешнего и внутреннего человека не оставляется никакого места. «Не только на каждый час, – говорит автор, – но и на каждую четверть часа, даже на более мелкие промежутки времени, новицию в точности предписано, *что* он должен делать. И именно в этих, столь часто повторяющихся и так быстро друг за другом следующих, перерывах деятельности заключается сильнейшее средство к уничтожению самостоятельности. Воля, склонность к какой бы то ни было деятельности, окончательно притупляется. Всякий наперёд уже знает, что то, что он теперь делает, продолжится недолго, по крайней мере – до известного только момента, а может статься, что знак к прекращению этого дела будет подан ещё ранее и придётся обратиться к другому занятию. Таким образом постепенно привыкают без особенных

внутренних затруднений переходить от одного занятия к другому; каждый может быть оторван от дела и вновь к нему приставлен, может быть послан куда-либо и тотчас же возвращён назад; 5 минут здесь, 10 минут там; полчаса в кухне, час в амбаре; сегодня с метлою, завтра с заступом в руке.

Посредством всего этого достигается машинная рутина, лёгкая подвижность и ловкость; но в той же самой мере теряется индивидуальная самостоятельность. Своенравие таким путём, без сомнения, искореняется и приобретает пунктуальное послушание; но вместе с тем воле вообще наносится сильный удар» (стр. 15–16).

«Известный факт, – продолжает далее Гёнсбрех, – что индивидуальность отпечатлевается и на обстановке, в которой человек живёт, и на комнате, в которой он помещается, и на вещах, которыми он пользуется; с другой стороны, самая индивидуальность получает возбуждение и поддержку от своеобразного качества всех этих предметов... И этого союзника индивидуальности иезуиты также сумели побороть.

Иезуитскому novice не только на каждую четверть часа предписано, *что* он должен

–104–

делать, но и *место*, в котором он должен находиться; *род* и *способ*, каким он должен совершить назначенные ему дела, также предуказан ему до мелочей. В продолжение двух лет своего noviciata он несколько раз должен менять комнату, которая служит ему жилищем; и самое место, на котором стоят его письменный пюпитр и кровать, также непостоянно; – иначе ведь это содействовало бы укреплению его индивидуальности.

Всё своеобразное, все характеристические особенности, которые дают отпечаток личности даже во *внешности*, novice должны отбросить. Походка, держание рук, взгляд глаз, наклонение головы, положение и движение всего корпуса определены точными предписаниями.

Буквально ничего не предоставлено свободному самоопределению novice. Хочет он выпить глоток воды, – он должен просить позволения; хочет он употребить в дело клочок

бумаги, книгу, карандаш, – он должен просить позволения» (стр. 16–17).

К той же самой цели, к возможно большему подавлению личной самостоятельности в новичьях, ведёт и учреждение так называемых «ангелов-хранителей» (Schutz-engel). Сущность этого учреждения, – в оригинальном названии которого нельзя не видеть несколько легкомысленного, если не кощунственного, отношения о.о. иезуитов к предметам веры, – заключается в следующем; каждому новичию при начале новичиатства даётся из среды товарищей «ангел-хранитель», для которого он взаимно является таковым же; они обязаны зорко следить друг за другом и ежедневно в определённый час указывать друг другу на проступки, которые они учинили в тот день и которые каждый из них подметил за другим. Сила и действие этого учреждения увеличивается ещё от того, что несколько раз в году, в присутствии наставника новичиев и всех сотоварищей, совершается так называемое «побиение камнями» (lapidatio); т. е.; известный новичий (для каждого приходит своя очередь) должен стать на колена, – и тогда всякий из остальных новичиев может высказывать ему порицание за те внешние погрешности, какие он за ним приметил. И вот слышится с разных сторон: то – NN ходить слишком быстро,

–105–

то – он ходит слишком медленно; то – он слишком часто оглядывается по сторонам, то – он слишком упорно смотрит прямо перед собою; он говорит слишком громко, – слишком тихо, – и т. д. «Конечно, – добавляет автор, – таким способом часто устраняются действительно некрасивые угловатости; но в общем и непрерывном своём действии способ этот является усиленным вытравливанием индивидуальности и её законных обнаружений. После столь часто получаемых указаний и предостережений (к тому же – публичных, прибавим мы) индивидуальность мало-помалу начинает уже бояться выступать наружу; она расстаётся со своей самостоятельностью и своими особенностями, втягивается в одну общую форму» (стр. 17–18).

Преследуя неуклонно шаг за шагом всякое проявление личной самостоятельности в своих новичиях, иезуиты не предоставляют их самим себе даже в часы отдыха и прогулок. «Время ежедневного отдыха, – говорит Гёнсбрех, – юный иезуит не может проводить с кем бы ему хотелось из сотоварищей по ордену, но на каждую неделю ему назначаются совершенно определённые личности и только с этими он может разговаривать. То же самое имеет место и при еженедельных прогулках».

Это и понятно, заметим мы. Позволь иезуитизм своим юным прозелитам в часы досуга сходиться и беседовать кому с кем хочется, – он не мог бы воспрепятствовать возникновению и упрочению среди них дружбы. А разве мирится дружба с системой иезуитизма? Ведь, дружба всегда индивидуальна. (Недаром говорится: «скажи мне, кто твой друг, и я скажу тебе, кто ты»). У друзей всегда найдётся нечто общее для них и особенное от других, до чего другим и дела нет. В узах дружества известных лиц невольно сказывается общность интересов, стремлений, заветных влечений и убеждений, словом – то, что называется сродством душ, – и не только сказывается, но и находит себе поддержку. Как же мог бы допустить всё это иезуитизм, когда он так настойчиво и систематически стремится к полному обезличению своих адептов? Как мог бы он признать сродство некоторых душ, в их обособленности и отличии от прочих, когда в

–106–

нём все души осязательно должны походить друг на друга и потому каждый должен быть одинаково расположенным ко всем и ни к кому в особенности?!

После всяких ежедневных и еженедельных отдыхов и прогулок каждый новичий обязан ещё представить своему наставнику или его заместителю точный отчёт (по большей части даже письменный) обо всём, что происходило и говорилось во время их. Наконец, дважды в году, при возобновлении обетов, начальство собирает так называемый *домашний совет*, состоящий из старейших отцов, живущих в

том же доме, – и в этом совете новиции снова подвергаются подробнейшим допросам.

Впрочем, это последнее, по замечанию автора, равно как и учреждение «ангелов-хранителей», установлено не только для времени новициата, но и на всё время образования молодого иезуита, следовательно – продолжается нередко 12–14 лет (стр. 18–19).

«Всё доселе упомянутое составляет такие предписания и правила, которым обязан подчиниться каждый. Но к этому присоединяется ещё множество советов и руководственных наставлений, которые, конечно, будут не менее действенными, чем и те общеобязательные правила, если только новиции станут следовать им с охотой. Так, например, имеются советы относительно того, как есть и пить, как говорить, ходить или сидеть; есть советы, как раздеваться (перед сном), в каком положении спать и как одеваться; кратко сказать, *весь человек во всех его движениях и внешних приёмах, во время дня и ночи, отливается по известной модели (gemodelt wird)*».

Автор заканчивает свою характеристику обычной ежедневной жизни в иезуитском ордене указанием на знаменитые «правила скромности» (*regulae modestiae*). Содержание этих правил, по его мнению, можно кратко выразить в следующих немногих положениях: «не морщить лба и ещё менее носа (!); не стискивать губ, но и не развешивать их; при разговоре не смотреть собеседнику в глаза, но иметь взор несколько опущенным; руки держать покойно; в выражении лица не обнаруживать сильных душевных движений, но всегда показывать ровную

–107–

весёлость; походка всегда должна быть умеренна; смех не должен быть громким».

«Представьте только себе человека, – заключает автор, – который при разговоре никогда не смотрит вам в глаза; – неестественность будет прямо очевидна» (стр. 19–20).

Справедливость требует здесь добавить, что всем таким правилам молодые иезуиты *должны* следовать, но в действительности это не всегда исполняется. Здоровая натура

молодости нередко возмущается; и как бы ни следил орден за выполнением своих правил и советов, однако ж иезуита, который следовал бы *всем* им и *вполне*, по словам автора, нет и быть не может. «И слава Богу! – восклицает при этом Гёнсбрех, – потому что в противном случае более чем 10.000 живых людей превратилось бы в движущиеся куклы».

Не смеем спорить с автором по поводу этой его оговорки, что не найдётся ни одного иезуита, который вполне следовал бы *всем* правилам и предписаниям ордена. Ему, пробывшему в иезуитском ордене 13 лет, это, конечно, лучше известно по собственному опыту и непосредственному наблюдению, нежели нам, знающим жизнь ордена лишь по книжкам. Но позволим себе здесь обратить внимание читателей на следующее обстоятельство. Сам же автор наш подчеркнул выше юный впечатлительный возраст и восторженное настроение поступающих вновь прозелитов ордена; а в другом месте брошюры (стр. 17) он прекрасно разъясняет, как эти восторженные юноши, мечтающие найти в иезуитстве истинных последователей Иисуса, осуществляющих идеал христианской жизни, заботятся о самом добросовестном выполнении всего им предписанного, какой, подвиг внутренней борьбы и преодоления своей природы приемлют они на себя из благородного стремления угодить этим Богу и достигнуть истинно христианского совершенства. Если примем всё это во внимание и если добавим к этому, что описанная борьба с собственной природой, которой с таким увлечением отдаются юные иезуиты, не ограничивается внутренней только собственно-нравственной сферой и не есть борьба только

–108–

против греха и порочных склонностей, но захватывает решительно *всего* человека, даже с самыми невинными и безгрешными влечениями его природы, даже с его внешними приёмами и манерами, то мы поймём тогда с ясностью, какой беспощадной и всеобщей ломке подвергается в иезуитизме личность человеческая. «Может быть, – скажем мы тогда, – действительно, не найдётся ни одного иезуита, который следовал бы в точности *всем* предписаниям ордена и из живого

человека превратился бы в движущуюся куклу; но столь же несомненным должно быть и то, что во всём иезуитском ордене не найдётся также ни одного человека, который остался бы живой, целостной, самостоятельной, верной своим природным задаткам, *личностью*».

(Окончание будет)

А. Шостьин

Попов И.В. Магистерский диспут: [Наумов Д. Г. Митрополит Филарет (Дроздов) как канонист. М. 1893] // Богословский вестник 1894. Т. 1. № 1. С. 109–120 (1-я пагин.)

–109–

Новый 1893/1894 год в нашей Академии начался магистерским коллоквиумом, состоявшимся 10-го сентября в присутствии профессоров и студентов. В качестве диспутанта выступил Дмитрий Григорьевич Наумов, представивший на соискание степени магистра диссертацию «Митрополит Филарет, как канонист». После молитвы секретарем Академии было прочтено curriculum vitae магистранта.

Диспутант – Дм. Григ. Наумов – сын дьякона села Покровского Ярославской губернии, Любимского уезда. Первоначальное образование получил в Ярославской духовной Семинарии, по окончании курса в которой в 1886 году был послан семинарским начальством на казенный счет в Московскую Академию для продолжения высшего богословского образования. Здесь он окончил курс учения в 1890 году со степенью кандидата и правом на получение степени магистра без новых устных испытаний. 1891 г. 29 августа приказом г. Обер-Прокурора св. Синода был определен на должность преподавателя греческого языка в Бирючевское духовное училище, где состоит и по настоящее время.

Из литературных произведений Дмитрия Григорьевича, кроме подлежащей защите диссертации, известны следующие статьи: 1) Теократические и Иерократические воззрения Владимира Соловьева и Ф. Достоевского перед судом канонического права Православной церкви и 2) Правда и милость, как юридические принципы по воззрениям и практике Московского митрополита Филарета. Обе статьи напечатаны в журнале «Чтения в Обществе любителей

–110–

Духовного Просвещения», – первая в 1891 г., а вторая в настоящем 1898 году.

По прочтении этих кратких биографических сведений о диспутанте, этот последний занял кафедру и произнес речь, в которой выяснил, что он не считал себя в праве входить в своей диссертации в какие бы то ни было историко-критические изыскания по поводу канонических воззрений м. Филарета. Этому препятствовало с одной стороны глубокое уважение, которым он проникнут к памяти великого святителя, с другой стороны сознание, что верную критическую оценку воззрений м. Филарета может дать лишь равносильный ему талант. Его целью было дать систематическое изложение канонических воззрений м. Филарета, и он добросовестно трудился над осуществлением этой задачи. *Quod potui – feci, faciant meliora potentes* – такими словами заключил диспутант свою речь. Непосредственно после этого начались прения.

Первым оппонентом выступил экстраординарный профессор по кафедре Гомилетики В. Ф. Кипарисов. Он выставил сначала общее положение, в связи с которым стояли его дальнейшие возражения. Основной ошибкой магистранта оппонент объявил неудобную постановку самого исследования, которая с логической необходимостью привела его автора к другим менее важным промахам и недочетам. Сущность этой коренной ошибки заключается в том, что автор защищаемой диссертации поставил своею целью лишь простую систематизацию канонических воззрений митрополита Филарета, отклонив от себя обязанность и даже право критического отношения к систематизируемому им материалу и его сопоставления с ранними трудами ученых исследователей в области канонического права. Вследствие этого труд диспутанта много потерял в своей научной ценности. В сочинении диспутанта настолько мало критического элемента, что порою в него переносятся даже опечатки, встречающиеся в издании филаретовских материалов архиепископа Саввы. Оппонент не признал возможным согласиться с мнением диспутанта, выраженным им в своей речи, будто критическому отношению к воззрениям знаменитого московского иерарха может мешать чувство глубокого уважения

–111–

к этому великому уму, который может быть по достоинству оценен лишь равносильным ему талантом. В критическом отношении к воззрениям покойного святителя нельзя усматривать, по мнению оппонента, неуважения к его памяти, во-первых, потому, что критика не всегда есть только порицание или пренебрежительная оценка, но также и главным образом сопоставление известных положений с соответствующими положениями как других ученых канонистов, так и с утверждениями самого автора, высказанными по другим поводам, но имеющими отношение к данному положению. Во-вторых, нельзя почтить память великого святителя усвоением тех мнений, с которыми нельзя согласиться. И у отцов церкви встречаются мнения, которых мы не разделяем.

Отсутствие историко-критического отношения к материалу прежде всего, по мнению оппонента, неудобно отражается на самой систематизации его. Автор защищаемой диссертации опускает иногда такие мысли и соображения митрополита Филарета, которые имеют несомненное и ближайшее отношение к каноническому праву. Сюда относится вопрос о церковных наказаниях, опущенный диспутантом в своей диссертации, но нашедший свое разрешение в сочинениях м. Филарета. Именно, инструкция благочинным разрешает священникам пользоваться поклонами, как средством исправительного церковного наказания. Пастырская практика вполне усвоила это разрешение и пользуется им в больших размерах, чем это можно было бы пожелать. М. Филарет отрицательно относился к этому исправительному средству, считая неудобным сближать представление о чистом и свободном молитвенном порыве с представлением о наказании, которое всегда и у всякого вызывает неприятное чувство. Этой мысли м. Филарета нужно бы было дать место в диссертации тем более, что один из новейших канонистов, выставив такие же соображения против применения земных поклонов в качестве церковного наказания, кичился этим, как важным и новым открытием.

В ответ на это возражение диспутант объяснил, что он был вынужден опустить вопрос о церковных наказаниях особенностями плана своего сочинения. Ни в один

из его отделов он не мог поместить этого вопроса, а полной главы, посвященной вопросу о церковном наказании, не могло получиться, потому что м. Филарет мало говорит об этом предмете.

Вследствие недостатка критического отношения, продолжал оппонент, воззрения м. Филарета в диссертации диспутанта передаются иногда неточно или не находят надлежащего выяснения, а это может подвергать самого святителя различного рода упрекам. Например, диспутант в своей диссертации утверждает, что м. Филарет на основании 6-го правила Лаодикийского собора допускает участие католиков и протестантов в православном богослужении, придавая, таким образом, словам Филарета категорическую форму, тогда как последний говорит лишь то, что в этом правиле можно находить основание для допущения инославных христиан к православному богослужению. Таким образом, Филарет выражается крайне осторожно, в диссертации же автора он принимает вид человека, допускающего слишком поспешные и опрометчивые суждения, так как утвердительному решению вопроса о допущении инославных христиан может благоприятствовать лишь русский перевод этого правила, а не его греческий текст и не толкования на него древних писателей. Употребленное здесь выражение *ἐπιμένειν τῇ ἀρέσσει* не значит непременно коснеть, потому что в этом случае пришлось бы, пожалуй, и выражение *ἐπιμένειν τῇ πίστει* переводить: упорствовать, коснеть в вере. Другой пример. Филарет высказался по поводу отобрания Иргизских раскольничьих монастырей о такого рода конфискации, как о явлении, с канонической точки зрения совершенно законном, ссылаясь на то, что Феодосий Великий отнял у ариан один из их храмов и обратил его в православную церковь, а этот поступок императора был одобрен тогдашним Константинопольским патриархом Григорием Богословом. Но читатель, знакомый с сочинениями Григория Богослова, мог бы упрекнуть Филарета в том, что он односторонне пользуется творениями этого св. отца, потому что Григорий Богослов в других случаях ставил себе в

заслугу именно то обстоятельство, что он не употреблял насилия против ариан, хотя имел

–113–

к тому полную возможность, ибо император все готов был сделать для пользы и торжества православной церкви. Григорий Богослов не хотел пользоваться своим влиянием даже вопреки недовольству и порицанию со стороны многих православных (Твор. Гр. Бог. I, 211; III, 167:177; IV, 46). Автор диссертации должен бы был показать, прав ли Филарет, игнорируя эти слова Григория Богослова и опираясь на факт отобрания арианского храма, случившийся при нем.

На это диспутант ответил, что у Григория Богослова, в сущности, нет противоречия. Отобранный у ариан храм прежде принадлежал православным, потом был отнят у них этими еретиками, так что Феодосий Великий только возвратил его прежним владельцам.

Заметив диспутанту, что данное им совершенно верное примирение видимого противоречия, о котором идет речь, и следовало бы внести в диссертацию, оппонент присоединил к указанным им фактам еще один. При отсутствии критической оценки канонических положений Филарета, этот последний может показаться даже человеком мало сведущим. Например, он высказывается против второго брака причетников, тогда как Вальсамон вторые браки причетников то признает законными, то отрицает их законность. Если в диссертации не указано, почему м. Филарет исключительно следует одному из мнений Вальсамона, то читатель легко может прийти к заключению, что м. Филарет был недостаточно знаком с суждениями Вальсамона по этому вопросу.

Диспутант ответил, что в данном случае м. Филарет прав, но что он (автор) в своей книге не коснулся этого вопроса, чтобы не разбрасываться и не нарушить систематического течения мыслей.

Отсутствие критической оценки канонических воззрений Филарета не удобно, по мнению оппонента, не потому только, что иногда может выставлять самого Филарета в ложном свете, но и потому, что и у м. Филарета были мнения, с которыми

нельзя согласиться. Так, например, м. Филарет защищал право монастырей владеть крепостными крестьянами, находя это право полезным и облегчающим монастырям труд религиозно-нравственного воз-

–114–

действия на крестьян. Но если допустить право пастырей пользоваться подобными средствами нравственного воздействия, то можно зайти слишком далеко. Да и сам м. Филарет, по-видимому, противоречит себе, когда высказывается против налога на крестьян для обеспечения духовенства жалованьем. «Обеспечить духовенство налогом на народ, говорит м. Филарет, значило бы наложить на народ мертвое, неприятно ощущаемое иго, а духовенству дать такое право, которое, не быв близко связано с его обязанностями, но побуждало бы его к исполнению сей обязанности». Но, продолжает оппонент, нельзя не задаться таким вопросом: а разве владение крестьянами монастырей доставляло для крестьян приятно ощущаемое иго? И разве это право было связано с обязанностями монастырей по отношению к народу?

Другой существенный недостаток диссертации, по мнению оппонента, состоит в том, что ее автор пользовался не всеми сочинениями Филарета. Так, например, он не изучил всех его писем, проповедей и других сочинений. Вследствие этого диспутант опустил в своей книге много весьма важных пунктов. Например, он не касается воззрений Филарета по вопросу о праве епископов неограниченно и произвольно переводить священников с одного места на другое, потому что не знаком с отрывком письма м. Филарета, помещенном в биографии Антония, еп. Смоленского, а потом архиепископа Казанского.

Вследствие того, что автор не изучал проповедей м. Филарета, в диссертации слабо выяснено, как смотрел изучаемый им канонист на сущность церковного обычая и неизменяемость церковных канонов. В проповедях Филарет сильнее выражает ту мысль, что право на существование церковный обычай получает не в силу одной только нравственной пользы, но главным образом в силу ясности и твердости тех основ, который он имеет в Св. Писании и

Предании. В диссертации эта мысль выражена слабее. По той же причине в диссертации не выяснено, каким критерием пользовался м. Филарет для суждения об изменяемости или неизменяемости церковных канонов. Вследствие этого получается

–115–

видимость, будто он не всегда оставался в согласии с ними. Он высказывается, например, против покупки членами причтов акций московско-ярославской ж. д., подводя это под 44 апостольское правило и 17 правило 1 вселенского собора, запрещающее рост. Но он не считает непозволительным приобретение духовенством банковых билетов, хотя с точки зрения канонов последнее нужно признать более предосудительным, чем первое, потому что банковые билеты дают свою прибыль с *роста*, а прибыль, приносимая акциями, основывается единственно на *работе дороги*. Это противоречие м. Филарета, по мнению оппонента, магистрант должен был разъяснить в своей книге.

Далее оппонент высказал уверенность, что автор мог бы уловить критерий, которым пользовался м. Филарет при суждениях об изменяемости или неизменяемости канонов, если бы был знаком с критикой, которую он направляет против мнения преосвящ. Иоанна Смоленского о неизменной обязательности апостольских правил. Здесь вопреки епископу Иоанну Филарет говорит: «есть предания неизменные и есть *подробности и частности преданий*, по требованию обстоятельств, подлежащие изменению, впрочем церковною властью, а не произволом». Каким образом на основании этих слов можно судить об изменяемости отдельных канонов, оппонент пояснил примером. 14 апостольское правило запрещает членам клира отдавать свои деньги в рост, потому что это ведет к утеснению бедного и противоречит христианской заповеди любви к ближнему. Это – неизменяемая часть приведенного канона. Но когда деньги стали занимать богатые, то явилась возможность пользоваться процентами, не нарушая заповеди любви к ближнему. Отсюда дозволенность приобретения банковых билетов для членов клира.

На это возражение диспутант ответил, что критерий, которым пользовался м. Филарет в суждениях об изменяемости канонов, у него указан, хотя и несколько иной. Проследить же применение этого критерия в частностях и подробностях он не мог, потому что это завело бы его слишком далеко.

—116—

Наконец, оппонент указал и еще один важный пробел в диссертации магистранта. Не раскрыто в ней с надлежащею ясностью и подробностью мнение м. Филарета по вопросу о веротерпимости. В диссертации сказано только, что Филарет допускал снисходительное отношение к сектам, не угрожающим опасностью общественной нравственности и государству. Но под это положение можно подвести многие из старообрядческих сект, однако м. Филарет не руководствовался по отношению к ним принципами полной веротерпимости.

Кроме указанных, магистрант давал на все возражения еще беглые и краткие ответы, вполне разъясняющие сущность дела, но не вошедшие в это описание именно вследствие своей краткости.

Вторым возражал диспутанту Н.А. Заозерский, доцент по кафедре Канонического права.

Ваша небольшая книжка, так начал оппонент, обращаясь к магистранту, представляет собою исключительное явление среди диссертаций, появившихся в последнее время. Обыкновенно диссертация, написанная на соискание степени магистра Богословия, бывает книгой очень большой по объему. С именем магистерской диссертации мы привыкли уже соединять представление об ученой работе, которая требует от автора большой затраты сил не только для систематизации, сопоставления и критической оценки ученого материала, но также и для собирания этого материала. Исследователю приходится быть до некоторой степени чернорабочим: самому готовить и очищать тот материал, который должен пойти потом на постройку здания. Вы при составлении своей диссертации находились в более счастливых условиях. Вы были в положении архитектора, который имеет для исполнения предварительных работ чернорабочих. И этим чернорабочим,

трудами которого Вы воспользовались, был никто иной, как м. Филарет. Он собрал огромную массу канонического материала – Вам оставалось воспользоваться им и систематизировать его. Вы воспользовались им, привели его в порядок и во многих случаях выполнили свою работу замечательно удачно. При той огромной массе сырого материала, которая была у Вас под руками, Вы

–117–

могли бы написать огромную книгу, которая далеко оставила бы за собою в отношении объема те диссертации, о которых я уже упоминал. Вместо одной фразы Вы могли бы выписывать целое письмо, вместо двух-трех слов, Вы могли бы брать несколько периодов. Но Вы не злоупотребляли этой возможностью. У Вас положительно есть талант, составлявший некогда отличительную черту мышления и стиля Филарета, – талант уловить сущность мысли, развиваемой на протяжении нескольких страниц, и передать ее в форме чрезвычайно сжатой, но точной и выразительной. Вы представили в полном смысле слова экстракт воззрений м. Филарета, как канониста. Вообще с формальной стороны Ваша работа настолько безукоризненна, что сам м. Филарет с трудом мог бы найти в ней пробелы. Однако я решаюсь принять на себя роль поверенного м. Филарета и попытаюсь указать некоторые формальные недочеты, которыми страдает и Ваша диссертация.

Далее оппонент указал несколько противоречий, встреченных им в диссертации. На стр. 3 магистрант говорит, что м. Филарет был канонист-практик. Это мнение диспутанта, пожалуй, подтверждается тем, что от изучаемого им автора не осталось кодекса, в котором бы были изложены в систематическом порядке церковные правила и снабжены комментариями. Филарет не оставил ничего подобного тому, что оставил Вальсамон или даже Иоанн, еп. Смоленский, поэтому ни один ученый канонист не пользуется трудами Филарета. Но если справедливо, что м. Филарет был практиком, тогда неудобно называть его в заглавии канонистом. Заглавие нужно было бы формулировать таким образом, чтобы оно не вызывало с первого же раза представление о канонисте теоретике. Кроме

того, трудно даже понять сочетание слов канонист практик. Что такое канонист практик? Это человек без рассуждения исполняющий то, что предписывается канонами церкви. Но м. Филарет вовсе не был таким слепым исполнителем церковных правил, который не пытается их осмыслить и определить объем и способ их применения к современным условиям церковной жизни. М. Филарет был именно канонистом тео-

–118–

ретиком. Быть теоретиком не значит оставить после себя систему канонического права, все равно как быть философом не значит написать непременно философскую систему, общая мысль которой была бы развита во всех деталях, во всех мельчайших подробностях. Иногда по одному письму можно угадать философский ум. Точно также то обстоятельство, что м. Филарет не оставил после себя системы церковного права, ничего еще не говорит против того, что он был теоретиком. Затем оппонент предложил на основании самой диссертации магистранта доказать, что м. Филарет был именно канонистом теоретиком. На 12 стр. автор, по Филарету, излагает задачу и метод науки канонического права, план системы ее; но что может значить определять задачу, метод канонического права, подводить частные постановления под общие принципы, как не разрабатывать теорию канонического права? Мало этого, м. Филарет был теоретиком и в том смысле, что разделял принятую в то время в немецкой науке методологию канонического права. Его разделение канонического права на пять частей, терминология для обозначения этих частей – все это слишком напоминает *Principia juris canonici* G. L. Bohmer. Aufl. 1762:67, 74:79, 85:91, 1802. Gott.

М. Филарет, продолжал оппонент, был теоретиком не только тогда, когда он преподавал каноническое право, но и тогда, когда был епископом. Ему принадлежит проект реформы Св. Синода. По его мысли следовало бы усилить значение первоприсутствующего.

В ответ на все высказанные оппонентом замечания, диспутант раскрыл ту мысль, что, называя м. Филарета канонистом практиком, он имел в виду указать на ту

особенность его канонических трудов, что они предпринимались не в интересах чисто теоретического исследования, а вызывались практическими нуждами церковной жизни того времени. Все канонические воззрения м. Филарета высказаны по поводу практических нужд, но не для того, чтобы удовлетворять запросам ученых теоретиков. Таким образом, диспутант готов был признать себя виновным разве только в неточности выражения, которое

–119–

было понято оппонентом в абсолютном, так сказать, смысле.

Оппонент на это возразил, что он именно и хочет показать, что в диссертации иногда нет строгой точности, и в доказательство этого привел еще один пример. Отдавая должную дань почтения ученым заслугам Филарета, признавая, что иногда он дает толкования канонов, и канонических отношений, которые по своему строго церковному духу, сжатости и точности выражений могут стать классическими и занять почетное место наряду с каноническими воззрениями о церкви, указывая далее пример такого классического толкования в данном м. Филаретом определении отношений церкви к государству, профессор отказался однако всецело согласиться с характеристикой м. Филарета, заключающейся в диссертации диспутанта. Последний утверждает, что характеристической особенностью канонических воззрений м. Филарета служит правильность и самостоятельность. Не соглашаясь с этой характеристикой в ее категорической форме, оппонент привел один пример, доказывающий, что м. Филарет не всегда был самостоятельным и не всегда отличался непогрешимой правильностью. Напр. 6 пр. Гангрского собора запрещает нарушать христианский долг почтения к родителям даже под предлогом благочестия, т.е. и в том случае, если родители впали в ересь. В русской книге правил, изданной под редакцией м. Филарета, этому правилу придан обратный смысл. Оно истолковано в смысле дозволения оставлять родителей на произвол судьбы в случае их уклонения от православия. В этом м. Филарет не прав, но в этой своей ошибке он и не

самостоятелен. Прибавка в книге правил, изменяющая смысл 6 правила Гангрского собора, заимствована м. Филаретом у греческих толкователей Зонары и Вальсамона. Из уважения к памяти святителя оппонент ограничился только одним приведенным примером.

Диспутант ответил, что он не имел возможности проверить весь тот огромный материал, которым он располагал. Оппонент возразил, что и помимо проверки в характеристике диспутанта очевидна утрировка. Приписывая исключительную правильность суждениям м. Фила-

–120–

рета, магистрант тем самым умаляет значение прочих епископов, не согласных с воззрениями московского архипастыря.

Далее оппонент, прочитав следующие слова м. Филарета (Диссертационная работа, стр. 46): «Духовное начальство... и в сем деле человеколюбия обязано осторожно, так сказать, прокрадываться мимо строгости 76 Апостольского правила», высказал сожаление, что автор не воспользовался ими для характеристики м. Филарета. Эта фраза чрезвычайно характеристична. Никто не может перешагнуть за пределы своего века. Филарет при всех своих талантах был сыном своего времени. А его время было веком формальной юстиции и буквы закона. Нынче адвокат критикует самые законы во имя высших принципов, тогда необходимо было действовать на основании буквального смысла закона. Тогда были рабами законов. Положение юристов облегчалось только многочисленностью и противоречием наших законов. Это давало возможность обходить неудобные законы, осторожно «прокрадываясь» между одними и подбирая благоприятные. Если бы магистрант ввел эту черту в свою характеристику, то образ Филарета перестал бы быть каким-то идеалом отвлеченной святости, но получил бы более конкретную, осязательную и человеческую форму.

В заключении оппонент повторил, что он признает в диспутанте решительный талант выбирать в массе материала самое существенное и излагать его в форме сжатой и точной,

талант, столь необходимый для юриста, и посоветовал ему не зарывать этот талант в землю, но продолжать свои работы и именно в области канонического права.

Совет Академии признал защиту диссертации удовлетворительной и определил ходатайствовать перед Св. Синодом об утверждении диспутанта в степени магистра богословия.

14 Сентября, в день воздвижения Креста Господня, состоялся второй коллоквиум. Обсуждалась диссертация свящ. Н.Я. Светлова «Значение Креста в деле Христовом. Опыт изъяснения догмата искупления». Перед началом диспута секретарь Академии по принятому обычаю прочел

(Продолжение следует)

Попов И.В. Магистерский диспут. [Рец. на:] Светлов П. Я., свящ. Значение Креста в деле Христовом: Опыт изъяснения догмата искупления. Киев, 1983 // Богословский вестник 1894. Т. 1. № 1. С. 120–131 (1-я пагин.).

–120–

рета, магистрант тем самым умаляет значение прочих епископов, не согласных с воззрениями московского архипастыря.

Далее оппонент, прочитав следующие слова м. Филарета (Диссертац. стр. 46): «Духовное начальство.... и в сем деле человеколюбия обязано осторожно, так сказать, прокрадываться мимо строгости 76 Апостольского правила», высказал сожаление, что автор не воспользовался ими для характеристики м. Филарета. Эта фраза чрезвычайно характеристична. Никто не может перешагнуть за пределы своего века. Филарет при всех своих талантах был сыном своего времени. А его время было веком формальной юстиции и буквы закона. Нынче адвокат критикует самые законы во имя высших принципов, тогда необходимо было действовать на основании буквального смысла закона. Тогда были рабами законов. Положение юристов облегчалось только многочисленностью и противоречием наших законов. Это давало возможность обходить неудобные законы, осторожно «прокрадываясь» между одними и подбирая благоприятные. Если бы магистрант ввел эту черту в свою характеристику, то образ Филарета перестал бы быть каким-то идеалом отвлеченной святости, но получил бы более конкретную, осязательную и человеческую форму.

В заключение оппонент повторил, что он признает в диспутанте решительный талант выбирать в массе материала самое существенное и излагать его в форме сжатой и точной, талант, столь необходимый для юриста, и посоветовал ему не зарывать этот талант в землю, но продолжать свои работы и именно в области канонического права.

Совет Академии признал защиту диссертации удовлетворительною и определил ходатайствовать перед Св. Синодом об утверждении диспутанта в степени магистра богословия.

14 Сентября, в день воздвижения Креста Господня, состоялся второй коллоквиум. Обсуждалась диссертация свящ. П.Я. Светлова «Значение Креста в деле Христовом. Опыт изъяснения догмата искупления». Пред началом диспута секретарь Академии по принятому обычаю прочел

–121–

следующее curriculum vitae магистранта. Свящ. П.Я. Светлов, сын свящ. с. Святого Озера Рязанской губернии, Егорьевского уезда, первоначальное образование получил в Зарайском Духовном Училище и Рязанской Духовной Семинарии, а затем, по окончании курса в оной, на казенный счет был послан Правлением Семинарии для продолжения образования, по его избранию, в Московскую Духовную Академию (1882 г.), где зачислился на богословское отделение. По окончании курса в Академии в 1886 г. со степенью магистранта, оставлен при оной в звании профессорского стипендиата для приготовления к замещению вакантных кафедр по предмету его преимущественных занятий (по богословским наукам), но, за отсутствием таковой в Академии, по прошению, приказом Г. Обер-Прокурора Св. Синода от 7 Марта 1887 года был назначен преподавателем богословских наук (т.е. Догматического, Нравственного, Основного и Обличительного Богословия) в Тифлисскую Духовную Семинарию, где он и состоял преподавателем сих наук, а также дополнительного предмета Педагогики и дидактики в V–VI кл. с занятиями в образцовой, при Семинарии, церковно-приходской школе впредь до определения его на должность законоучителя Нежинского Историко-Филологического Института кн. Безбородко (бывшего Лицея кн. Безбородко) и гимназии при нем распоряжением Г. Министра Народного Просвещения от 15 Марта 1889 года.

За период времени 1885–1893 гг. им напечатаны следующие труды в виде журнальных статей и отдельными

изданиями:

В Журн. Чтения в Обществе любителей Духовного Просвещения ряд библейско-апологетических очерков по Vigouroux, как: «Египетские казни», «Переход Израильтян через Чермное море», «Манна небесная», «Самсон», «Видение херувимов» (за 1889–1890 гг.). В журнале Православное Обозрение, за пятилетний период сотрудничества, падающего на последние его годы, помещены: «К вопросу о дарвинизме (Библиографич. ст. по нов. книги Н.Я. Данилевского «Дарвинизм»», «Очерки позитивизма», «Современный конфликт, научного разума и простой совести» (По нов. ром. П. Бурже: «Ученик» и др. Альф. Додо:

–122–

«Борьба за существование»), – «Христианство и война», – «К вопросу о законности войны с христианской точки зрения», – «Что будет с землею»? (Эсхатологический опыт)», – «Папская непогрешимость в свете истории (Перевод с английского)», – «О свойствах воли Божией по христианскому учению», – «Два вопроса из истории народа Божия (Очерк по философии Библейской истории)» и др. ст. В журнале Вера и Разум помещены: «Учение Фейербаха о сущности и происхождении религии (1885, стр. 14–15) и «Человек и животное в психическом отношении» изданная и отд. брошюрой (1892, стр. 21 и 23). За сим книги – «Пророческие или вещие сны». Апологетическое исследование в области Библейской Психологии. Киев 1892 г. – и представляемая на соискание ученой степени магистра Богословия «Значение Креста в деле Христовом. Опыт изъяснения догмата искупления». Киев 1893 г.

После речи магистрата начались прения. Первым выступил против диспутата о. ректор Академии.

Прежде чем приступить к возражениям, о. ректор отметил те достоинства, которыми отличается диссертация магистранта, а именно: 1) сочинение содержит в себе основательный разбор и смягчение господствующей в инославных церквах юридической теории искупления, 2) выдержки из сочинений оо. церкви представляют собою не механический набор, составленный из случайно взятых фраз, как это часто можно

встречать в разных богословских сочинениях, но представляют собою стройную систему, которая производит впечатление цельное и законченное. Прочитавши главу, излагающую учение оо. церкви об искуплении, даже самые строгие последователи юридической теории должны признать, что их воззрения сильно отклоняются от воззрений древней церкви и ощутить потребность соглашения господствующих понятий с церковным преданием. 3) В диссертации выдвинуты те стороны догмата искупления, которые отодвинуты на задний план или же и совершенно затемнены в наших учебниках. В последних развивается преимущественно объективная сторона догмата искупления, и совершенно игнорируется вопрос о страдании Иисуса Христа, как примере.

—123—

В диссертации же рельефно выражена логическая связь между страданием и добродетелью. Благодаря этому и субъективная сторона искупления получает надлежащее раскрытие. При этом раскрытие субъективной стороны догмата искупления для автора предстояла опасность впасть в односторонность и оставить без развития объективную сторону догмата. Однако он очень удачно избежал этой опасности.

Указав те светлые стороны диссертации, которые делают ее весьма ценным вкладом в нашу ученую богословскую литературу, о. ректор отметил также некоторые пробелы, уменьшающие ее научную ценность. В качестве недостатка о. ректор указал на то обстоятельство, что учение оо. церкви, хотя и хорошо изложено, но не вполне усвоено магистрантом. Это отчасти показывает самая внешность диссертации: главы, излагающие святоотеческое учение о Кресте Господнем, отчуждены от прочих и имеют такой вид как будто они присоединены после и совершенно механически. Не полное усвоение святоотеческих воззрений по вопросу о Кресте Христовом, особенно ясно видно из того, что диспутант не извлекает из приведенных им же самим свидетельств оо. церкви всего содержания, заключающегося в них. И св. Писание и оо. церкви утверждают, что самая добродетель необходимо есть страдание. Страдание есть смерть одного содержания

личности и развитие нового. Злая воля есть не что иное, как грех, вошедший в привычку, сделавшейся объектом инстинктивных стремлений, которые, не получая удовлетворения, причиняют человеку боль. Для спасения необходимо подавить в себе греховные привычки, не давать им исхода и создать в себе нового человека, новое нравственно-доброе содержание. Но эта борьба со злым содержанием своей воли необходимо есть страдание. Эта мысль постоянно высказывается оо. церкви. Она содержится даже в тех выдержках из их сочинений, которые приведены в диссертации. По мнению о. ректора, магистранту не было бы надобности все значение Креста Христова сводить к понятию жертвы, если бы он обратил внимание на опущенную им мысль. Усвоив ее, он мог бы представить субъективную сторону догмата искупления в терминах весьма осязательных и ясных – спасение есть

–124–

возрождение, возрождение есть страдание, страдание для естественного человека есть предмет отвращения, но когда пострадал Богочеловек, страдания для верующего служат уже не предметом отвращения, а предметом поклонения. Таково значение примера страданий Иисуса Христа. В этом главным образом и состоит *субъективная сторона* догмата искупления.

На это возражение диспутант ответил, что он дал место в своей диссертации и указанной мысли (стр. 395), хотя может быть и не выразил ее так рельефно и это главным образом потому, что он опасался нарушить соразмерность частей своего сочинения. О зависимости страданий и добродетели он говорить, как об одном из моментов сложного целого, называемого покаянием.

О. ректор в ответ на это разъяснение диспутанта возразил, что указанной им мысли нужно было бы дать более ясное развитие потому, что в этом именно пункте правосл. учение особенно отличается от протестантского. Исходя из своего основного принципа о спасающей вере, протестанты не знают того аскетического понимания спасения, которое исповедовали оо. церкви, приведенные автором защищаемой диссертации и главным образом не приведенные – христианские аскеты.

Христианская древность различала два момента в деле восстановления падшей природы человека: первый момент – покаяние и последний – спасение и совершенство, для которого уже и закон не лежит. Между ними лежит путь духовного делания и eo ipso страдания. Здесь то для человека и необходим пример добровольных страданий Богочеловека и духовное общение с Ним через благодатные посредства. Принимая однако во внимание то обстоятельство, что диссертация преследует главным образом апологетические, а не экзегетические цели, оппонент нашел возможными примириться с отмеченным им пробелом.

Переходя к объективной стороне догмата искупления, о. ректор поставил на вид диспутанту, что и здесь он допустил некоторый пробел. Именно в разрешении вопроса, каким образом нам усвоятся заслуги Иисуса Христа, магистрант кроме спасительных страданий опирается на воплощение Сына Божия. Иисус Христос чрез воплощение

–125–

становится представителем человечества. Вследствие этого Богу делаются угодными наши человеческие подвиги и наши страдания в той же мере, в какой Ему угодны страдания Сына Его. Мысль эта конечно верна, но она не полна. Сын Божий не только воплотился и сделался подобными нам человеком, но и пережил Своею сострадательною любовью все наши состояния, скорбел за каждого человека. Во время моления о чаше Христос скорбел о грехах всего мира. Скорбь Христа за нас соединила нас с Ним и эта самая скорбь, становясь предметом нашей надежды и любви, пересоздает нас. По учению Св. Писания и оо. церкви сострадательная любовь может обращать грешника на путь добродетели. Если бы любящая мать из любви к преступному сыну решилась сама перенести за него наказание, к которому он присужден, то этот подвиг самоотверженной любви мог бы смягчить преступную душу ее сына и сделать ее способною к исправлению.

В ответ на это возражение о. ректора, магистрант объяснил, почему он не остановился в своей диссертации на этой мысли. Вопрос, связанный с объективною стороною догмата

искупления, сводится к тому, как возможно перенесение заслуг одного на другого. В разрешении этого вопроса диспутант считал необходимым прибегнуть к идее Богочеловечества Иисуса Христа, потому что так поступали оо. церкви, особенно Ириней и Афанасий Великий. Но этим вопрос не исчерпывается. Догмат искупления нужно рассматривать в связи с догматом грехопадения. Адам есть наш общий родоначальник. Все человечество есть организм, каждый из нас его часть. Принцип солидарности всего человечества делает до некоторой степени понятными переход первородного греха с Адама на всех его потомков. Христос есть родоначальник нового человечества. В силу того же принципа солидарности нам усвояются Его заслуги. Такое объяснение дает Ириней. Его усвоили себе главным образом протестанты, напр. Дорнер. Хотя против этих соображений и могут быть поставлены некоторые из тех возражений, которые делаются против юридич. теории, однако диспутант не счел себя вправе опустить их, потому

–126–

что они встречаются в сочинениях некоторых оо. церкви. Он с своей стороны дополнил только указанное толкование. Именно, он указал, что только с юридической точки зрения несправедливо наказывать одного за другого. Но здесь нет ничего несправедливого для любви. Однако магистрант не мог не признать, что, развивая эту мысль, он более остановился на любви спасаемого человека к Иисусу Христу и упустил из виду любовь Христа к человеку.

Согласившись с тем, что теория автора избегает той пассивности, которая заметна в протестантском понимании догмата, о. ректор отметил важность допущенного автором пробела в методологическом отношении. Если бы автор остановился на мысли о возрождающей грешника силе любви к нему Иисуса Христа, то догмат искупления сделался бы для него гораздо понятнее. При опущении же этой мысли в понимании догмата искупления остаются трудно устранимые неясности. Сам автор чувствует это, когда на стр. 168:298 и 300 своей диссертации, говорить об искуплении, как о тайне недоступной для рассудка и ощутительной лишь для сердца.

Подобные выражения о. ректор признал несоответствующими и характеру диссертации, и по самому существу неверными. Диссертация есть работа ученая. Задача ее состоит в том, чтобы выяснить ее предмет в терминах логического мышления, имеющего общеобязательную силу и объективную значимость. Поэтому, если где, то именно в ученой диссертации, неуместно прибегать к критерию чувства, не отличающемуся ни всеобщностью, ни общеобязательностью. Апелляция к чувству не может быть одобрена и потому, что чувства, как познания нет. Познающая деятельность принадлежит рассудку. Показания же чувства служат только данными, над которыми оперирует рассудок. Он переводит темный язык чувства на язык логических понятий. В ссылке магистранта на чувство оппонент усмотрел отзвук изобретенного Вл. С. Соловьевым термина: мистическая идея, термина, заключающего в себе *contradictio in adjecto*.

Магистрант признал основательность поставленного ему возражения, но при этом выяснил, что в своих словах относительно недоступности догмата искупления для рассудка и его понятности для сердца, он не имел в

–127–

виду дать какой-либо гносеологической теории, а просто воспользовался этой ходячей фразой, как стилистическими приемом с целью затушевать те пробелы в своем опыте изъяснения догмата искупления, которых едва ли можно всецело избежать.

Далее о. ректор перешел к частностям диссертации и указал на то, что в ней слова Св. Писания приводятся иногда не в том смысле, какой имеют они в контекст. Так напр. слова: «и будете едино стадо и Един пастырь» относятся к обращению в христианство язычников, автор же диссертации приводит их в качестве пророчества о соединении в единой вере всех христианских сект. Слова «се человек» понимаются им в смысле «идеальный человек».

Магистрант указал на возможность применения этих слов и к тем мыслям и обстоятельствам, которых касается он, и при

этом сослался на то, что такое понимание, которого держится он, распространено в обществе и искусстве.

Не признавая указанный авторитет достаточным для оправдания отмеченных отступлений от текста, о. ректор присоединил к ним и еще несколько. Так на стр. 306 автор утверждает, что Иисус Христос скорбел, видя всеобщее непонимание Его учения, которого были не чужды даже Его ученики. Но Господь полагался не на людей, но на Бога Отца и не мог не быть уверенным в успехе Своего дела. Затем вопреки автору о. ректор привел несколько текстов из Евангелия, которые показывают, что Иисус Христос не всегда называл Свое иго благим и легким, а иногда изображал его настолько трудным, что оно казалось превышающим человеческие силы и удоисполнимым лишь при помощи Божией.

Указав потом на несколько стилистических недосмотров (напр. «Бог хотел отнять человека у дьявола», «повесить его мало»), которые шокируют своим несколько вульгарным оттенком, о. ректор выразил сожаление, что магистрант, удерживая в своей диссертации ходячее трехчастное деление служения Иисуса Христа – на первосвященническое, пророческое и царское, назвал его обще-

–128–

принятым в церкви после Евсевия Кесарийского, хотя это деление было неизвестно великим оо. церкви.

Диспутант ответил, что трехчастное деление он удержал потому, что нашел некоторые следы его у Евсевия Кесарийского, но что тем не менее он не находит возможным настаивать на названии его общепринятым в церкви.

Наконец, о. ректор отметил еще один недостаток диссертации методологического характера. Он обратил внимание магистранта на то, что в его труде иногда более ясное понятие объясняется менее ясным. Напр., автор диссертации старается приблизить к пониманию догмат искупления при помощи понятия о жертве, которое само по себе очень не ясно и нуждается в определении при помощи других понятий.

Диспутант возразил, что понят о жертве он не мог избежать потому, что им пользуется Ап. Павел.

В таком случае, ответил ему о. ректор, вы должны были бы ввести в свое объяснение и понятие скинии, покоя, стамны, кадильницы и другие литургические термины, которыми пользуется Ап. Павел, но предварительно разъяснить их, а не пользоваться ими в качестве общепринятых. Сверх того, в диссертации недостаточно основательно доказано, что жертва имела значение возмездия.

В заключение своих возражений о. ректор возвратился к тому, с чего он их начал. Он высказал сожаление, что масса разнородных занятий, с которыми связано начало учебного года, не позволила ему употребить на изучение диссертации более времени. Обстоятельства вынуждали его торопиться и вследствие этого он остановился преимущественно на недостатках, так как последние обыкновенно легче подмечаются и скорее бросаются в глаза. Но несомненно диссертация имеет более достоинств, чем недостатков. В этом отношении о. ректор причисляет ее к числу лучших трудов богословско-экзегетического характера, появившихся в последнее время.

Вторым возражал экстра-ординарный профессор по кафедре Догматического Богословия А.Д. Беляев.

Прежде чем приступить к возражениям оппонент

—129—

отметил в качестве главнейшей заслуги автора самостоятельность его воззрений и затем одобрил те сокращения, которые сделаны им в диссертации, в особенности же опущение целого отдела в две главы, посвященного истории религии. В качестве основами для этого оппонент указал на невозможность серьезно и основательно выполнить эту работу, так как для этого требуется специальная подготовка и огромная затрата времени, необходимая для того, чтобы ориентироваться в массе скопившегося в настоящее время сырого материала по истории религии.

Затем оппонент заявил, что в своих возражениях он ограничится указанием мелких недосмотров, которыми по местам страдает диссертация.

В числе этих последних он указал на некоторую небрежность в цитации.

Так напр. в диссертации встречаются цитаты, представляющие смесь русского с латинским (стр. III, 124:125). Имя цитируемого автора (Ириней) пишется по-русски, а затем следует *saput* и цифра, обозначающая главу. Первую цитату необходимо приводить в полной и точной форме, но в диссертации это не всегда соблюдается (стр. VIII, 94:288 и др.) На стр., 8:36, 98 и 99 встречаются и прямо таки неверные цитаты. Иногда автор указывает страницу и не указывает издания (стр. VIII, XXXVI, 98:99). Так цитируется Григорий Богослов. Это неудобно потому, что сочинения Григория Богослова существуют не в одном издании. Ссылаясь на Томазиуса (стр. VIII), автор указывает часть и не указывает отделения его труда. Иногда цитируются тома сочинений оо. церкви, а не указываются названия их сочинений, из которых сделано заимствование, но состав томов в разных изданиях бывает различный. Иногда автор называет только имя автора и не указывает сочинения (стр. 80). На стр. 109 ошибка в знаках препинания может подать повод к недоразумению. Здесь напечатано: Иустину Философу принадлежать «две апологии»: «Речь к Эллинам» и «Увещание к Эллинам».... Можно подумать, что два последних названия носили апологии. На 287 стр. находится неверная цитата из сочин. Цицерона *De natura deorum*. Относительно последнего замечания диспутант выяснил, что,

–130–

ссылаясь на указанное место из соч. Цицерона, он имел в виду не словесное выражение мысли, а общий смысл его. Оппонент указал на аналогичную же неточность на стр. 237 в ссылке на Геродота: но диспутант не признал себя ответственным в этой ошибке на том основании, что неправильная цитата заимствована им у Грау, и источник этот указан.

К числу таких же мелких недосмотров оппонент отнес тот факт, что в диссертации иногда оставляются без перевода немецкие и латинские фразы (стр. 16:82, 84:85, 88:93–95), что

может затруднять читателей, не знакомых с этими языками. Иногда делается неверный перевод напр. на стр. 35 слово Genugthuung переведено словом искупление, а не удовлетворение, Versohnung также словом искупление, тогда как на стр. XXII введения, устанавливая немецкую терминологию касательно догмата искупления, автор переводит слово Genugthuung и Versohnung правильно словами – удовлетворение и примирение.

От недосмотров, касающихся внешности сочинения, оппонент перешел к некоторой неточности в мыслях и выражениях в диссертации. Прежде всего он указал на то, что автор ставит на стр. XXVIII Неандера во главе посредствующей философии, тогда как действительным главою ее служит Шлейермахер. На стр. 39 автор говорить о зле, как о понятии равнозначим греху. Но эти понятия не вполне покрывают друг друга. Грех есть нравственное зло, понятие же зла шире по объему: оно включает в себя и физическое, и нравственное зло. Магистрант утверждает, что грех есть любовь к конечному. Но опять, и даже по его собственному признанию, не всякая любовь к конечному есть грех. Грех есть любовь к конечному, исключаящая любовь к Богу. На стр. 237 неверно объяснен смысл священной проституции, практиковавшейся в культе Мелиты. Характеристика всей католической догматики на стр. XX справедлива только по отношению к ультрамонтанской догматике, а не ко всей католической. На стр. 410 автор употребляет выражение: «закон отменен», тогда как не закон отменен, а отменена осуждающая тяжесть и сила закона, прекратилось рабство человека закону, и облегчено исполнение его благо-

–131–

дателью. На 322 стр. автор высказывает уверенность, что Евреи уверовали бы в Иисуса Христа, если бы Он сошел со креста, но едва ли это справедливо, потому что и это чудо они могли бы признать делом вельзевула. На стр. 221 магистрант утверждает, что Бог действует на человека только со вне, а на 276 говорить, что терзания совести грешника отличаются внешним характером, а раскаяние внутренним. Наконец,

оппонент указал на то, что наименование глав сочинения следовало бы изменить: заглавие 4 гл. «Покайтесь» поставить над третьей, а над четвертой надписать: вера в Евангельское учение, потому что в 4 главе ничего не говорится о покаянии, а в 3-ей говорится. Диссертация включает в себе два отделения. Из них одно названо историко-догматическим, другое оставлено вовсе без названия. Но его удобно было бы назвать догматическим. Недостаток первого отделения, названного историко-догматическим, состоит в том, что материал располагается в нем не в хронологическом порядке, а это не соответствует заглавию.

На все эти указания оппонента диспутант давал соответствующие разъяснения, в некоторых случаях оправдывающие отмеченные недосмотры.

По окончании прений, о. ректор Академии, собрав голоса у членов Совета, объявил, что совет Академии признает защиту удовлетворительной и будет ходатайствовать пред Св. Синодом об утверждении магистранта в степени магистра богословия.

Диспут закончился пением хвалебной песни Кресту Христову.

И. Попов

Казанский П.И. [Рец. на:] Виндельбанд. История древней философии [с приложением статей: а) Виндельбанд. Августин и средние века; б) Фуллье. История схоластики] СПб., / Пер. слушательниц высших женских курсов под ред. А.И. Введенского, 1893 (VIII+380) // Богословский вестник 1894. Т. 1. № 1. С. 132–147 (1-я пагин.).

–132–

Книга Виндельбанда, недавно переведенная на русский язык слушательницами высших женских курсов под редакцией профессора Введенского, появилась в свет еще в 1888 году и была встречена одобрительными отзывами со стороны немецкой критики. Один из немецких рецензентов (Дильс¹⁶⁴) признал книгу Виндельбанда произведением ценным и в научном, и в педагогическом отношении, трудом, чуждым компилятивного характера и заслуживающим внимания по своей самостоятельности и талантливости. Другой из них (Дюмлер¹⁶⁵) книгу Виндельбанда назвал «надежным руководителем (zuverlässiger Führer) для желающих в непродолжительное время ознакомиться как с главными направлениями греческой философии, так и с важнейшими произведениями литературы по этому предмету».

После ближайшего знакомства с содержанием этой книги мы без колебания говорим, что она действительно стоит вышеприведенных лестных отзывов, и с удовольствием приветствуем перевод ее на русский язык. Желая этой книге возможно большего распространения среди русских образованных людей, мы считаем своим долгом войти в более подробное рассмотрение ее особенностей и достоинств.

I. Рассматриваемое нами сочинение Виндельбанда по спра-
–133–

ведливости признано произведением самостоятельным и оригинальным. Оригинальность его обнаруживается в распределении и группировании исторического материала.

Укажем на несколько более крупных фактов в подтверждение этого положения. Виндельбанд заметно отступает от того порядка, в котором обыкновенно излагаются системы греческой философии особенно до сократовского периода. Первою, обращающею на себя внимание, особенностью книги в этом отношении служит то, что в ней В. «в интересах исторической ясности» отделяет *Пифагора* от *пифагорейцев*, деятельность первого от научных теорий, изложенных последними. На том основании, что ни Платон, ни Аристотель ни слова не говорят о философии Пифагора, а только о философии так называемых пифагорейцев, Виндельбанд делает вывод, что «Пифагор сам ничего не писал, но что первое философское сочинение этой школы принадлежало Филолаю, современнику Анаксагора, и даже Сократа и Демокрита» (стр. 24:25), и потому считает Пифагора не философом в собственном смысле, а только «основателем религиозного учения, человеком, который своей нравственно-политической деятельностью много содействовал возбуждению научной жизни Греции и подготовке условий, необходимых для ее возникновения». Вследствие этого о Пифагоре и основанном им союзе Виндельбанд говорит не там, где излагается пифагорейская философия, но во введении к своей истории, где раскрываются им условия возникновения философии в духовной жизни Греции, где указываются люди, содействовавшие развитию в Греках самостоятельности и независимости их умственной деятельности и тем создавало условия, вполне благоприятные для возникновения философской мысли: здесь В. характеризует Пифагора, как нравственно-религиозного *реформатора*, произведшего разностороннее и сильное влияние на культурную жизнь западной Эллады и на развитие науки главным образом благодаря союзу, который «со временем из религиозного превратился в научный вследствие того, что в нем внешним благам придавалось относительно мало цены, а общественная деятельность направлялась на развитие наук и искусств» (27 стр.).

–134–

Перенесши Пифагора из числа философов в разряд нравственно-религиозных реформаторов, Виндельбанд далее не обычным, а своим особым способом распределяет философские системы до сократовского периода. Обыкновенно в историях философии системы ионийцев, элеатов и пифагорейцев рассматриваются особо, как выражения трех одновременно возникших, почти независимых друг от друга направлений философской мысли, или выражения учения трех самостоятельных философских школ. При таком взгляде на них, хотя и не отрицается влияние их одной на другую, хотя допускается некоторое взаимоотношение между ними, более или менее действовавшее на воззрения представителей этих трех направлений; но все же не дается вполне ясного понятия о генетическом развитии греческой философской мысли. Следствием такого недостаточно ясного понимания генетической связи между системами этих трех философских направлений, является разногласие историков относительно того, в каком порядке следует излагать философские системы этого периода. Так мы видим, что одни из историков после изложения учения трех древнейших ионийцев Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена раскрывали философское учение пифагорейцев и затем уже учение элеатов; другие же историки наоборот – после учения трех ионийцев считали за лучшее знакомить с философскими взглядами сначала элеатов, а потом уже пифагорейцев; кроме сейчас указанных нами разностей в распределении исторических фактов, было и есть немало и других комбинаций в группировании философского материала; но все они не давали вполне отчетливого и ясного представления о внутренней связи между философскими системами.

Что касается Виндельбанда, то он отступает от обычных приемов группирования философских систем архаического периода и по-видимому ближе других подходит к верному пониманию генетической связи между философскими системами и действительного хода исторического развития философской мысли в Греции. Особенность его в этом отношении состоит в том, что у него вслед за представителями

милетской натурфилософии выступает *Ксенофан*, а за ним следуют *Гераклит* и *Парменид*.

–135–

Такого порядка Виндельбанд держится потому, что Ксенофана он не относит к числу философов элеатского направления, а признает только непосредственным связующим звеном между милетскими натурфилософами и между представителями двух противоположных метафизических систем – Гераклитом и Парменидом. В религиозно-философском учении Ксенофана Виндельбанд видит непосредственный результат учения первых ионийцев и в то же время ближайшую причину возникновения систем Гераклита и Парменида. Тем, что ионийцы учили об *единой* первооснове всех вещей, Виндельбанд объясняет, почему Ксенофан явился сильным и горячим противником политеизма государственной религии и антропоморфических представлений о богах и стал учить о *единстве* высшего и истинного божества; а тем, что своей *единой* первооснове или божеству Ксенофан приписал не только самобытность, независимость и вечность, но и качественное единство и абсолютную *неизменяемость*, наш историк изъясняет необходимость возникновения вышеупомянутых противоположных философских систем. Как скоро, – резюмируем мысли Виндельбанда относительно этого пункта, – из понятия о божественном первоначале *исчез признак превращаемости*, который у милетских гилозоистов играл такую значительную роль, и вследствие этого «понятие первоначала потеряло способность быть употребляемым на объяснение эмпирического бытия»; то между метафизическим принципом и между множественностью и изменяемостью единичных вещей разверзлась пропасть: стало непонятным, как абсолютно неизменяемая мирооснова может быть способной к безостановочному превращению в единичные вещи. Вот где скрывается источник возникновения философии как Гераклита, так и Парменида. Ввиду невозможности – перекинуть мост чрез эту пропасть, Гераклит и Парменид пошли совершенно различными путями. Первый отказался от учения милетских мыслителей о существовании вещественной первоосновы,

которая, сохраняя неизменными свои существенные свойства, превращается однако ж в разнообразные единичные вещи; напротив пришел к убеждению, что в мире нет ничего постоянного и неизменного, что все

–136–

находится в движении и подвержено постоянному изменению и стал учить, что сущность мира и есть это непрерывное и неустанное движение, продуктами которого и служат все вещества и предметы видимого мира. Второй же, придавая значение понятию бытия, как мысленно необходимому требованию (постулату), поставил своей задачей доказать, что в мире *существует только бытие*, самобытное, постоянное и неизменное, а что всякая множественность и различие, всякое возникновение, бывание и исчезновение, – только обманчивая видимость, неверные названия, «которые смертными даны истинному бытию» (54 стр.).

Затем В. излагает системы *Эмпедокла*, *Анаксагора*, *Левкиппа* и *пифагорейцев*, в которых он видит попытки к примирению указанных выше противоположных философских направлений и к решению вытекающей из них задачи объяснить бывание из бытия. В каждой из этих систем эта задача решается по-своему. *Эмпедокл* решает эту задачу тем, что, допуская вместе с *Парменидом* существование бытия самобытного, вечного и неизменного, он полагает его в четырех основных веществах, которые он называет *корнями всего* и которые впоследствии получили название *стихий*, а явления возникновения и исчезновения предметов объясняет *смешением* и *разделением* этих первичных веществ. Но *Эмпедоклова* попытка кажется неудовлетворительной *Анаксагору*; предположение о существовании только четырех основных веществ или стихий он находит совершенно произвольным и недостаточным для объяснения всех качественных различий, замечаемых в действительных вещах. Поэтому он вечное и неизменное бытие полагает в неисчислимом множестве мельчайших первобытных веществ, из коих каждое от вечности обладает своими неизменными качествами, до бесконечности делимо без утраты этих качеств,

носит название *семени* или *вещи* (σπέρμα, κρῆμα); возникновение же и исчезновение внешних предметов Анаксагор объясняет *соединением* этих первобытных семян и их разделением, а причину качественного различия предметов видимого мира полагает в том, что в состав одного предмета входят по преимуществу первобытные семена одного качества, тогда как

–137–

в других предметах преобладают первобытные семена с иными качествами. – Третью попытку к решению вышеозначенной задачи представляет система *Левкиппа*, основателя атомизма. Вместе с Парменидом он признает бытие не возникающее, не уничтожающееся и качественно неизменное; но вопреки Пармениду и Анаксагору признает существование пустого пространства, чтоб получить возможность объяснения множественности и подвижности сущего: вечное и неизменное бытие посредством внедрения в него пустого пространства разделяется на бесчисленное множество малейших неделимых тел, которые благодаря присущей им силе совершают разнообразнейшие движения в пустом пространстве; благодаря этим движениям атомы встречаясь соединяются между собой и полагают начало возникновению разнообразных предметов вселенной. Впрочем, допустив сейчас указанные отступления от учения Парменида, необходимые для объяснения бывания, Левкипп в остальном старается остаться верным Пармениду. Поэтому атомы, на которые раздробилось вечное и неизменное бытие, Левкипп считает безначальными, непреходящими, неизменяемыми и качественно однородными между собой и отличающимися друг от друга только по фигуре, величине и движению, так что «если бы они не были разделены пустым пространством, то образовали бы абсолютное лишенное качества Единое (ἓν) Парменида». Таким образом «в воззрении атомистов, говорит В. можно видеть полнейший синтез мысли Гераклита и элейцев: все однородные элементы бытия мыслятся неизменяемыми, но находящимися сами по себе в движении (78 стр.). – Наконец четвертую попытку к решению гераклито-элейской проблемы В.

видит в учении *пифагорейцев*. Арифметические, геометрические и астрономические исследования пифагорейцев привели их мало-помалу к мысли о реальном значении числовых отношений в различных областях вселенной. Их исследования показали им, что числа имеют регулирующее и упорядочивающее значение не только в общих отношениях пространственных фигур, но и в таких явлениях телесного мира, которыми они по преимуществу занимались. Их теоретические исследования о музыке показали им, что музыкальное благо-

–138–

звучие зависит от простых числовых отношений длины струн, и их значительное знакомство с астрономией привело их к мнению, что гармония, замечаемая в движении небесных светил, зависит от порядка, сообразно с которым различные сферы вселенной вращаются около центра на точно высчитанных и определенных расстояниях. Все это подало им повод думать, что постоянное и неизменное бытие, которого искала философия, находится *в числах*; им казалось, что числа и числовые отношения обладают вечностью, неизменностью и даже неподвижностью и удобно могут быть поставлены на место абстрактного бытия элейцев, как принцип, столь же пригодный для объяснения мира, – тем более, что и сам Гераклит, учивший, что в мире нет ничего постоянного и неизменного, а все находится в постоянном движении и изменении, утверждал, что это вечное движение совершается в определенных, всегда повторяющихся формах и потому могущих подлежать числовым определениям и выкладкам. Отсюда у них явилось положение: «все есть число» или иными словами: числа суть определяющая сущность всех вещей. «А чтобы вместе с тем вывести из числовых отношений разнообразие и изменимость единичных вещей, пифагорейцы придали основной противоположности, найденной ими в теории чисел, метафизическое значение: они объявили, что четное и нечетное в некоторых отношениях тождественно с ограниченным и неограниченным. И как все числа составлены из чета и нечета, так и все вещи соединяют в себе противоположные определения, и именно – прежде всего

определения ограниченного и неограниченного. С этой основной мыслью Гераклита соединяется затем и вывод из нее, что каждая вещь есть примирение противоположностей, что она – «гармония» (82 стр.).

Укажем еще на одну особенность книги В., как на свидетельство о самостоятельности взгляда ее автора. Вопреки другим историкам он Левкиппа отделяет от Демокрита и о том и другом говорит особо. Считая Левкиппа современником Эмпедокла и Анаксагора, В. видит в нем основателя атомистической философии и потому учение его, как мы знаем, рассматривает сейчас

–139–

же после учения Эмпедокла и Анаксагора в качестве попытки к примирению взглядов Парменида и Гераклита. Демокрита же относя ко временам Сократа и Платона, считает его завершителем атомистической философии; на систему Демокрита он смотрит как на явление, возможное только после деятельности софистов и Сократа, и на ряду с системой Платона учение Демокрита считает ближайшей ступенью и необходимой подготовкой к всеобъемлющему синтезу Аристотеля. Вследствие такого взгляда на Демокрита В. ставит его систему в параллель с системой Платона, видит в той и другой выражение «самых крайних противоположностей греческого мышления» и потому излагает обе эти системы в одной главе под заглавием: *Материализм и идеализм. Демокрит и Платон*. Называя системы Демокрита, Платона и Аристотеля обширными научными системами и самыми зрелыми произведениями, В. так характеризует материализм Демокрита и идеализм Платона: «оба выросли на том кульминационном пункте греческой культурной жизни, где восходящая линия переходит в нисходящую. Оба развиваются на почве широкой теории познания, примыкая к философии эпохи просвещения частью отрицательно, частью положительно. Оба они захватывали в своих законченных изображениях всю сумму научных интересов того времени. Наконец в обоих запечатлелась основная противоположность философских мировоззрений, не сгладившаяся и до сих пор» (127 стр.).

Что касается указанного нами порядка, в каком В. располагает системы древнейшего периода греческой философии; то, по нашему убеждению, этот порядок свидетельствует не только об оригинальности, но и о глубине мысли и основательном знакомстве автора с историческим материалом. Конечно мы никак не осмелимся сказать, что сделанное В. распределение философских систем вполне соответствует действительному развитию философского мышления и что в этом отношении уже больше невозможны пополнения и усовершенствования; потому что скудость и неточность сохранившихся от древности хронологических данных относительно времени жизни и деятельности философов первого периода гречес-

–140–

кой философии лишают историка возможности решить этот вопрос окончательно. Но нам кажется, что порядок, какого держится В. при распределении философских систем архаического периода, *весьма близко* подходит к исторической действительности. В пользу нашего мнения много говорит то, что при такой группировке философских систем ход развития философской мысли представляется вполне естественным и понятным, – при ней читателю рассматриваемой книги становится ясным, почему известная система сменялась другой с иным направлением мыслей, с иными задачами и вопросами.

Мы не можем не сочувствовать попытке Виндельбанда – Левкиппа отделить от Демокрита и учение каждого из них изложить особо. Очевидно, эта попытка сделана им по тем же побуждениям, какими он руководился, отделяя Пифагора от пифагорейцев, т. е. по желанию удовлетворить требованиям исторической ясности. Но при этом неизбежно возникает вопрос: имеем ли мы хоть какое-нибудь основание сказать, что Виндельбанд с успехом осуществил эту попытку? Ведь о Левкиппе почти ничего неизвестно, кроме его имени. Сам же Виндельбанд говорит: «у нас нет никаких точных сведений об основателе атомистического учения – Левкиппе и об его учении; система же атомистики доступна нам относительно полно только в том виде, как построил ее Демокрит»... (75 стр.). И в

другом месте: «нельзя сказать наверное, что Левкипп написал какое-нибудь сочинение; но это вероятно; не сохранилось же ничего» (79 стр.). В виду такой скудости, почти отсутствия исторических сведений о Левкиппе есть ли какая-нибудь возможность отделить учение Левкиппа от учения Демокрита и можно ли с уверенностью сказать, что Виндельбанд правильно провел разграничительную черту между первым и последним и что приписанное автором Левкиппу действительно принадлежит ему?

II. С удачным распределением философских систем находится в тесной связи другое достоинство рассматриваемой нами книги. Оно состоит в том, что в ней с большим искусством и замечательной ясностью изображается процесс исторического развития философской мысли

–141–

в Греции. После знакомства с условиями, благоприятствовавшими возникновению философской мысли в греческом народе, изображенными автором в небольшом, но содержательном введении, читатель получает возможность наблюдать за первыми проявлениями философского ума Греков, следит за тем, как деятельность его мало по малу расширялась, осложнялась, крепла, и возвышалась в своих достоинствах и как, достигнув возможной для нее высоты совершенства, она стала наконец ослабевать и упадать, так что после внимательного прочтения этой книги получается отчетливое понимание последовательного развития греческой философии. Такой результат достигается главным образом тем, что автор тонко подмечает и искусно выясняет взаимное отношение философских систем между собою. Основательное знакомство его с содержанием систем дает ему возможность с наглядностью изобразить то влияние, какое предшествующая философская система оказала на последующие, так что читателю становится понятным, почему у последующих философов деятельность их мысли приняла такое или иное направление, почему в их системах ставились и решались такие или другие вопросы и проч. Для подтверждения справедливости наших слов и как на образчик того, как

Виндельбанд выслеживает и выясняет нити, связующие предшествующие философские системы с последующими, мы можем указать на те страницы книги (39–44), где автор мастерски раскрывает генетическую связь учения Ксенофана о божестве с одной стороны с учением милетских философов о первооснове бытия, а с другой с учением Гераклита и Парменида; или на те места книги, где характеризуются деятельность и воззрения софистов и их противника – Сократа (93–112). Позволяем себе сделать отсюда выдержку, содержащую характеристику воззрений софистов на человеческое познание и нравственность:

Занятия софистов – говорится здесь, – теорией познания должны были, по тому времени, с психологической неизбежностью вести к скептицизму. Протагор основывает свое скептическое воззрение на человеческое познание на главном положении Гераклита о вечном течении вещей, напирая еще более, чем он, на соотносительность вещей, вследствие которой каждая вещь на столько обладает бытием, сколько в

–142–

каждый данный момент лишь возникает – вследствие отношения к ней других вещей. Из отрицания абсолютного бытия следует, что свойства вещей происходят только из их временного взаимодействия. Всякое свойство есть результат движения, именно (в этом случае Протагор рассуждает совершенно в духе Гераклита) результат двух движений, взаимосопоставляющихся и встречных, из которых одно обозначается им, как действие, а другое, как страдание. Уже из одного этого следует, что вообще ни об одной вещи нельзя высказывать, что она такое сама по себе, но только в крайнем случае можно сказать, чем она становится в своих изменяющихся отношениях к другим вещам. Но релятивизм Протагора получает тем большее значение, что под свое учение о всеобщем движении он подводит и человеческое восприятие. Когда какой-нибудь предмет действует на какой-нибудь чувственный орган, причем на встречу исходящему из предмета движению стремится реагирующее движение органа, тогда возникает в чувственном органе восприятие предмета, а в то же

время предмета получает свойство, соответствующее этому восприятию. Поэтому каждое отдельное восприятие показывает только то, каким предметом является в данный момент восприятия, именно тому лицу, которое воспринимает, и только ему одному. А для Протагора чувственное восприятие служит единственным источником познания, и вообще всего душевного мира. Поэтому у него нет никакого взгляда на независимую от этих случайных отношений сущность вещей, и у него не было никакого представления о том, чем они могли бы быть сами по себе. Напротив, предмет для каждого данного лица таков, каким он ему кажется; но таковым он есть только для него, и еще точнее – только в данный момент восприятия. Этот-то именно смысл имеет известное изречение: «человек есть мера всех вещей, существующих, как они существуют, и не существующих, как именно они не существуют». – «Как Протагор примыкает к Гераклиту, так Горгий – к элейцам, и если первый пришел к выводу, что каждое мнение правдиво только относительно, и потому ни одно не содержит в себе абсолютной истины; то второй старался доказать невозможность познания вообще. Но тогда как исследование вещей Протагором, как показывает дальнейшее время (Демокрит и Платон), обогатило философию, – приемы доказательств Горгия вращались всего только в области остроумной, но бесплодной диалектики. Он доказывал следующее: 1. Ничего нет... 2. Если бы что и существовало; то было бы непознаваемо... 3. Если бы и было познание; то нельзя было бы его сообщить другим... Т. об. в нигилизме, отрицающем возможность всякого познания, элейцы попали в ту яму, которую сами себе вырыли».

«Хотя скептические теории, напр., Протагора, проводились в серьезном, научном духе, все-таки они повели к разложению науки, и скоро стали пустой игрушкой повседневной жизни. Уже Горгий считал сомнительным всякое суждение, где предикат и субъект не совершенно равнозначны между собою, т. е. все синтетические суждения; а Протагор сомневается даже в реальности математических познаний... Так как большинство софистов не заботились о правде; то все их искусство под

конец свелось к ловкости внешних приемов вести споры говорить про и

–143–

contra о любом предмете: эту же ловкость они сообщали и своим ученикам. Наибольшее значение при этом придавалось способности запутать слушателя, принудить его к нелепым ответам и т. об. опровергнуть противника. Уже Протагор написал сочинение о «возражениях» и «об опровержениях», и вся деятельность софистов, которой они прославились, заключалась главным образом в этом искусстве, получившем название *эристики*. – Особенно опасно было отсутствие убеждений, преднамеренно и ненамеренно распространяемое софистами на том поприще, где они в виду своей задачи больше всего и работали, а именно в области этики и политики... Так как и тут мерой всех вещей был провозглашен человек с его меняющимися желаниями и потребностями; то обуздывающая сила законов скоро стала жертвой той же относительности, как и теоретическая истина».

«Одним из самых важных воззрений, выработанных софистикой в этом направлении, нужно считать их противоположение природного назначения человека общественному. Размышляя над различием и изменчивостью не только постановлений и законов, но и нравственных правил, софистика заключает, что по крайней мере большая их часть составлена условно, по соглашению между людьми (θέσει sive νόμῳ) и что общеобязательными могут быть только те законы, которые одинаково вложены во всех людей самой природой (φύσει). Итак все природное в человеке получало большее значение, казалось прочнее и обязательнее, чем все общественное; естественное право считалось выше исторического, позитивного... Но по мере того, как софистика стала подразумевать под «природой» «природу человеческую», а эту последнюю рассматривать исключительно со стороны ее физических побуждений и индивидуальных проявлений, – закон ей стал представляться чем дальше, тем больше ограничением, и вообще ущербом прав естественного человека. Архелай считает, что все различия в нравственности произошли не от

природы, а от условных воззрений (οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ). Платон заставляет Калликла развивать то мнение, что единственное право, это право сильного, которое признается слабейшими, потому что они нуждаются в защите. Тразимаху же из Халкедон он влагает в уста естественную психологию законодательств, по которой в естественном государстве предписывает законы, руководствуясь собственной выгодой, тот, у кого в руках сила. В этом смысле софистика восставала против многих существующих учреждений частью исходя из положения об «естественном праве», а частью из стремления к абсолютной анархии; так например, демократичный Ликофрон боролся только против всякого преимущества аристократии, Алкидаманд против главной основы античного культурного общества – рабства, а под конец софисты уже стремились уничтожить всякие нравственные основы и обычаи. Самостоятельность индивидуального мнения, провозглашенная эпохой просвещения, разрушила господство всякого авторитета и внесла разложение в народное самосознание. Понятно, что после первых нападений на религию, сделанных наукой еще в более серьезную ее пору, поток софистического движения должен был окончательно смыть этот авторитет. В софистической литературе мы встречаем самые разнообразные от-

–144–

тенки религиозного вольнодумства, начиная от осторожного скептицизма Протагора, который объявил, что ничего не знает о богах, до антропологических и натуралистических объяснений веры в богов у Крития Продика, кончая ясно выраженным атеизмом у Диагора из Мелоса».

«Для борьбы с этим разрушающим влиянием софистики появилась мощная личность *Сократа*»... (стр. 98–104).

Чувствуем, что сейчас сделанная нами выдержка из книги Виндельбанда немного длинна; но она совершенно необходима для уяснения манеры историка изображать генетическую связь между философскими системами. Этого приема он держится при изложении почти каждой философской системы; он старается всегда указать с одной стороны зависимость

рассматриваемой системы от той или другой предшествующей ей, а с другой – влияние ее самой на следующие за нею.

С особенной тщательностью и обстоятельностью В. излагает содержание философии Платона и Аристотеля, рассматривает отношение между той и другой и с значительной ясностью изображает отличие Платоновой философии от философии Аристотеля и характеризует качества последней (213 и д.).

Что касается того отдела книги, где говорится об эллино-римской философии; то нельзя не заметить, что он не обладает достаточной полнотой и обстоятельностью: учению стоиков и эпикурейцев удалено только около двадцати страниц. Но и в этом отделе мы находим удачную характеристику философии этого времени; здесь автор довольно меткими чертами изображает отличие философии этого времени от предшествующего цветущего ее состояния, отмечая то, что особенность философа этого времени составляет уменьшение интереса к метафизическим вопросам и стремление напротив к решению вопросов практических.

К достоинствам книги надобно отнести и то, что в ней не только цитируются произведения древней философской литературы, служащие главными источниками для истории греческой философии, но и с тщательной разборчивостью указываются произведения новейшей философской литературы как те, в которых излагается и исследуется та или другая философская система в целом ее объеме, так и те, которые посвящены исследованию тех или дру-

–145–

гих частных историко-философских вопросов, так что книга Виндельбанда может служить надежным руководством и для желающего посвятить себя более подробному и самостоятельному изучению истории философии.

Дельные статьи Виндельбанда об *Августине* и *Фулье* о *схоластике* вполне соответствуют той цели, с которой они приложены к книге, – «установить непрерывную последовательную связь» между историей древней и историей новой философии. Особенно хороша статья *Фулье*: она

представляет краткую, ясную, отчетливую характеристику схоластической философии. Сейчас видно, что этот очерк принадлежит перу знаменитого философа-француза.

III. Нам остается еще сделать несколько замечаний относительно перевода¹⁶⁶ рассматриваемой книги. По нашему мнению, перевод следует признать в общем очень удовлетворительным: большей частью он ясно и точно передает мысли подлинника. Но так как никакое дело ума и рук человеческих не отличается полным совершенством; то и в переводе книги Виндельбанда оказались неправильности и неточности, на которые мы теперь и обращаем внимание, чтоб дать возможность устранить их при втором издании книги. Так напр. едва ли можно сказать, что смысл немецкого слова *Bemerkungen* точно передается русским: *взгляды* и слово: *Ueberleben* едва ли удобно перевести словом: *выживание*, заключающим в себе двусмыслие (стр. 67). Не находим точного соответствия между немецкими словами: *in sich selbst lebendig* и русскими: «движущимся в самом себе»; – между: *or bewegt von sich aus die übrigen* и: «оно двигает само себя, а чрез это и остальные вещества» (стр. 70).

На той же 70-й стр. находящаяся фраза: «сущность его Анаксагор определяет на основании характера произведенного этим веществом мира восприятий» – довольно темна;

–146–

здесь среди множества родительных падежей с трудом можно добраться до мысли автора.

На стр. 135 читаем: «субъективность их (впечатлений цвета, вкуса и пр.) он (Демокрит) основывал на различии впечатления, производимого одним и тем же предметом на разных лиц». Эту фразу ближе к подлиннику следовало бы перевести: «субъективность их он доказывал указанием на различие впечатления (*begründete er durch Hinweis auf die Verschiedenheit*), произведенного одним и тем же предметом на разных людей».

На стр. 246 эллино-римская философия называется осадком греческой. Но едва ли удобно и возможно словом

осадок перевести немецкое Nachlese, означающее собрание колосьев, оставшихся на поле после жатвы.

Стр. 296. Выражение: «усвоение возвещений Моисея и пророков» едва ли может быть признано удачным переводом немецких слов: Aneignung der Verkündigungen von Moses und den Propheten; а слова: «исторически подтверждаемое откровение Христа» едва ли точно соответствуют словам: geschichtliche Offenbarung in Iesus Christus.

Фраза: «в тесной связи с теорией внушения стоит у апологетов их метафизический дуализм, с (?) которым они, совсем в духе платонифагореяцев, противопоставляют божеству, образуемому посредством λόγος'а (слова) мир – ἄμορφος ὕλη (бесформенную материю) с тем, чтобы»... – вследствие неправильной расстановки слов становится темною и сбивчивою (296–297).

На стр. 300-й читается: «поэтому позднейшие формы гносиса, стараясь объяснить двойственность в божественном существе теорией истечения (indem sie die Dualität aus dem göttlichen Urwesen durch eine Emanation zu erklären suchten), имеющей себе пример в учении стоиков о превращении мирового огня в стихии, приближаются скорее к монизму, который господствовал в церковном православии». Мы никак не можем согласиться, чтобы сейчас приведенные слова верно и точно передавали мысли подлинника, напротив здесь допущены искажение и не совсем полная передача содержания подлинника; почему-то оставлены без перевода слова: und selbst wieder vorbildlich für den Neuplatonismus geworden zu sein scheint.

–147–

На той же странице мы встречаем и еще неточность перевода в следующих словах: «он (Валентин) впервые попытался перенести это *противоположное начало* (die Gegensätze) в божественное первобытное существо». Непонятно, почему немецкое слово «противоположности» переведено словом «противоположное начало».

К числу выражений, искажающих мысли подлинника, нужно отнести и следующее: «новоплатонизм – религия ученых,

попутно пытающаяся слить с собою все (?) существующие культы». Немецкое слово *gelegentlich* переведено словом попутно и отнесено к слову: *пытающаяся* совершенно неправильно. Слову *все* нет ничего соответствующего в подлиннике: оно вставлено без всякого основания.

П. Казанский

2 Декабря 1893 г.

Глаголев С.С. [Рец. на:] Старокатолический богословский журнал: *Revue internationale de théologie*. 1-re année. 1893 // Богословский вестник 1894. Т. 1. № 1. С. 148–192 (1-я пагин.). (Начало.)

–148–

«И перекуют мечи свои на орала, и копья свои – на серпы; не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» (пр. [Ис.11:4](#)). Естественно находить комментарий к этому ветхозаветному пророчеству в словах Господа: «и будет одно стадо и один Пастырь» ([Ин.10:16](#)). Настанет некогда время, когда народы будут иметь одну веру и в отношениях друг к другу будут руководиться одной любовью. Но настанет ли это время? Не говорят ли приведенные пророчества только об идеале, который был бы осуществлен лишь при обращении ко Христу всех всем сердцем и всем помышлением, обращении, которого всеми силами души желает всякий верующий, но которое может никогда не последовать.

Пока этого соединения всех в единстве веры и любви не произошло. Напротив, потомки тех христиан, о которых говорит деописатель, что у них «было одно сердце и одна душа» ([Деян.4:32](#)), эти потомки образовали много различных религиозных общин, враждебно относящихся одна к другой. Но кто знает, что произойдет в будущем? Может быть, эта вражда уляжется и после более или менее долгих переговоров в духе мира и любви все примут своим исповеданием единую вечную истину. Эта надежда заставляет каждого верующего с усиленным трепетом прислушиваться, когда ему начинают говорить, что где-то, и кто-то предпринимает дело примирения и соединения в одно разных церковных обществ. Много раз это слышали и много раз приходилось потом

–149–

разочаровываться в ожиданиях. Но снова возникает слух и снова сердца трепещут в сладостной и боязливой надежде.

Подобный слух распространился в последний раз осенью 1892 года. Телеграф и печатный станок известили нас, что одна

из церковных общин запада намерена усиленно заняться делом возобновления сношений между различными церквами и затем делом их объединения в вере. С 13-го по 15-ое сентября 1892 г.¹⁶⁷ в Люцерне в Швейцарии происходил конгресс старокатоликов. На этом конгрессе кроме старокатоликов присутствовали некоторые православные (архиепископ патрасский Никифор Калогерас, протопресвитер И.Л. Янышев, прот. А.П. Мальцев, генерал А.А. Киреев и некот. др.), много англикан, был и официальный представитель примаса Англии – архиепископа кентерберийского – д-р Ольдгам, был на конгрессе официальный представитель и протестантского союза (Evang. Bund) – проф. Бейшлаг. Всех было до 300 человек. Лица разных исповеданий говорили здесь, как братья по вере. Для обсуждения членам конгресса было предложено 9 тезисов. Шестой из них следующий: «желательно основать международный богословский факультет, а равно международный богословский журнал» (Zeitschrift). Реферат по этому тезису было поручено составить ген. Кирееву. Он предложил основать международный богословский факультет при Бернском университете или вернее, как он выражается, расширить ныне существующий. Для обсуждения вопроса об издании международного богословского органа он предложил образовать особую комиссию, которая и была составлена и выработала проект издания журнала – «Revue Internationale de Théologie». Редактором этого журнала избрали профессора Бернского университета Мишо. Готовность быть постоянными сотрудниками журнала изъявили: из Германии – D-r Берхтол, D-r Бейшлаг, D-r Фридрих, D-r Ланген, D-r Лоссен, D-r Ниппольд, D-r Рейнкенс, D-r Рейш, D-r ф. – Шульте, D-r Вебер; из Америки – D-r Хэль, D-r Невин; из Англии – Ляас, Джон Мейор,

–150–

Мейрик, D-r Вордсворт, из Франции – Франк Пюо, Гиацинт Лоазон; из Греции – архиеп. Калогерас; из Голландии – фан-Сантен, фан-Тиль; из Индии – проф. Исаак; из Италии – D-r Чикитти; из России – о. Базаров, Беляев, Киреев, о. Мальцев; из Швейцарии – D-r Герцог, D-r Тюрлингс, D-r Вейбель, D-r Вокер, D-r Лаухерт и т. д. и т. д.

Международному Богословскому обозрению были поставлены 3 цели: во 1) знакомить читателей с принципами и учением старокатолической церкви, во 2) способствовать делу соединения христианских церквей выяснением разделяющих их вопросов, в 3) в ожидании этого столь желательного результата, благодаря которому впоследствии возникнут новые социальные условия, служить пока научной и братской связью между христианскими обществами. В деле исследования спорных вопросов – согласно мысли издателей – должно руководиться приемами научного и примирительного характера, должно не обострять изучаемых вопросов, а выяснять их в целях искреннего серьезного и твердого соединения христианских церквей между собой. Это выяснение должно вестись, как можно более, объективно и должно совершаться на почве исторической, причем с одной стороны должны быть избегаемы как личности, так и вообще произвольные и фантастические приемы, которые только могли бы увеличить существующее разделение, с другой должно быть раскрываемо, каковы были первоначальные христианские догматы согласно всеобщим, постоянным и единодушным свидетельствам истории церкви и богословской науки. Поэтому «Обозрение» и избрало своим девизом и исходным началом объединения известные слова Викентия Лиринского: «Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est», т. е. (веруем в то), во что веровали всегда, везде и все. Статьи в «Обозрение» могут быть доставляемы и затем печатаемы на французском, немецком и английском языках. Относительно гонорара авторам или переводчикам статей редакция «Обозрения заявляет, что в первые два года она не будет иметь возможности платить такового. Статей на русском языке «Обозрение», не печатает и их нельзя посылать прямо в его редакцию, но ген. Киреев предло-

–151–

жил свои услуги для перевода русских статей тех русских авторов, «которым, говорит он, почему-либо неудобно самим заняться этими переводами». Обозрение должно выходить 4

раза в год (1 раз в 3 месяца) выпусками в 130–150 страниц in 8°. Цена за годовой абонемент 16 франков.

Православным, конечно, нельзя не приветствовать появления богословского журнала на западе, намечающего такие благие цели. На западе не так давно существовал православный журнал «L'union chretienne», заглавие которого говорило о той же цели. Журнал этот прекратился со смертью издателя его Геттэ. Теперь возник новый журнал, который, правда, нельзя назвать православным, но который высказывает большие симпатии православным, отводит статьям православных богословов значительное место на своих страницах и стремится к теснейшему единению с ними. Естественно, все это побуждает и православных богословов поближе познакомиться с новым журналом и на самом деле на этот журнал нашими духовными изданиями было обращено более внимания, чем на какой-либо из других западных богословских органов. Обзору статей, помещенных в нем, отводили место и «Церковные Ведомости», издаваемые при Святейшем Синоде, и «Христианское чтение» и «Чтения в обществе любителей духовного просвещения» и др. Теперь журнал просуществовал уже год. Перед нами лежат 4 книги, заключающие в себе 768 страниц. Такое количество печатного материала дает возможность произвести более или менее правильную оценку новому изданию, дает возможность определить, насколько успешно оно выполняет намеченные задачи.

В настоящей статье мы постараемся познакомить с этим журналом читателей «Богословского Вестника». Мы будем излагать статьи, помещенные в нем, по возможности коротко, но, однако, так, чтобы читатели могли составить суждение об их достоинстве и характере независимо от отзыва рецензента. В конце мы выскажем свой взгляд на то, насколько, по нашему мнению, успешно и основательно журнал ведет свое дело.

Первая статья в первой книжке журнала, написанная
–152–

Рейнкенсом, носит заглавие: «Нечто с конечной цели творения». Заглавие заставляет предполагать, что это

философско-богословская статья теоретического интереса, но достаточно прочитать из нее 2–3 страницы, чтобы убедиться в противном. Статья начинается с заявления, что система папства признает за собой божественное право употреблять по отношению к верующим физические средства принуждения. Далее указывается самое могущественное из этих средств – интердикт. Описывается, какое чувство ужаса он должен был возбуждать, говорится о его по намерению – религиозно-нравственном, а на самом деле – развращающем влиянии. Затем говорится о деятельности инквизиции и поставляется вопрос, что пылавшие костры инквизиции, загубившие столько человеческих жертв, свидетельствуют ли о том, что «Бог есть любовь?» Удивительно, продолжает автор, что римская курия в средние века не сделала никакого опыта, чтобы уничтожить противоречие между теорией, учившей о Боге, как любви, и практикой, дышавшей ненавистью к ближним. Это можно было бы сделать чрез изменение учения о конечной цели творения. Но до самого XVI столетия Рим по вопросу об этой цели оставался на библейской и народной точке зрения. Явное свидетельство этому мы имеем в Римском катехизисе (*Catechismus Rom, ex decreto Concilii Trid. et Pii V Pont. Max. jussu editus*). Этот катехизис (изданный для руководства священников) учит: Бог сотворил мир не из какого-либо прежде существовавшего материала, но из ничего и Он не был принужден к созданию его никакой внешней силой и никакой внутренней необходимостью, но Он сотворил его по своему самоопределению и по Своей свободной воле. Единственной причиной, побудившей Его к творению было желание дать свои блага тварям, которые от Него произошли, поскольку божественная природа блаженная сама по себе не нуждается ни в чем, как и Давид говорит: «Ты – Господь Мой, блага мои Тебе не нужны».

Позднее противоречие между этим катехизическим учением и системой папства было замечено. Очевидно, нужно было или изменить цели папства или учение о конечной цели творения. Было изменено последнее, в иезуитском

–153–

катехизисе на 47-ой вопрос: для чего Бог сотворил мир? дается следующий ответ: 1) для Своей славы, 2) для блага тварей. Для первой и главной из этих целей не имеет значения – создание тварей будет ли иметь своим результатом благо или нет. Имя Божие всегда и равно будет прославляться. По отношению к безбожникам блеск славы Божией выразится в Божественном правосудии они созданы для судебного дня. Иезуит Клейтгейн говорит, что в мировой истории открывается воля Божия, состоящая в том, чтобы прославить Свое высочайшее святейшее существо чрез дарование блаженства добрым и чрез наказание муками злых. Как может быть достигнуто прославление Божественного наказывающего правосудия, если не будут подвергнуты мучению многие твари? С этой точки зрения, говорит Рейнкенс, можно находить вполне понятным, что Творец, создавший мир для самопрославления Своего святейшего Существа чрез мучение злых, поставил наместника с полномочиями интердикта и инквизиции со всеми их муками и ужасами опустошения. Отсюда понятно само собою, почему охранительница самопрославления святейшего Существа Божия – инквизиция, спасающая мировую цель, получила прекрасное имя святого учреждения.

Рейнкенс решительно оспаривает учение иезуитского катехизиса о цели творения. Он говорит, что к тому, чтобы сотворить мир, Бог был побужден любовью, но нелюбовью к Себе, а любовью к другим и что единственной целью творения было вечное блаженство верующих. Творение есть дело благодати Божией. Он подтверждает это, прежде всего, цитатами из Ветхого Завета (из псалмов, из премудрости), затем обращается к учению Нового Завета. Указывает много мест в книге Деяний, где Бог представляется подающим всякого рода блага и не нуждающимся ни в чем и не требующим от людей ничего (Деян.14:17; 17:25). Особенно ясно в Новом Завете цели творения раскрываются в учении об искуплении. Здесь нигде не видно ни малейшего намека на то, чтобы Сын Божий стал человеком, потому что Бог возлюбил Самого Себя, нет «так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верую-

щий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (сравни 1Ин.4:9). Апостол Павел в своем послании к Римлянам говорит: «Вот свою любовь к нам доказываем тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (5:8). И все свв. отцы, по Рейнкенсу, в учении о целях творения всегда исключали личные цели Бога (любовь к Себе, ревнование о Своей славе) и побуждением творения выставляли любовь Божию к созданным тварям, а целью – блага этих созданных тварей. Но в чем заключаются блага этих созданных тварей? В том, чтобы прославлять Бога, чтобы служить Ему, чтобы пользоваться общением с Ним, причем польза от этого будет для созданных тварей, а не для Бога.

Конечная цель творения есть блаженство тварей, но спрашивается: будет ли достигнута необходимо эта цель? Автор отвечает следующим образом. Все средства для достижения этой цели даны Богом миру, но от самих разумных тварей зависит воспользоваться или не воспользоваться этими средствами. Как созданные по образу Божию, они свободны и могут идти на встречу этим целям или противоборствовать им. Последние будут осуждены и в их осуждении откроется слава Божественного правосудия, но эта слава не была целью творения мира и ради этой славы часть ангелов и людей вовсе не были предназначены от века к вечным мучениям. Раскрытое учение о цели творения, по мысли автора, совершенно устраняет возможность справедливости теории, что будто бы Бог мог поставить на землю правителя, которому даны Божественные прерогативы и который во имя религии действовал бы физическими средствами принуждения (*vi inferendae potestate*), действовал бы при помощи интердиктов, опустошающих страны, инквизиции, убивающей людей, при помощи булл, осуждающих ведьм на сожжение и при помощи страшных проклятий, и что будто бы такая деятельность может осуществлять цель творения – славу Божию, открывающуюся в Божественном правосудии, карающем грешников.

Другим произведением, обращающим на себя внимание в первой книжке журнала является статья Мишо «Богословие и

наше время». Статья эта представляет собою

–155–

речь произнесенную Мишо (ректором Бернского университета) на университетском празднике в Берне 26-го (14-го по ст. стилю) ноября 1892 г. В начале истории, говорит Мишо, религия, мораль, философия и наука были соединены вместе... но впоследствии произошло их пагубное разделение. За это разделение Мишо винит теологов, которые под предлогом сохранения религии в неповрежденном виде отвергли науку. Это – мистики, обскуранты, которых, говорит Мишо, можно бы было назвать антиинтеллектуалистами. В этом разделении, далее, виноваты ученые, которые под предлогом большего удобства научных исследований отвергли религию. Но между этими двумя крайними и исключаящими одна другую партиями, внимательный наблюдатель легко заметит лиц, стремящихся согласить религию и науку. С одной стороны ученые утомленные не имеющими содержания формулами материализма и ищущие веры (*intellectus quaerens fidem*), с другой стороны богословы не менее утомленные пустыми формулами суеверия (*fides quaerens intellectum*). Невозможно, чтобы рано или поздно в этом двойном движении те и другие не встретились между собою. Отмечая признаки этого движения, Мишо полагает, что в такое время для успеха религии особенно важно, чтобы богословие было научным. Для успеха этого движения нужно, чтобы исчезли заблуждающиеся ученые (под которыми Мишо понимает лиц, делающих поспешные обобщения и преждевременные гипотезы принимающих за твердые истины). Нужно, чтобы исчезли дурные богословы, которые под предлогом веры и послушания препятствуют исследованию, уклоняются от размышления, осуждают свободную науку и признают только слепую веру и пассивное послушание, *perinde ac cadaver*, те, которые вопреки совету св. Павла, призывающего исследовать все и верить разумно, признают только аргументы авторитета и бегут от доводов разума. Дурными богословами Мишо называет тех, которые под предлогом чувства и мистицизма отрицают догматическую доктрину. Но за это дурное богословие не ответственно истинно

научное богословие и напрасно думают, что будто бы это последнее убито метафизикой, как метафизика убита наукой. Никогда религия не имела для себя большего

—156—

raison d'être, как в настоящее время, ибо цивилизация, имеющая свой корень в материальных выгодах и интересах, будет разделять людей, религия же представляющая собою связь людей с Богом и соединение людей в Боге, будет соединять их и потому будет необходима.

Что богословие теперь находится совсем не в таком загоне, как это кажется некоторым, Мишо доказывает статистическими данными относительно количества лиц, изучающих богословие в различных странах в настоящее время. В Швейцарии в последний семестр 1892 г. было 462 студента и 18 слушателей богословия, не считая лиц изучавших богословие на богословском факультете и в семинарии в Люцерне, в семинариях Сиона, Шюра, Люгано и т. д. Во Франции считается около 10 тысяч семинаристов, изучающих богословие. В Германии, в 20 существующих там университетах под руководством 155 протестантских и 53 католических профессоров, обучается 3840 студентов протестантов и 1080 католиков, всего 4920. В Англии число изучающих богословие доходит приблизительно до 2000. В России в 4-х духовных академиях обучается 800 студентов и в 60 семинариях 3600 учеников, всего 4400. Цифры Италии, Испании, Португалии, Северной Америки и особенно Америки Южной, должны быть еще более высоки.

Итак, богословие широко изучается в настоящее время. Но для того, чтобы это изучение имело плодотворные результаты, нужно, чтобы богословие было наукой. Многие, говорит Мишо, смешивают богословие или с верою объективной, представляющей собою совокупность догматов или учение Самого Иисуса Христа, или с верою субъективной, которая представляет собою исповедание умом, сердцем или совестью этой объективной веры или этого учения Христа. Те и другие ошибаются. Богословие есть наука, имеющая своим предметом Бога и божественное вообще и в особенности истины, которым

Бог научил людей чрез Иисуса Христа. Не нужно смешивать науку с предметом науки. Предмет науки есть то, что подлежит знанию и объяснению, между тем как наука есть то знание, которое мы имеем о предмете, и то объяснение, которое мы ему даем. Эти знания и объяснения рождает

–157–

человеческий дух и по мере того, как этот дух изменяется, изменяются и знания и объяснения. Они прогрессируют или регрессируют вместе с ним. Совокупность объяснений даваемых богословием относительно Бога и божественного представляет собою одно гармоническое целое, соединенное в своих частях, закругленное в своих принципах и выводах и следовательно, представляет собою науку. Для того, чтобы изучать Бога в природе, в душе, в человеке, в Откровении всюду богословие следует рациональному методу, всюду оно руководится данными наблюдения и опыта, данными науки и философии, всюду оно следует требованиям логики. Конечно, как и философия, богословие не есть знание математическое, физическое или химическое, но не будучи такой наукой, как математика, физика или химия, тем не менее, оно – наука. Я скажу даже, говорит Мишо, что в некотором смысле богословие более наука, чем что-либо другое, потому что к науке оно прибавляет положительную религию, что не делает никакая наука. Здесь оно приобретает особенное величие, потому что оно неограниченно просвещает дух человека и поднимает его до божественных высот.

Последнюю главу своего трактата Мишо посвящает вопросу о том, как должно развиваться богословие, чтобы быть наукой. Архиепископ Реймский Ландрио, говорит Мишо, дает современным апологетам следующую программу: 1) избегать в споре оскорбительных слов и едкостей, 2) избегать преувеличений при защите доктрины, 3) не бояться разума, но уважать его в справедливых пределах и приводить его к христианским истинам, показывая вместе и величие его и его слабость, 4) объяснять по способу св. отцов христианские тайны сообразными, заимствованными из порядка естественного и сверхъестественного. Признавая благоразумие этих советов,

Мишо однако находит их недостаточными и дополняет следующими своими предложениями. Богословие не должно быть преподаваемо секретным образом в изолированных и закрытых семинариях. Если Христос повелевал проповедовать Его учение на кровлях, почему богословие изучают в школах, где учащиеся удалены

–158–

от мира? Если богословие есть истина, то оно должно быть выставлено на самый яркий свет. Затем богословие не должно утверждаться на авторитете, можно любить Платона, Фому Аквинского, Декарта, но должно больше любить истину. Богословие не должно руководиться духом партии или системы, оно не должно дышать надменностью или гордостью. Между тем часто бывает, что богословие отождествляют с учением веры и богословы свои измышления ценят так же, как догматы. Такое смешение догмата и богословия имеет свой корень в заблуждении, но не в науке. Он вызывается духом гордости и лжи, который господствовал в средние века и произвел столько революций, столько религиозных войн, скандалов и столько смущения совести. Истинное богословие утверждает символы веры только на основании подлинно-утвержденной веры объективной, а не на богословии, которое, как и всякая наука, подчинено переменам и содержит в себе ошибки. Далее, научное богословие должно избегать бессодержательных слов и формул, логических кругов, бесплодной софистики. Богословие должно быть объективным, оно должно умозрение подчинять фактам и сообразовать с ними, а не отрицать факты, если окажется, что они стоят в несогласии с предвзятыми взглядами. Оно должно быть точным и руководиться строгим методом в исследовании, оно должно быть рациональным (не рационалистическим), для объективного и точного богословия факты должны служить исходным пунктом, а рациональные принципы – опорой. Научное богословие должно обращать в свою пользу прогресс реальных наук, ибо действительные завоевания науки всегда могут быть полезны богословию. Богословие должно быть эклектическим, сравнительным и прогрессивным: эклектическим, ибо оно должно выбирать все

хорошее, что содержится в разных школах, сравнительным, ибо оно должно сравнивать все религии и все системы богословия, чтобы в их общих пунктах открывать то, что всегда присуще религии, а в пунктах различия – отметить менее совершенные учения ради более совершенных. Наконец, богословие должно быть прогрессивным, богословие есть понимание веры и такое понимание, никогда не могущее быть совер-

–159–

шенным, должно постоянно исправляться, развиваться, совершенствоваться.

Кроме изложенных двух сравнительно больших статей в первой книжке «Обозрения» помещены: статья архиепископа патрасского Никифора Калогераса «Переговоры православно-католической церкви и Базельского собора о соединении Церквей», Герцога – толкование слов: «царство небесное силою берется» (Мф.11:12), Вордсворта – библиографическая статья об исследовании Копльстона, епископа Коломбо, «О первоначальном и современном буддизме в Магадге и на Цейлоне», Вейбеля и Киреева статья о конгрессе в Люцерне, речь Бони-Мори о Деллингере. Затем еще имеются библиографический отдел и хроника. Никифор Калогерас рассказывает фактическую историю переговоров греков с папою, указывает мотивы, какие побуждали греческого императора стремиться к унии с Римом (желание получить с запада помощь для борьбы с турками) и заканчивает свою статью заявлением, что у православных христиан всегда существовало верование, что флорентийский псевдо-собор ускорил гибель Константинополя. В статье под заглавием «Конгресс в Люцерне» Вейбель дает библиографическую заметку о книге: «Второй международный старокатолический конгресс в Люцерне». Здесь же помещено извлечение из трактата генерала Киреева¹⁶⁸ о люцернском конгрессе. Мы должны, говорит он, заняться нашими братьями христианами не ради выгод, но по обязанности. Если мы можем отказываться от наших прав, то мы не можем отказываться от исполнения наших обязанностей, даже когда такой отказ выгоден для нас. Заставляя признать наши права, мы, может быть, усилимся

материально; выполняя наши обязанности, мы поднимемся нравственно, что несравненно более важно. Мы, православные христиане, не можем относиться безразлично к тому факту, что некоторая Церковь (по-русски г. Киреев называет общество старокатоликов христианским обществом, а не церковью)

—160—

пытается завязать с нами сношения; хотя эта церковь и немногочисленна, она однако считает в числе своих членов лучших представителей западного богословия... Без сомнения мы знаем друг друга еще слишком мало для того, чтобы предстоятели различных христианских церквей могли с пользою войти в официальные сношения между собою¹⁶⁹, но предстоятели Церкви восточной могут начать с старокатоликами сношения частные, сношения, результат которых будет сообщен на ближайшем конгрессе 1894 года. Только тогда будет видно, можно ли установить официальные сношения с церквями. Г. Киреев с удовольствием цитирует слова протопресвитера Янышева: старо-католичество есть единственное светлое и симпатичное явление на всем западе. Восточная Церковь давно уже заметила положительные качества старокатолицизма. Нужно надеяться, что Провидение придет на помощь разделившимся Церквам, чтобы соединить их в одну вселенскую Церковь, что и представляет собой цель старокатолической реформы. Автор замечает, что старокатолическое движение должно иметь большой успех между чехами в Богемии, ибо оно продолжает дело Иоанна Гусса. Правда, этот успех не может иметь места в настоящее время, потому что чехи всецело увлечены политикой, но такое увлечение не может продолжаться долго, так как политическая борьба не есть конечная цель жизни нации. Придет день, когда старокатолицизм явится началом единения или прогрессивного сближения католических славян запада с православными славянами востока.

Относительно старокатолического богословского факультета в Берне, как факультета международного, г. Киреев говорит, что было бы весьма полезно посылать русских воспитанников на этот факультет. Правда, говорит он, у нас нет обычая посылать

молодых богословов за границу, но я не понимаю, почему это? Если наша светская наука находить полезным отправлять молодых людей за границу, чтобы они лично познакомились с наукой запада и ее представителями, мне кажется, это

–161–

должно служить примером и для нашей богословской науки. Страх, что наши молодые богословы сойдут в таком случае с пути истины, не может быть серьезным. Во многих немецких университетах (католических и протестантских) вы встретите греческих богословов, обучающихся там и делающих большие успехи. Наконец, было бы весьма желательно, чтобы наши молодые ученые занимались именно в Берне, так как они там могли бы изучить французский и немецкий языки, и Россия и ее Церковь, таким образом, входили бы более и более в общую жизнь западных народов.

В библиографическом отделе – согласно заявлению «Обозрения» должен делаться обзор или, по крайней мере, краткое упоминание о всякой книге по Богословию (религиозной философии, истории церкви и истории религий, религиозной морали и т. д.), которая будет прислана в редакцию *franco* и действительно в первом же номере «Обозрения» мы находим разбор книг по самым различным отраслям богословия (разбор истории Церкви Геттэ. Т. VII, книги II. Жанэ – Фенелон, книги Ламенэ – Опыт политической и религиозной истории, книги Молинари – Религия, книги Ольтрамера – Индусский пессимизм и т. д.).

Во втором номере «Обозрения» особенное внимание на себе останавливают статьи Рейша – «о семи таинствах» и Герцога – «Православно-католический и римский катехизмы». Статья Рейша представляет собою прежде всего историческую справку о времени учреждения 7 таинств. Он высказывает положение, которое впрочем было высказано уже много раз раньше, что учение о седмичном числе таинств окончательно установлено только в XII веке Петром Ломбардским. Он обращает далее внимание на неясность латинского термина *sacramentum* и на еще большую неясность греческого термина *μυστήριον*. Он явно стремится число таинств свести в строгое

смысле к двум, показывая, что в широком смысле их можно насчитать и более 7 (и помазание ног, как установленное Спасителем, замечает Бёмер, можно причислить к таинствам).

В тесной связи с этой статьей стоит статья Герцога,

–162–

сравнивающая 3 катехизиса: римский катехизис, составленный по решению тридентского собора комиссией назначенных папою богословов и изданный по определению папы Пия V, катехизис иезуита Петра Канизия и православный катехизис митрополита Филарета. Выясняя различие католического и православного учения о предметах веры, Герцог следующим образом определяет его в учении о таинстве покаяния. Из многих различий (конечно, по большей части несущественных), который здесь представляются, должно особенно отметить следующее. Православный катехизис определяет покаяние, как таинство, в котором исповедующий свои грехи при видимом объявлении прощения от священника невидимо разрешается от грехов самим Иисусом Христом. От кающегося требуется сокрушение о грехах, намерение улучшить жизнь, вера в Христа и надежда на Его милосердие... Весьма важно, что священник здесь только возвещает прощение (исходящее от Христа). По римскому катехизису покаяние есть таинство, в котором даруется священническое разрешение от грехов тому, кто презрел их и искренно исповедался в них. Вследствие этого значение священников теперь, замечает римский катехизис, несравненно выше, чем прежде (чем ветхозаветных священников), ибо тем не было дано власти прощать грехи, они должны были только испытывать и объявлять, что такие-то (прокаженные) очистились, но они совершенно не могли очищать... Как заместитель Христа, священник сам прощает грехи, но только если он сознает, что грешник достоин этой милости. Грешник должен почитать в священнике, как поставленном над ним законном судии, лицо и власть Христа».

О таинстве причащения православная церковь, по Герцогу, учит следующим образом. Согласно с апостольским предписанием требуется, чтобы приступающий к св.

причащению исследовал свою совесть пред Богом и чтобы он очищал себя покаянием, для чего предписываются пост и молитва. Кто принимает тело и кровь Христа на св. вечере, тот внутреннейшим образом соединяется с Иисусом Христом и в Нем становится участником вечной жизни. Но и не принимая св. таин,

—163—

можно и должно праздновать св. вечерю в «Его воспоминание». Особенно это совершается при воспоминании о крестных страданиях Иисуса. Однако православный катехизис ничего не учит о том, чтобы евхаристия была повторением или бескровным возобновлением принесения Себя в жертву Христом на Голгофе. Совершение евхаристии в память об умерших называется только «принесением бескровной жертвы тела и крови Христа, с которым связана молитва об умерших. Соединяясь с Христом в евхаристии, верующие во имя Христа, умершего за них, молят Бога быть милостивым к их усопшим братьям и сестрам, чтобы он пожелал вменить и усопшим, о которых, молясь, воспоминает церковь, раз навсегда принесенную жертву на Голгофе и принятую с благодарностью церковью в евхаристическом торжестве. Так как церковь в каждом евхаристическом торжестве с благодарностью реальным образом принимает совершенную за нее искупительную жертву, то всякий раз она может во имя этой жертвы обращаться к Богу особенные молитвы и прошения, не повторяя этим искупительной жертвы Христа».

Напротив того, согласно римскому катехизису, Христос установил таинство евхаристии по двум причинам: во 1) для того, чтобы нам св. Евхаристия служила небесным питанием, во 2) для того, чтобы церковь могла приносить постоянную жертву, за которую прощались бы нам наши грехи и наш небесный Отец, часто и тяжело оскорбляемый нашими грехами, чтобы склонялся от гнева к милосердию. Спаситель дал нам величайшее доказательство своей любви в том, что он не только принес себя в жертву за нас небесному Отцу, но Он оставил нам видимую жертву, которою должна обновляться кровавая жертва однажды принесенная Им на кресте.

Евхаристия есть истинная искупительная жертва, по которой нас Бог прощает и становится к нам милостивым. Она весьма полезна для умерших, так как она приносится за грехи, искупает и заменяет наказание и удовлетворение и приносится за всякое содеянное зло и преступление живых... При совершении таинства все вещество хлеба Божественной силой

—164—

превращается в субстанцию тела Христова и все вещество вина в истинную кровь Христа.

Герцог одобряет то, что он называет православным учением и несочувственно и с порицанием относится к римскому катехизису. «Православно-кафолический катехизис, заключает он, представляет христианство в одежде восточной церкви, а римский катехизис, напротив, представляет папство в одежде западного христианства». К своей статье Герцог присоединил такое послесловие. «Когда предлагаемая небольшая работа была уже кончена, я получил (вышедшую в марте 1893 г.) брошюру «Догматические разъяснения, входящие в понимание православно-кафолического учения в его отношении к римскому и протестантскому». Составлено духовным православно-кафолической церкви (Берлин, склад у Карла Сигизмунда). Я откровенно признаюсь, что почтенный издатель этой маленькой брошюры во многих важных пунктах резко расходится с моим пониманием православного учения. Но я повторяю, что я в изложении православно-кафолического учения держался исключительно цитированного мною официального катехизиса. Между тем как катехизис избегает всякого преувеличения церковной догмы, анонимный издатель, мне кажется, нередко смешивает средневековое и именно западное богословие с догмой православно-кафолической церкви. Этот недостаток у автора, кажется, является следствием его полемической ревности. Может быть, помещенная в этом же номере статья о седмичном числе таинств побудит почтенное духовное лицо подвергнуть пересмотру свои «разъяснения» в некоторых пунктах».

Перед статьей Герцога в этом же номере помещен документ по истории догматов — послание патриархов кафолическо-

восточной церкви 1723 года о православной вере, адресованное к англиканскому архиепископу и епископам вследствие попыток англиканской церкви завязать сношения с православными церквами востока. Это послание содержит в себе авторитетное изложение православно-христианского вероучения, и не вполне понятно, почему Герцог не захотел воспользоваться им, как полезным комментарием для понимания сжатого языка катехизиса.

—165—

В послании ясно говорится, что православная церковь признает 7 таинств, как богоучрежденные (чл. XV), в особом трактате об евхаристии между прочим говорится следующее: мы веруем, что это самое (таинство евхаристии) есть истинная искупительная жертва, приносимая за всех живых и умерших благочестивых и на пользу всем, как это точно говорится в молитвах, произносимых при совершении этого таинства, в молитвах, которые переданы были церкви апостолами после вознесения Господа».

Кроме изложенных статей во втором номере еще помещены окончание статьи Вордсворта о труде епископа Копльстона о буддизме, статья Ниппольда и Кольшмидта о том, чем обязаны евангелические церкви старокатолицизму? Оказывается, что они обязаны ему возбуждением в них стремления к соединению и появлением у них новых евангелическо-протестантских сочинений, посвященных вопросу об учреждении общения между церквами, не подчиненными Риму. Затем во втором номере помещено несколько писем генерала Киреева по вопросу о непогрешимости папы. Еще в 1891 г., г. Киреев издал на немецком языке брошюру – «К вопросу о непогрешимости папы. Из переписки католического ученого с русским генералом». Французские друзья, как говорит предисловие «Обозрения» к письмам г. Киреева, просили опубликовать французский перевод этой брошюры в интересах дела старокатоликов и г. Киреев не только охотно исполнил их просьбу, но еще дал к своему французскому переводу новое предисловие и некоторые дополнения.

Библиографический отдел второго номера «Обозрения» содержит в себе сообщения о многих интересных книгах по вопросам теоретического богословия, экзегезиса, церковной истории и главным образом по вопросу о соединении церквей. По последнему вопросу отмечается несколько английских сочинений. Таково – Гоурда «О разделении восточной и западной церквей с специальным рассуждением о присоединении filioque к символу веры», таково – Чемберса «Некоторые сообщения о прежних попытках христиан к соединению». В первом из этих сочинений говорится о том, что filioque не должно быть употребляемо в символе веры: его не употреблял Господь,

–166–

его не допустили соборы в Константинополе, Ефесе и Халкидоне. Если же выражение: «иже от Отца исходит» прикровенно заключает в себе мысль и об исхождении от Сына, то думающие это при произнесении слов «иже от Отца исходит» могут подразумевать и Сына, хотя собственно мы не можем проникнуть в глубины этой тайны. Во втором сочинении, представляющем небольшую брошюру, вышедшую еще в 1889 г. сообщаются краткие сведения о попытках сблизиться протестантов и католиков, галликан и англикан, представителей англиканской церкви и восточных церквей. В двух излагаемых английских брошюрах: И. Дж. Бромеджа – «О матери всех церквей, верно содержащей народный катехизис православного востока и церкви» и Филотея – «О катехизисе коптской церкви», снабженных предисловиями Р. Бромеджа. Мать всех церквей указывается на востоке. Бромедж затем исследует различия, существующие в учении восточной и англиканской церкви. Он признает незаконность присоединения filioque к символу, но просит позволения сохранить эту прибавку, он признает, что было семь вселенских соборов, и добавляет, что если англиканская церковь бесспорными из них считает только 4, то однако она не учит ничему, что не было бы согласно с определениями 3-х остальных соборов. Он говорит о 7 таинствах и утверждает, что англиканская церковь их признает и практикует. Мишо по поводу этого рассуждения Бромеджа об

учении англиканской и православной церковью замечает, что автор в своем изложении *немного* не точен.

В третьем номере «Обозрения» на первом месте мы видим статью профессора Вебера «О бытии Божиим». Эта статья представляет собою любопытное и своеобразное психологическое доказательство бытия Божия. Вебер говорит, что самонаблюдение открывает нам, что наша душа есть сущность или, говоря языком Канта, она есть вещь в себе. Вебер определяет ее, как субстанциональное единство или монаду, субстанциальное целое, цельную величину в себе, не часть и не дробь всеобщей (мировой) субстанции, которая слагалась бы и развивалась чрез суммирование многих частей. Изучая развитие души,

–167–

мы видим, что первоначально она является чем-то совершенно неопределенным и безразличным и процесс развития ее состоит в том, что она из неопределенного и безразличного состояния переходит в состояние определенности и различия. Это развитие совершается под воздействием внешнего мира, причем душа по отношению к внешнему миру является отчасти пассивною и отчасти активной: одно она воспринимает страдательно, на другое реагирует сама. Из того свойства духа, что он из состояния неопределенности не может перейти в состояние определенности без внешнего воздействия следует, что он ограничен. Из того, что дух ограничен, следует, что ему, как субстанции, не может принадлежать бытие само по себе так, чтобы он мог существовать от вечности, ибо он существует только потому, что его существованию помогают другие существа или твари. Отсюда следует, что духу присуще свойство условности. Свойство условности нельзя смешивать с свойством ограниченности: ограниченность открывается в том, как обнаруживаются силы духа, условность в том, каков источник (корень) этих сил. Дух каждого человека представляет собою субстанциональную единицу или целое в себе. Если это положение истинно и доказывается анализом самосознания, то отсюда неоспоримо следует, что происхождение духа не может

быть тождественным с происхождением всякой единичной вещи в природе или совокупности материальных вещей, оно не может быть и сравниваемо с последним. Всякая единичная вещь в природе – животное, растение, неорганический предмет являются меньшею или большею частью всеобщей субстанции природы, которая открывается и развивается во всех этих вещах чрез разделение, обособление и индивидуализирование. Дух человека не может происходить таким же или подобным образом, потому что если бы он происходил так, то он не мог бы быть субстанциональным единством или целым в себе, каковым он мыслит себя во имя свойств своего самосознания и каковым он должен всегда мыслить себя, пока самосознание остается в нем ясным и не помутившимся. Всякая речь о всеобщем (универсальном) духе, обособления или индивидуализирования или

–168–

эманации или эффульгурации (излучения) которого представляют собою отдельные души людей, всякая подобная речь, с которой теперь часто можно встретиться в произведениях богословов, философов, натуралистов и медиков представляет собою только пустословие. Поверхностность и лживость этих теорий, являющихся плодом пренебрежительного отношения к основательному знанию, источник которого прежде всего кроется в глубинах человеческого духа, ясны для каждого знакомого с этим последним знанием. В противоположность этим лживым воззрениям должно утверждать следующее: как дух каждого человека не может быть сущностью от века существующею, так не может он быть индивидуализацией всеобщей и универсальной сущности – будет ли ею Бог или природа, распростирающаяся пред нашими глазами. Существо, дающее бытие духу человеческому, не может произвести его из какого-нибудь начала, находящегося вне его и независимого от него, потому что в таком случае дух не мог бы быть субстанциональным целым, самым в себе, начало его существования в строгом смысле даже не было бы его началом, как субстанции или сущности, но только началом его формы, т.

е. его определенности и развития. Такое допущение является совершенно невозможным в виду полной первоначальной неопределенности или полного безразвития духа. При таком положении вещей, что остается допустить человеческому разуму, как не то, что акт, чрез который дух каждого человека вызывается к бытию, имеет вместе с своим следствием и определение духа, как субстанции или сущности так, что то, что прежде не существовало ни как субстанция или сущность ни в том, кто его произвел, ни в чем-либо другом, теперь становится существующим. Такой акт произведения сущности или акт действительного создания сущности ранее не существовавшей признает одно христианство и мы называем его творением. Дух каждого человека согласно таковому учению творится в точном и истинном смысле слова, т. е. хотя он производится от одной или чрез одну субстанцию, но он не производится из какой-либо ранее существовавшей субстанции, а из ничего, как выражается катехизис.

—169—

Изучая произведение, можно составить понятие о том, кто его произвел. Тот, Кто творил и творит из ничего человеческие души, есть Бог. Прежде всего Вебер выводит, что Тот, Кто может творить, Сам не может быть сотворенным. Еще в средние века, говорит он, Фома Аквинский поставил вопрос: *utrum solius Dei sit creare?* и великий схоластик правильно ответил на этот вопрос: *impossibile est, quod alicui creaturae conveniat creare neque virtute propria, neque instrumentaliter sive per ministerium* (т. е. *ita, ut Deus creaturae communicet potentiam creandi*). Таким образом Тот, Кто производит человеческие души, Сам является вечно существующим. Анализ человеческого сознания позволяет составить более полное представление о Творце. В противоположность ограниченности и условности человеческого духа Творец всех тварей является безусловным и безграничным. Существовая от вечности, Творец, очевидно, не подлежит тому процессу развития, который переживает дух человека, поднимаясь от состояния совершенной неопределенности к полной определенности. Определенность духа выражается в том, что он сознает себя, как я, как личность.

Богу это самосознание присуще от вечности. Какие особенности должна иметь и имеет, спрашивает Вебер, личность Творца? Не должно ли мыслить личность в Существе абсолютном, не подлежащем развитию и усовершенствованию, иною, чем она является в человеке: положительное христианство, отвечает спрашивающий на свой вопрос, отмечает абсолютность Творца в признании Его трехличным Божеством.

Свою статью Вебер заканчивает заявлением, что из изложенного им (доказательства бытия Божия и выяснения некоторых божественных свойств путем анализа собственного самосознания) открывается и по отношению к величайшим и важнейшим предметам познания поразительная важность требования представленного мудрецами Греции испытующему духу человека: $\gamma\upsilon\omega\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$.

Рядом с статьей Вебера помещена статья афинского профессора Кириакоса (ранее помещенная в $\text{Εἰκονογραφημένη Ἑστία}$) «Планы Рима относительно соединения восточных и западных церквей». В этой статье автор говорит,

—170—

что Рим никогда не стремился соединиться с восточными церквами, а всегда стремился только подчинить их себе. Он делает краткий обзор попыток пап в этом направлении. Затем говорит, что стремления пап к господству незаконны. Оснований, почему автор признает их незаконными, отпечатанных по-гречески, «Обозрение» не привело, потому, говорит редакция, что эти основания известны нашим читателям. «Обозрение» предпочло дать место третьему отделу статьи Кириакоса, трактующему о том, что подчинение папству погубило бы исконное православное христианство и причинило бы сильный вред православным нациям в политическом, национальном и социальном отношениях. Автор усматривает в папизме причину всякого рода бедствий и считает папство враждебным всему доброму, между прочим обвиняет его во вражде к науке. Нельзя сказать, чтобы обвинения греческого профессора были мотивированы. Свою статью он оканчивает заявлением, что «пока солнце движется по своему пути и у

восточных народов сохраняется здравый смысл, они никогда не пойдут по той дороге, которая ведет в Рим».

Далее в третьей книге «Обозрения» мы находим короткое извлечение из статьи профессора В. А. Соколова по вопросу о том, можно ли признать законною иерархию старокатоликов? Статья эта известна читателям «Богословского Вестника», так как она первоначально была помещена на его страницах. Извлечение содержит в себе рассуждение автора о том, что поставление Рейнкенса – первого старокатолического епископа одним утрехтским епископом было канонически незаконно, потому что согласно канонам епископа поставляют 2 или 3 епископа, но оно может быть признано действительным по существу, ибо благодать епископства подается посвящаемому и от одного посвящающего лица. В практике церкви было много случаев, что посвящение во епископы совершалось одним лицом и такое посвящение считалось действительным. Отсюда вывод, что и иерархию старокатоликов можно признать имеющей силу и благодать священства. К этому извлечению редакция сделала следующее примечание. «Мы позволим себе настаивать на положении, что

–171–

не только значение посвящений, совершаемых старокатолическими епископами, неоспоримо, но что и их совершенная законность может быть доказана. Всякий закон имеет исключения, которые не менее законны, как и обычные правила закона. Наша привычка рассматривать все то, что представляет собою исключение, как нечто незаконное, часто производит путаницу в самых простых вещах. В сущности вопрос, о котором идет речь в настоящей статье, очень ясен и с юридической и с фактической точек зрения, со стороны теории и практики. Право, т. е. обыкновенный и постоянный обычай, требует, чтобы епископ поставлялся несколькими, таково общее правило, правило весьма благоразумное со всякой точки зрения, правило, которое старокатолики всегда принимали в принципе и которое они сочтут за счастье всегда выполнять. Но как только что сказано, всякое правило имеет исключения для представляющихся особенных случаев. И соборы,

установившие это правило для случаев обыкновенных, не отрицали случаев исключительных, не отрицали, следовательно, и законности епископских посвящений совершенных одним епископом, когда это посвящение не могло быть совершено несколькими. На самом деле такова была постоянная практика церквей, практика, основанная на логике и на самой сущности посвящения. Поэтому посвящение старокатолических немецких и швейцарских епископов должно быть рассматриваемо, как совершенно законное, хотя и исключительное, ибо, я (Эдуард Мишо?) повторяю это, свойство законности присуще не только обыкновенной практике, но и практике исключительной, имеющей для себя основания. Такова точка зрения старокатоликов. Мы счастливы, что в своем основании и по своему духу она совпадает с мнением ученого московского профессора».

Следующая статья «Обозрения» представляет собою тоже французский перевод с русского, перевод извлечения из брошюры г. Киреева «О сближении с старокатоликами» (первоначально отпечатано в «Христианском Чтении»). Озаглавленная по-французски «О сближении между старокатоликами и православными востока», статья эта имеет связь с предшествующей статьей профессора В.А.

–172–

Соколова. В ней разбирается еще одно возражение против законности иерархии старокатоликов, именно возражение, состоящее в том, что первого старокатолического епископа поставил епископ утрехтский, который будто бы сам был незаконным. Утрехтская церковь отделилась от Рима в начале 18 столетия и представляет собою по мнению некоторых еретическую общину. Г. Киреев говорит, что утрехтская церковь отделилась от Рима не вследствие каких-либо своих догматических заблуждений (напротив, она не принимает тех римских догматов, которые мы признаем за заблуждения), но по чисто внешним причинам и иерархия ее должна быть признаваема совершенно законною. Затем г. Киреев приводит еще одно основание, почему иерархия старокатоликов должна быть признана законною. Мы признаем римско-католические

посвящения и принимаем католических иерархических лиц, переходящих в православие, в тех степенях, которые они имели, будучи католиками. Таким образом мы признаем действительность католического посвящения во епископы. Но по действующему римскому праву посвящение епископа одним епископом вполне действительно и законно. Мы не будем излагать рассуждений г. Киреева, так как они отпечатаны и по-русски.

Рядом с статьей г. Киреева стоит статья Мишо «Новый манифест Эрнеста Навила о соединении церквей». Эрнест Навиль только что недавно опубликовал трактат «Свидетельство о Христе и единство христианского мира». О Христе, по Навилю, имеются и внутренние и внешние свидетельства. Внутренним свидетельством является то воздействие, которое непосредственно производит на человека, на его сердце, разум и совесть чтение Евангелия, внешним свидетельством истины учения Христа является главным образом факт Его воскресения, факт, который тщетно пыталась заподозрить отрицательная критика и который твердо установлен историей. Вторая часть трактата посвящена Навилем вопросу о соединении воедино всех христиан всего мира. Навиль желает этого соединения и усматривает некоторые признаки того, что можно надеяться на то, что оно произойдет в будущем. Высказывая это,

—173—

Навиль, однако, бросает упрек старокатоликам за их враждебное отношение к Римской церкви, отношение, конечно, препятствующее их соединению. Мишо признает этот упрек несправедливым. Он говорит, что Римская церковь вовсе не хочет трудиться над делом соединения церквей, а хочет только подчинения других церквей ее господству. Навиль говорит, что взаимоотношения католиков и протестантов начинают принимать мирный характер и называет некоторых католиков, которые были благожелательны к протестантам. Мишо возражает Навилю, утверждая, что, если бы у Рима была и теперь сила, то он поступал бы с протестантами и в настоящее время так же, как в 1572 и в 1685 годах. Вообще Мишо сильно

не нравятся те сочувственные ноты, которые слышатся в голосе Навиля по адресу католиков. Но Мишо доволен тем, что Навиль говорит о протестантизме. Навиль беспристрастно отмечает недостатки протестантизма, который исповедует сам, и обнаруживает широкую терпимость в отношении к не протестантам. Что касается до программы, предлагаемой Навилем для осуществления дела соединения церквей, то Мишо находит ее и неполной, и неопределенной. В главах озаглавленных: единство в вере, единство в морали, единство в чувствах Навиль, по замечанию Мишо, намеренно умалчивает о разногласиях церквей, как будто бы таких разногласий не существует, и не указывает никаких мер к тому, чтобы уничтожить эти разногласия. Навиль предлагает христианам соединиться в одно, не обращая внимания на то, что их разделяет. Мишо по поводу этих речей Навиля говорит, что должно различать основания веры (догматическое учение, возведенное свыше) и постройки, возведенные на этих основаниях (различные богословские мнения) и что для соединения христиан нужно лишь, чтобы все признавали одни и те же основания веры. Мишо заканчивает статью похвалою старокатолицизму, так энергично трудящемуся над делом соединения церквей. Он со скорбью отмечает, что эта заслуга старокатолицизма не оценена Навилем, но он надеется, что настанет день, когда старокатоликов он оценит, и тогда, заканчивает Мишо, мы не только подадим ему по-братски руку, что

—174—

мы делаем и теперь, не смотря на его индифферентизм и, я должен сказать даже, не смотря на его несправедливость, но тогда мы скажем ему от всего сердца: «что добро и что красно еже жити братии вкупе»!

Последняя самостоятельная статья в третьем номере — «Галликанская Церковь в Париже» принадлежит перу Фан Тиля. В ней говорится о положении галликанской Церкви с 1870 года, о том, как она признала над собою власть церкви утрехтской и о реформах, которые были в ней произведены.

Библиографический отдел третьего номера посвящен преимущественно обзору книг церковно-исторического содержания. Книги о католицизме или о тех или иных важных эпохах его истории, книги о попытках тех или иных церквей к соединению наиболее останавливают на себе внимание обозревателей журнала. Но рассматриваются книги и по чисто философским вопросам, напим., книга Фонсегрива «О действующей причинности». Статья, обзорающая новости английской богословской литературы посвящена исключительно произведениям по Св. Писанию и апологетике. Дается сообщение в библиографическом отделе третьего номера об одном греческом и об одном русском произведении. Сообщается о книге Никифора Калогераса – «Марк Евгеник и кардинал Виссарион, как политические вожди греческого народа, пред судом истории». Извлечением из этой книги открывается четвертый и последний номер журнала за 1893 год. Из русских богословских произведений внимание «Обозрения» остановила на себе статья профессора Катанского, помещенная в Церковных Ведомостях – «Старокатолический вопрос на православном востоке», причем мысль проф. Катанского, что старокатолики не могут оставаться в настоящем положении и не могут соединиться с протестантами, но могут соединиться с православными церквами востока, эту мысль журнал находит очень симпатичной.

В следующем за библиографическим отделе журнала, носящем название «хроники» и обыкновенно дающем маленькие сообщения, мы позволим себе отметить одно сообщение, несколько иллюстрирующее взгляды старокатоликов на Св. Писание. В маленькой заметке «Вопросы –175–

библейской критики» мы читаем следующее. «26 апреля 1893 г. произошло совместное заседание женевского общества, служащего интересам богословских наук, и общества швейцарских пасторов для обсуждения доклада пастора Ленуара по следующему вопросу: чем могут отразиться на истории и на христианском учении результаты новейших изысканий относительно Ветхого Завета? По сообщению

«Женевской религиозной недели» этот доклад состоял из трех глав. В первой из них автор излагает, следуя недавнему сочинению Вестфаля, результаты исследований о пятокнижии или шестокнижии, результаты почти общепринятые в современной науке. Пятокнижие или шестокнижие было составлено в период между временем Ездры и 450 годом до Р. Х. В состав его вошли 4 первоначальные документа, из которых 2 первые были написаны около 875 или 850 годов, третий около 590 и четвертый около 545 года до Р. Х. Пятокнижие представляет собою три последовательные законодательства: книгу завета, имеющую начало от Моисея, второзаконие, составленное при царях, и жреческий кодекс (книга Левит – самый полный кодекс из всех, составленный после возвращения евреев из изгнания). Во второй главе Ленуар старается показать, что это новое понимание критики изменяет обычное представление священной истории тем, что оно помещает ритуал левитов не в начале, но в конце религиозной эволюции Израиля, т. е. помещает учреждение его в ту эпоху, когда великий голос пророков уже ослабел и стал уступать место букве закона и формализму. По мнению почтенного референта этот новый способ представления развития библейского откровения лучше совпадает с представлениями спиритуалистического христианства. Третья и последняя глава Ленуара исследует те выводы, которые влекут за собой новые взгляды, изменяющие прежнее понимание Библии и традиционные доктрины об откровении и вдохновении. Референт утверждает, что евангельская вера только выиграет и ничего не потеряет, свободно приняв новые теории. Он касается мимоходом методов, которые должно употреблять в народном религиозном обучении согласно с изысканиями действительных наук. Большая часть критиков выска-

–176–

залась благоприятно по отношению к идеям Ленуара. Некоторыми были высказаны более или менее серьезные ограничения относительно тех или других его выводов. Журнал с своей стороны не говорит ничего ни за, ни против соображений Ленуара.

Для русского читателя, пробегающего оглавление четвертой книжки «Обозрения» может быть доставит удовольствие обилие русских имен среди авторов статей книги. Здесь помещены статьи Беляева, Светлова, Иванцова-Платонова, Киреева. Статьи первых трех названных авторов переведены для «Обозрения» с русского г. Киреевым. С увлечением и любовью служащей делу соединения старокатоликов с православными г. Киреев переводит с русского для «Международного Богословского Обозрения» все, что имеет отношение и выражает сочувствие к делу, которому он служит так горячо. Статьи Беляева и Иванцова-Платонова уже были ранее напечатаны по-русски (переведены извлечения).

Первое место в 4-й книжке журнала занимает статья Никифора Калогераса – «Марк Евгеник и Кардинал Виссарион» (извлечение из труда Никифора Калогераса, напечатанного по-гречески). В начале статьи излагаются краткие биографии двух вождей греческого народа в эпоху флорентинского собора – Марка Евгеника и Виссариона Никейского; затем излагаются положения Виссариона о том, что православная Церковь должна подчиниться власти папы, и возражения Марка против этих положений. Автор описывает далее состояние греческой церкви в эпоху, когда жили эти два вождя. Он делает длинную выписку из описания этого состояния сделанного современником событий – Иосифом Вриеннием. Положение было ужасно и безотраднo. Приведя описание Вриенния, Никифор Калогерас замечает, что оно довольно верно отражает в себе и современное состояние некоторых частей греческой нации, находящихся под чуждым владычеством. Тяжелое положение греков ко времени флорентинского собора многим казалось непосильным, и Виссарион увидел спасение греков в отречении от православия и в бегстве в лоно папизма. Туда поспешно бежал он сам и туда заклинал бежать греков. Марк, напротив, высоко держал

–177–

знамя православия и восклицал: греки! следуйте за мною без страха под турецкое иго на путь мученичества, ибо мученичество даст возможность снова воскреснуть нашей

национальной жизни. За этими двумя вождями явилось два ряда последователей: одни хотели идти к папе, другие были готовы подпасть под политическое ярмо исламизма. Папа употреблял все усилия, чтобы эти другие исчезли. Ученых греков он старался привлекать на свою сторону, задаривая их подарками и оказывая им почести, многие греческие дети посылались для получения образования в Италию. Исламизм постепенно подчинял себе греков другим путем. И грекам пришлось сначала подпасть под власть папы, а затем и подчиниться игу турок. Но Провидение заботилось о греках, ибо не без воли Провидения непосредственно после падения Константинополя на патриаршем престоле является такое лицо, как Геннадий Схоларий – человек, державшийся таких же взглядов, как Марк Евгеник, и так же сильный духом. И греки не погибли, не погибла ни их нация, ни их вера. И архиепископ Никифор Калогерас высказывает в конце статьи твердую уверенность, что эллинизм был и будет бессмертен.

Следующая статья «Обозрения» принадлежит профессору Лангену и посвящена вопросу «о школе Иерофея». Дионисий Ареопагит, сочинения которого пользуются такой широкой известностью и окружены такой глубокой тайной, ссылается в своих произведениях на своего учителя Иерофея, как на некоего оракула, и между тем этого Иерофея, из школы которого вышел Дионисий, никто не знает. Свою настоящую статью (статья не окончена) Ланген посвящает доказательству, что автор дионисиевых сочинений не выдавал себя за ученика апостола Павла, что имя его было действительно Дионисий, и что произведения его существовали уже в конце IV-го или в V-м веке. Как решит автор вопрос об Иерофее и его школе, об этом узнают те, которые подпишутся на «Обозрение» в 1894 году.

В некоторой связи с статьей проф. Лангена стоит приведенное в этом же номере изложение некоторых взглядов на личность Дионисия Ареопагита («Несколько документов об ареопагитских произведениях»). Приведено

–178–

мнение Геттэ, который считает Ареопагита монахом последователем Оригена, скрывшим свое имя под именем св.

Дионисия Александрийского, знаменитого ученика Оригена. В имени «Иерофей» Геттэ видит мистическое прозвание Оригена. Время написания сочинений Ареопажита Геттэ относит к началу V-го века. Затем приведено мнение Функа, который отрицает как старую гипотезу, приписывавшую дионисиевы произведения ученику св. Павла, так и новую, приписывающую их священнику Дионисию Ринокорусскому, жившему в Египте во второй половине IV-го века. Наконец, приводится мнение проф. Шателя, который видит в псевдо-дионисии неоплатоника, жившего в половине или конце V-го века, когда неоплатонизм уже умирал, и задумавшего спасти учение неоплатоников, изложив его в форме писаний христиан и приписав их ученику св. Павла.

Рядом с статьей Лангена помещается статья проф. Беляева «Основное положение римского католицизма». Эта статья представляет собою ряд извлечений из его труда опубликованного по-русски и по местам сокращенное изложение некоторых частей этого труда. Проф. Беляев перечисляет заблуждения католицизма и показывает, что все эти заблуждения теснейшим образом связаны с теорией папства, и что исправление ни одного из них невозможно без того, чтобы не пришлось посчитаться с этой теорией. Часто делались попытки, говорит он, улучшить учение римского католицизма, очистить его, все эти попытки оказались бесплодными. Римский католицизм есть органическое, однородное строение, фундаментом которого служит идея папства. Каждая реформа специально в тех доктринах, которыми римский католицизм отличается от других исповеданий, ведет к реформе учения о папстве и вследствие этого колеблется все здание. Это случилось с реформой Лютера (самой широкой по объему на западе). Лютер восстал против учения об индульгенциях, но не мог на этом остановиться, его полемика увлекла его дальше и он был скоро принужден порвать с идеей папства и с самим католицизмом. В новейшее время возникло (старо)католическое движение¹⁷⁰. По своему объему

—179—

оно не так велико, как движение XVI-го века, но по своему внутреннему значению, говорит проф. Беляев, по своему смыслу оно важнее всех предшествовавших ему реформационных движений на западе (курсив «Обозрения»). Оно начало с отрицания идеи папства и что мы видим теперь? Лишь только пала идея, пало все, что выросло вместе с нею, что стояло под ее охраной. Старокатолики покончили с Римом и папством и основали самостоятельную гармоническую систему. Что представляет собою их учение? В чем состоит оно? Оно не представляет собою ничего нового, никакой новой системы, (старо) католики не изобрели ничего нового, напротив – и в этом заключается их значение, их сила, их истина. Их задачей является восстановление учения древней не разделившейся церкви, церкви, какою она фактически была до разделения происшедшего между Римом с одной стороны и Иерусалимом, Константинополем, Антиохией и Александрией с другой, т. е. фактически церкви семи вселенских соборов. Окончательным результатом всего своего труда проф. Беляев выставляет два тезиса: 1) центральная идея, основное положение римского католицизма есть идея папства; 2) сочувствуя здоровому направлению старокатолицизма, нельзя сочувствовать этой идее.

За статьей проф. Беляева следует статья тоже русского – проф. Светлова – «Догматы и богословское умозрение». Она, как в некоторой степени и статья Мишо в первом номере журнала – «Богословие и настоящее время», представляет собою ответ на второй тезис люцернского конгресса: «для христианина обязательно учение Христа, а не богословское умствование, из которого могут произойти лишь человеческие мнения, которые свободны и необязательны». Проф. Светлов излагает учение преосвященных Макария, Филарета и Сильвестра в их курсах догматик по предложенному вопросу и делает такой вывод: догматы представляют собою твердый непоколебимый фундамент христианского знания, они служат для верующего разума, усвоившего их, верным руководителем по тому

–180–

бесконечному пути, который ведет к познанию истины; самый же путь можно сравнить с богословием. Догматы суть таланты полученные нами от Бога, богословие, богословские мнения суть таланты приобретенные вновь нами самими. Значение богословских мнений тем выше, чем более они распространены в церкви и чем более приемлются ее членами. Но во всяком случае для единства в вере и любви необходимым условием должно быть только единство в догматах, различие в богословских мнениях не должно препятствовать единению. Догматы – божественный элемент в церкви, богословские мнения – человеческий элемент. Я был бы счастлив, так заканчивает свою статью о. Светлов, если бы мой маленький эскиз сообщил убеждение читателям, что в православно-восточной церкви существуют на лицо благоприятные условия для гармонического развития божественного и человеческого элементов в христианском знании.

За статьей Светлова следует статья Ляйэса «о 39 членах» (в которых излагаются принципы англиканского исповедания). Она направлена против короткой библиографической заметки, помещенной в третьем номере «Обозрения» относительно книги Николая Амбразэ «Этюд о соединении англиканской епископальной церкви с православной восточной церковью». Ляйэс находит крайне несправедливым утверждение Н. Амбразэ будто бы из 39 членов англиканского исповедания только 27 православны, 5 – сомнительны и 7 – еретические. Он поставил своей задачей представить некоторые соображения относительно этих членов в надежде устранить предубеждения против англиканского исповедания, являющиеся будто бы следствием несовершенного знания действительного положения вещей. Он в миролюбивом тоне отстаивает англиканское учение и доказывает его католический характер. В предыдущем номере мы видели, как один его соотечественник доказывал, что англикане верят так же, как православные, теперь Ляйэс пытается показать, что православные верят так, как англикане. Я верю, заканчивает Ляйэс, что, твердо исповедуя основные начала, допуская

полную свободу в исследовании и обсуждении выводов следующих из этих принципов и приспособляя

–181–

их к нуждам века, мы наилучшим образом служим делу католической церкви и окончательной победе истины. Редакция журнала сочла нужным сделать примечание к этой статье, в котором, стараясь относиться как можно более деликатно к автору, отмечает, что некоторые пункты англиканского учения (наприм., о некоторых таинствах) не согласны с католическими и что самое лучшее видеть в 39 членах только богословско-исторический документ, а не исповедание догматов.

После Ляйэса в «Обзрении» опять выступает русский автор, именно о. Иванцов-Платонов. Помещено начало его исследования о патриархе Фотии (патриарх Фотий, по исследованию г. профессора Иванцова-Платонова). Исследование это первоначально было напечатано по-русски и известно русским читателям. Последнее место в первом отделе четвертого номера «Обзрения» занимает статья под заглавием «из армянской церкви». В ней содержатся «важные документы для истории последнего ватиканского собора» – именно переписка константинопольского патриарха с армянским католикосом по поводу этого собора. Затем в этой статье кратко излагается речь профессора Феодора Исаака, произнесенная в армянской коллегии по случаю празднования дня св. Врдана (Врдан – армянский мученик, павший в борьбе за христианство).

Из следующего отдела «Обзрения», представляющего собою «разные разности», мы уже привели мнения о сочинениях Ареопагита, в нем изложено еще учение св. Афанасия Александрийского об евхаристии, сообщения о курсе, читанном в Сорбонне в текущем году Альбертом ле Руа и посвященном Кенелю и янсенизму, даются сведения о журнале «Обзрение новой науки». В отделе «корреспонденции» обращает на себя внимание письмо г. Киреева, по поводу обвинения каноником Мейриком православных в стремлении поглотить старокатоликов и превратить их просто в христиан, принадлежащих к восточной церкви и живущих на западе. Г.

Киреев с удивлением и негодованием отвергает это объявление, отрицая в восточной церкви стремление поглощать иные церкви и указывая, что вселенская церковь предоставляет каждой из частных

–182–

церквей развиваться самостоятельно. Г. Киреев заканчивает свое письмо следующими словами: я склонен верить, что члены англиканской церкви, значительная часть которой симпатизируем нам, не разделяют мнений почтенного каноника Мейрика. Я особенно говорю об ученых англиканах, которые с одной стороны перестают защищать *filioque*, исповедуемое в Риме, с другой начинают отказываться и от некоторых 39 членов, содержащихся ими в ином виде, чем у нас.

Библиографический отдел четвертой книги по обычаю уделяет большое внимание церковно-историческим и богословским сочинениям, имеющим отношение к вопросу о выяснении исповедания церквей и гегемонических стремлений Рима («Франция и Рим с 1700 по 1715 г.г.», «Греческая догма», «Письма и разъяснения относительно декретов Ватикана», «Церковь и иерархия» и т. д.), но и не мало разбирается книг касающихся Св. Писания («Жизнь и учение Иисуса», «послания Павла», «Евангелие Петра», «Петринианское течение в новозаветной литературе»). В конце книги, как и в предыдущих номерах, помещается сообщение о разных богословских новостях и оглавление последних номеров богословских изданий.

Вот почти все, что дало «Международное Богословское Обозрение» своим читателям в первый год своего существования. Мы старались познакомить читателей «Богословского Вестника» со всем, что «Обозрение» дало более или менее интересного. Теперь, сделав это, предложим несколько критических замечаний по поводу статей в нововозникшем журнале и по поводу его целей.

Некогда несколько бедных евреев плыли из Азии в Европу¹⁷¹ с тем, чтобы подчинить Европу тем идеям, которые они несли с собою, и чтобы совершенно изменить религиозный и социальный строй европейского мира. И они совершили то,

что желали совершить. Между тем они и плохо знали тот мир, в который отправлялись, и по степени своего образования стояли неизмеримо ниже многих представителей этого мира. Цель издателей жур-

—183—

нала «Международное Богословское Обозрение», как они сами постоянно заявляют на второй странице обложки книг, состоит также в том, чтобы изменить мир, прежде всего, в религиозном отношении, после чего естественно последует изменение и социальных отношений. По-видимому, условия, при которых им приходится служить этим великим целям, гораздо благоприятнее тех, при которых работали св. Павел и его спутники. наших мыслителей и гораздо больше, и они лучше знают среду, в которой им приходится действовать, и они облечены в гораздо более прочные доспехи знания. Однако нам представляется гораздо более странным, что бернские богословы намечают своей деятельности цель, большую той, какую наметил себе св. Павел. Последний нес миру новое слово и возвещать его получил повеление свыше, поэтому естественно он должен был иметь уверенность, что его дело будет иметь плод. У старокатолических богословов нет нового слова: то, что знают они, знают и другие, не видно также, чтобы они получили поведенье свыше выступить с своей миссией. Мало этого, Св. Павел ясно говорил слушателям какие истины они должны принять, учение старокатоликов об истине представляется и неясным, и неопределенным так, что на призыв их стать с ними одинаковыми по вере (признать, что у них единство веры) призываемый не может ответить согласием уже потому, что нельзя соглашаться с тем, чего не знаешь. На самом деле, старокатолицизм не существует еще и четверти столетия, но его credo в настоящее время уже далеко не то, каким было в начале 70-х годов и прошлая судьба этого credo заставляет думать, что оно не перестанет изменяться и в будущем. Это изменение состояло не в том, что старокатолики раскрывали и выясняли не раскрытые и невыясненные пункты вероучения, а главными образом в отречении их от их прежних догматов веры. Они отделились от католической церкви, потому

что не приняли провозглашенного ею догмата непогрешимости папы, затем они отвергли католический догмат непорочного зачатия пресвятой Девы, затем они отвергли *filioque*. Во всем этом мы – православные видим их приближение

–184–

к истине, но отрешимся от вероисповедной точки зрения и тогда мы увидим, что люди, собирающиеся всех привести к истине, сами постоянно меняют на нее точку зрения. По многим очень важным пунктам вероучения очень трудно выяснить взгляды старокатоликов. Какое они имеют учение о Церкви? Если они верят, что она всегда и неизменно пребывает на земле неповрежденною, то где она? Не у католиков, конечно, ибо, отделившись от них, старокатолики тем показали, что не признают их пребывающими в истине, и не у православных, ибо, если бы она предполагалась старокатоликами пребывающею у них, они должны были бы просить православных принять их в лоно православной вселенской церкви. Без сомнения, большим самомнением было бы со стороны старокатоликов предполагать, что они суть единые носители неповрежденной истины, да это бы и плохо согласовалось с тем, что они допускают своей догматике изменяться. Неясными представляются нам и взгляды старокатоликов на Священное Писание. Мы намеренно привели помещенное в «Обзрении» изложение реферата Ленуара об эволюции еврейской религии и отметили, что «Обзрение» теории Ленуара не считает неудобоприемлемой, а между тем эта теория влечет за собою неправильные выводы, которые чрезвычайно колеблют устойчивость христианских верований. Какое учение имеют старокатолики о священном предании? Выражение: «*id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*» плохо ведь объясняет дело. Нет ни одного догмата, который исповедовался бы всегда, везде и всеми, но должно исповедовать и признавать все то, что сохраняет и передает нам Вселенская церковь. Только очевидно, что для того, чтобы исповедовать это, надо наперед признать Вселенскую церковь. В «Обзрении» мы находим несколько статей о том, что для единения христиан в вере нужно только

единение в догматах и что разногласия в воззрениях по недогматическим богословским вопросам не могут препятствовать такому единению. Это, без сомнения, верно, но во многих случаях с точки зрения старокатоликов очень трудно решить – догмат ли известное положение. Догмат есть учение, возведенное свыше и посему пред-

–185–

ставляющее собою непререкаемую и чистую истину. Но как доказать, что то или другое учение возведено свыше? Показать, что оно основывается на Св. Писании, но Св. Писание можно понимать различно, а при свободном и критическом отношении к тексту из него, пожалуй, можно вывести какое угодно учение. Старокатолики в деле выяснения истины возлагают свои светлые надежды на научные изыскания. Эти надежды очень преувеличены. Церковно-исторические вопросы всегда будут решаться различным образом и ограниченность человеческого ума, и недостаточность, и порою недоброкачественность материалов, из которых создается решение этих вопросов, всегда будут оставлять место сомнению в правильности решения.

Вот почему мы думаем, что надежды старокатоликов на науку, ровно как и оценка ими своих сил не отвечают правде. Но за всем тем мы, разумеется, не можем относиться к ним иначе, как с сочувствием и любовью: их стремления бескорыстны и благородны, их приближение в некоторых пунктах своего вероучения к православным исполняет наше сердце радостно не потому, конечно, что они принимают наше учение, но потому, что они принимают истину. Самый их принцип руководиться в деле исследования истины духом беспристрастного научного исследования и духом любви заслуживает глубокого сочувствия. Мы не можем, однако, со скорбью не отметить того, что этот принцип не вполне выдержан в журнале, содержание которого мы излагали на предыдущих страницах: в отношении к одному христианскому исповеданию старокатолики не обнаруживают духа любви, в отношениях к другому иногда обнаруживается недостаток знания.

Все, что говорится в журнале о католиках, говорится в духе вражды. Старокатолики, считая истинными католиками себя, не считают даже вправе католиков называться своим старым именем, они называют их папистами, они сделали даже призыв, чтобы и другие называли их тем же именем, и некоторые церковные общины откликнулись на этот призыв. Все, что журнал говорит о Риме и папе, все это стремится набросить тень

—186—

на римскую церковь. Замечания Навиля, что все отношения старокатоликов к католичеству сводятся на стремление вредить последнему, справедливы. Призывая все церкви соединиться во едино, старокатолики не обращаются с этим призывом к христианам Рима. Почему? потому, говорят они, что Рим никогда не желал соединения церквей, а всегда только их подчинения. Что Рим соединение церквей понимает в смысле подчинения их ему, это – совершенно верно, но справедливо ли говорить, что Рим не желает соединения церквей? Нам кажется, что это не вполне справедливо. Станем на точку зрения искренно верующего католика. Он видит в папе наместника Христа и искренно желает, чтобы все признали папу таким наместником. Для него, действительно, понятие соединения совпадает в данном случае с понятием подчинения, но его желание этого подчинения может вытекать из благородных мотивов, хотя оно и обусловлено заблуждением. Старокатолики не хотят думать об этом и предполагать это. Если им указывают на какое-нибудь учение в римской церкви, представляющееся симпатичным и привлекательным, они говорят, что «эта доктрина очень хороша в теории, но она ничто на практике» (р. 446:5-ая и 6-ая строка от конца). Если им указывают привлекательных людей среди католиков, то они говорят, что эти люди стоят в противоречии с исповедуемой ими доктриной (ibid. выше). Без сомнения, у старокатоликов существуют серьезные причины питать неприязнь к католикам, но существуют ли они или нет, во всяком случае тот печальный факт, что от некоторых страниц старокатолического журнала веет духом вражды остается во всей силе.

К православным старокатолики относятся с добрым расположением, но они с излишнею самоуверенностью пытаются объяснить православным смысл исповедуемого последними учения. Пример этого мы видели на статье Герцога «о православном и римском катехизисе», где Герцог с наивной смелостью предполагает, что смысл православного учения он понимает лучше, чем православные богословы. Разумеется, православие является истиной лишь для православных, для прочих оно есть учение,

–187–

содержащее (в различной степени) и положения истинные и элементы заблуждения. Задачей всякого беспристрастного исследования должно быть не то, чтобы доказать, что православие учит тому, во что верует он, но чтобы выяснить по возможности точно, как учит православие. Во всяком случае лучше не соглашаться с другими, чем соглашаться с ними, намеренно не понимая или по крайней мере стараясь не понимать различия их взглядов с нашими. Читая толкование православного учения, предложенное Герцогом, православный может подумать, что симпатии старокатоликов по отношению к православным суть плод недоразумения, а это и не лестно, и не утешительно. Мы думаем, что старокатолики в глазах всякого благомыслящего христианина явятся гораздо выше, если они беспристрастно и точно будут выяснять сходство и различие их учения с учениями других исповеданий и не будут затушевывать существующих разногласий. Может оказаться, что эти разногласия не важны, и что они не мешают единению в вере. *Unitas in necessariis, in dubiis – varietas, in omnibus – charitas*, говорит древнее изречение, но если эта *unitas* будет установлена искусственно, тогда уже не может явиться *charitas*.

«Международное Богословское Обозрение» вступает теперь во второй год существования. Было бы очень желательно, чтобы принцип беспристрастного и точного научного исследования оно осуществляло в будущем году в большей мере, чем в прошлом. Рассуждения в духе мира и любви о разногласиях могут быть более полезны, чем лживо-вежливые заявления одних другим, что они во всем согласны

друг с другом. Было бы желательно, чтобы журнал сообщал в будущем и более нового и более интересного, чем в первый год. Многие, что напечатано в «Обзрении» за 1893 г. было уже ранее напечатано по-русски, гречески и даже французски (Мишо, Богословие и настоящее время). Если исключить все это, то останется очень немного оригинального и интересного. Приятное впечатление производит в журнале соединение вместе статей авторов разных исповеданий, как бы возвещающее, что начинает распространяться дух мира. Но

—188—

вообще со многим напечатанным в «Обзрении» можно согласиться лишь с большими ограничениями.

Это должно сказать, прежде всего, о первой статье в первой книжке журнала. Рейнкенс, как вероятно и другие старокатолики, симпатизирующие православным, может быть не без изумления бы узнал, что католическое и православное учение о цели творения трудно различимы между собою. Но не это важно. Рейнкенс и не католик, и не православный, следовательно, он мог критически относиться и к тому, и к другому учению. Важно то, что Рейнкенс усиленно и с явными натяжками пытается вложить в римско-католическое учение о цели творения смысл и не нравственный, и неразумный. Учение о том, что Бог все соделал «Себе ради», и что Он создал мир «ради славы Своея», содержится в Священном Писании, и римский катехизис или православная догматика, повторяя эти выражения, учат лишь тому, чему учит Писание. Но эти выражения «себе ради» и «ради славы своея» можно истолковывать различно: и так, что смысл их совпадет с выражением «ради блаженства тварей» и так, что он совпадет с толкованием Рейнкенса. Может ли Рейнкенс утверждать, что с его толкованием католического учения согласны многие католики? Думаем, что нет.

Статьи Мишо помещенной в том же выпуске мы уже касались, говоря, что вопрос о догмате с точки зрения старокатоликов, нам кажется, должен представляться довольно неопределенным. Многие советы Мишо относительно того, что нужно для успешного развития богословия представляются

частью запоздалыми, частью слишком элементарными (не нужно из христианского учения делать тайны, в богословских рассуждениях не должно быть бесплодной софистики, логических кругов). Мишо говорит, что для успешного развития богословия нужно лишь, чтобы исчезли богословы, противоборствующие свободному исследованию, и ученые, создающие произвольные гипотезы и допускающие преждевременные широкие обобщения. Но понятие свободного исследования в области веры не так ясно, как в области положительных наук. Сам Мишо ставит предел свободному исследованию в догмате: сам догмат должно пытаться уяснять, но нельзя – и с его

–189–

точки зрения – подвергать критике, которая равно могла бы привести и к его отрицанию, как и утверждению. Следовательно, в области веры должно не провозглашать принцип беспредельной свободы исследования, а точно установить границы, до которых может простираться эта свобода, но относительно этих границ всегда были и будут споры. Равным образом никогда не исчезнут и ученые, составляющие ошибочные гипотезы и обобщения, которые могут стать в противоречие с истинами религии. Часто бывает трудно различить несвоевременные и своевременные обобщения, ошибочные и верные гипотезы. Статья Мишо читается с чувством истинного удовольствия, потому что от нее веет духом веры в лучшее будущее, она интересна и занимательна, но она в сущности не рекомендует ничего нового, что бы содействовало преуспеянию богословской науки.

Статьи Рейша и Герцога (во втором выпуске), из которых первая излагает учение о таинствах, трудно совместимое с их православным пониманием, а вторая усвоит православному учению не православный смысл, вообще не могут произвести благоприятного впечатления на православного читателя. Нам нет нужды выяснять несогласие взглядов Рейша и Герцога с православными. Это понятно каждому, знающему православное Богословие. Было бы желательно, чтобы Рейш более подробно и ясно раскрыл свой взгляд на таинства, а Герцог более

правильно понял православное учение. Появление их названных статей возбудило среди некоторых православных мысль, что старокатолики, очищая свое вероучение от католических новшеств, направляются к протестантизму. Сначала, говорят, старокатолики постепенно отбрасывали те догматы, которые создала исключительно западная католическая церковь и тогда в своем догматическом вероучении они приблизились к православным. Но они не остановились теперь в своем стремлении очищать свое исповедание от разных будто бы догматических наносов и намерены продолжать дело пурификации. Если это так, то тогда эта пурификация в будущем должна направиться на то, во что веровала и что исповедует православная вселенская церковь. Нечего и

—190—

говорить, что на такое движение старокатоликов православные посмотрели бы с чувством глубокой скорби и что для старокатоликов самое лучшее, если высказанное относительно них предположение окажется ошибочным.

Интересная статья Вебера «О бытии Божиим» то же, по нашему мнению, не вполне удовлетворяет тем принципам, которые поставило себе «Обозрение». Веберу для доказательства того, что душа не может возникнуть из элементов, существующих в природе, но непременно творится Богом, нужно было доказать единство души, тождество ее «я», о котором свидетельствует самосознание. Вебер не счел нужным это доказывать, но только сослался на свидетельство самосознания. Как философ, Вебер, конечно, знал, что большинство психологов подрывают значение этого свидетельства, признают «я» изменяемым и держатся теории сложности души. Но Вебер ограничился тем, что сказал, что все такие взгляды представляют собой чистейшую нелепость (*die reinste Absurdigkeit*). Без сомнения, такое заявление и не особенно миролюбиво, и совсем не научно. Вместе с Вебером мы полагаем, что теория, о которой он дает такой презрительный отзыв, ошибочна, но во всяком случае она опирается на многие, хотя и неправильно истолкованные

данные и считает за собою очень много последователей. С нею нужно считаться научным путем и с нею можно считаться. Но Вебер не пожелал сделать этого и потому его доказательство бытия Божия оказалось не имеющим силы, так как недосказанность одной из посылок сделала недосказанным вывод. Между тем статья Вебера есть единственная в «Обзрении» статья по философии религии чисто теоретического характера, чуждая вероисповедных тенденций и вот и она оказалась не вполне удачной.

Относительно маленькой заметки в третьем номере, посвященной вопросу о составе и происхождении пятикнижия, мы думаем, что то обстоятельство, что редакция не оговорила неудобоприемлемости теории Ленуара, может подать повод многим для предположения, что старокатолики постепенно все более и более усваивают протестантские принципы. Религиозной общине, положение которой считается неустойчивым и к которой многие относятся подо-

–191–

зрительно и с сомнением, нужно быть особенно осторожной в отношениях к новоявляющимся доктринам.

В четвертом номере неприятно поражает одна техническая подробность. «Обозрение», судя по первым номерам, избегает разделять статьи на несколько книжек. Понятно, что такое деление и неудобно для журнала, выходящего один раз в 3 месяца. Но в четвертом номере помещены две неоконченные статьи: Лангена – «о школе Иерофея и Иванцева-Платонова – «О Фотии». Это, ведь, маленькое насилие над подписчиками. Но несравненно более в четвертом номере поражает другое обстоятельство. В нем впервые обнаруживаются зловещие симптомы того, что семена раздора и несогласия готовы проникнуть уже и в ту лигу, которая основывала «Обозрение», желая всех привести к миру и любви. Мы разумеем столкновение г. Киреева с Мейриком. В лицо генерала Киреева, ревностно и бескорыстно трудящегося для старокатоликов и так много делающего для их журнала, Мейрик бросил тяжелое и несправедливое обвинение относительно целей этих бескорыстных трудов. Конечно, Бог с ним, с Мейриком. Но

возводимое обвинение одних наводит на мысль: не виновны ли в указываемом преступлении другие? Не виноват ли в нем сам Мейрик? Англиканские или протестантские искатели истины (мы разумеем, конечно, не всех), протягивающие дружественную руку старокатолицизму, но имеют ли свою целью обратить старокатоликов в англиканское или протестантское исповедание, не думая о том, что их собственные исповедания не мешало бы подвергнуть серьезному пересмотру и изменениям?

Ограничимся сказанным в журнале. В первый год своего существования он дал немного, будем надеяться, что в последующее время он даст больше. Для нас православных он во всяком случае представляется отрадным явлением. Во 1) он нам показывает, что на западе существует некоторое движение благоприятное для православия, во 2) открывая свои страницы перу русских богословов, журнал дает возможность им сообщать свои взгляды и выводы западу, что без сомнения важно и чего доселе еще почти не было. Возникший усиленный обмен

–192–

мнений между богословами различных исповеданий, конечно, должен содействовать исчезновению некоторых заблуждений и рассеянию некоторых ложных взглядов, но было бы крайним заблуждением думать, что одни споры и ученые изыскания приведут к истине. В области наук положительных это действительно так, но в области религиозной веры дело обстоит иначе. Неопровержимых доказательств истинности того или другого религиозного исповедания никогда не может быть найдено. Такие доказательства уничтожили бы веру, как свободный акт, и заменили бы ее принудительным знанием. Но этого не будет. Однако и при таких условиях всегда искренно желающий может обрести истинную веру. Нам кажется, что серьезное размышление о религии должно каждого привести к выводу, что или религиозная истина всегда – хотя и в различной полноте – была и хранилась на земле, возвещенная человечеству свыше, или что человечество никогда не овладеет ею. Припомним сказку Натана о таинственном перстне,

делавшем обладателя его приятным Богу и людям. Этот перстень пропал и вместо него явилось три фальшивых, владельцы которых считали их настоящими. Натан хотел сказать, что истинной религии нет, но что существуют только фальшивые, которые исповедующими их считаются за истинные. Взгляд Натана слишком пессимистичен. Тот, Кто дал человечеству благодетельный перстень, никогда не возьмет у него его обратно. Истина была и пребывает на земле. Ее хранила и хранит вселенская церковь. Желаящий пребывать в истине и должен принять догматическое учение этой церкви. Старокатолики знают, что место этой церкви не в Риме и, кажется, не трудно им найти, где религиозная истина хранилась всегда. Таинственный, благодетельный перстень находится на востоке.

С. Глаголев

**Протоколы заседаний [=Журналы] Совета
Московской Духовной Академии за 1893 год //**
**Богословский вестник 1894. Т. 1. № 1. С. 33–80 (3-я
пагин.).**

–33–

сенского: «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».

«В предисловии к своему труду автор выясняет план, характер и метод его; и мы отсюда видим, что внимательное и многолетнее изучение автором многих славянских списков Апостола XII–XV в. и в отдельности и в сравнении их между собою и с греческим текстом привело его к убеждению, что все они, по особенностям текста, разделяются на четыре разряда или фамилии и соответственно сему должны быть разделены на четыре редакции по тексту своему в славянском переводе (стр. 2 предисл.). Основными списками приняты автором для *первой* редакции Толковый Апостол 1220 года, для *второй* – Толстовский Апостол XIV века, для *третьей* – единственный представитель ее, собственноручный список Нового Завета, сделанный Святителем Алексием, Митрополитом Московским, и наконец для *четвертой* – полный список Библии 1499 года (Геннадиевской). Все эти основные списки напечатаны полностью в самом тексте труда Г.А. Воскресенского. Так как эти основные списки последовательно отличаются друг от друга многими особенностями текста, то и нельзя было свести их к одному типу, а необходимо было дать именно четыре вида славянского перевода послания к Римлянам, как и сделал Г.А. Воскресенский в своем труде. При этом основные списки напечатаны у него в книге соответствующими им славянскими шрифтами, с соблюдением древнеславянского правописания, титл, надстрочных знаков и знаков препинания, параллельно друг другу, в четырех столбцах, по два столбца на странице, а

под строками приводятся разночтения из 51-й рукописи Апостола, а также параллель из древних славянских списков Евангелия и из многих других важных памятников древнеславянской и древнерусской письменности. Таким образом в четырех столбцах здесь мы имеем и более или менее первоначальный славянский текст послания к Римлянам и дальнейшие его видоизменения, имеющие самостоятельное значение. При такой постановке дела здесь пред нами выступает вся история происхождения славянского перевода Нового Завета и дальнейшая судьба его до появления печатной Библии. В том же предисловии Г.А.

–34–

Воскресенский представил описание вошедших в его настоящий труд 55 славянских рукописей Апостола по следующим рубрикам: 1) название рукописи, место нахождения, номер, материал, формат, число листов и проч.; вместе с тем 2) степень сохранности, наиболее важные календарные отметки и 3) перечень трудов по изучению той или другой рукописи Апостола. Здесь же находим указатели а) Апостольских чтений в порядке глав и стихов нынешнего текста в апостолах апракосах, полных и сокращенных и б) параллельных мест из Изборника Святославова 1073 года.

«Несомненно, что настоящий труд требовал от автора больших забот и работ по собиранию и изучению материала в библиотеках русских и иностранных. Нередко приходилось ему, как видно, списывать целиком все послание к Римлянам (как и другие, входившие в круг его исследования, св. книги Нового Завета) и даже делать точные палеографические снимки с рукописей. Каждая рукопись тщательно им рассмотрена и изучена до мельчайших подробностей. С внешней стороны рассматриваемая книга также не оставляет желать ничего лучшего.

«Так исполненный, труд Г.А. Воскресенского имеет разностороннее и важное значение, во-первых, в отношении к истории и критике текста Нового Завета; во-вторых, в отношении к исправлению славяно-русского перевода Библии, что особенно важно в виду предпринятого ныне высшей

церковной властью дела пересмотра и исправления русского и славянского перевода Нового Завета (см. Церк. Вед. 1892 г. № 33); в-третьих, в отношении к преподаванию Св. Писания в духовных семинариях и даже академиях и, наконец, в-четвертых, в отношении к славянской собственно филологии, так как труд профессора Воскресенского ясно показывает на самых памятниках славянской письменности, каким изменениям подвергался древний церковнославянский язык в его историческом развитии.

Хотя в настоящем своем виде рассмотренный труд Г.А. Воскресенского тесно примыкает к его же известному филологическому исследованию о древнеславянском Апостоле, вышедшему в свет в 1879 году и доставившему его автору ученую степень магистра богословия: однако он не есть лишь дополнение к нему или практическое приложение данных, на коих опирается это исследование. Он есть во многом совершенно новое исследование и во всех отношениях – новая и самостоятельная

–35–

ученая работа, при том работа специалиста излюбленного им научного предмета. Ибо, не говоря о более зрелом, нежели прежде, взгляде научном на предмет исследования, выражающемся и в обширном отделе труда, скромно названном «предисловием» и в ученых подстрочных примечаниях, не говоря о совершенно новой переработка прежнего материала текстов, в рассматриваемом труде Г.А. Воскресенского самый этот материал является едва не на половину умноженных против прежнего. Так, кроме того, что при этой новой переработке прежнего материала, например, оказалось более удобным один список первой редакции текста Апостола перенести в область второй редакции (см. под Б. 11) и наоборот один список второй редакции в область первой (см. под А. 16) и под., в настоящем труде Г.А. Воскресенского мы видим привлеченными к научному исследованию и сравнению, независимо от прежних 32-х, еще вновь 23 списка Апостола, в том числе 12 списков для первой, пять для второй и шесть для четвертой редакции.

«Правда, настоящий выпуск рассматриваемого труда обнимает лишь одно послание Св. Ап. Павла к Римлянам, но, во-первых, заключающееся в нем научное исследование касается текстов всего Апостола и даже отчасти Евангелия, а во-вторых, нам хорошо известно, что автор продолжает и доселе усердно трудиться над приготовлением к такому же научному изданию, как следующих посланий Св. Ап. Павла, так и Евангелия по основным спискам отдельных его редакций, как и обещал еще в 1891 году (см. журналы Совета Академии за 1891 г. стр. 51–57). По всем этим соображениям мы считаем вполне справедливым присуждение Г. А. Воскресенскому полной премии Митрополита Макария за его рассмотренный труд».

XXVIII. Отзыв доцента Митрофана Муретова о том же труде профессора Григория Воскресенского.

«Представляя книгу профессора Гр. А. Воскресенского: «Древнеславянский Апостол. Выпуск первый. Послание к Римлянам. Сергиев посад. 1893 г.» на премию Преосвященного Михаила, имею честь благопочтительнейше остановить внимание Совета Академии на нижеписанных достоинствах представленного труда:

«1) Самостоятельность исследования не только по рукописным источникам, но и по выводам, к которым пришел автор на основании изученного им рукописного материала, – разумею

–36–

определение четырех основных и преемственно следовавших редакций древнеславянского рукописного текста Нового Завета.

«2) Обширность и полнота изучения источников не только по 55 спискам Апостола, имеющимся в русских и заграничных книгохранилищах, но и по всем другим памятникам древнеславянской письменности, в коих находятся чтения апостольского текста.

«3) Тщательность издания, представляющая в трудах подобного рода существенное достоинство.

«4) Наконец, плодотворность труда для научного исследования славянского текста Нового Завета, заключающаяся в том, что труд Г. А. Воскресенского составит твердую основу для всех дальнейших работ по тому же предмету, которые будут состоять только в подставлении к имеющимся уже у Григория Александровича в тексте и под строкою новых разночтений, или даже только новых списков.

«В виду указанных достоинств, труд профессора Г.А. Воскресенского вполне заслуживает даже, если бы то можно было, двойной премии Преосвященного Михаила».

XXIX. Отзыв доцента Митрофана Муретова о сочинении и. д. Инспектора Академии иеромонаха Григория: «Третье великое благовестническое путешествие Св. Апостола Павла» (изъяснение Деян.18:22–21:16 и Гал.2:11–22).

«Представляя книгу о. Инспектора Московской Академии иеромонаха Григория: «Третье благовестническое путешествие Св. Апостола Павла (изъяснение Деян.18:22–21:16 и Гал.2:11–22), – опыт историко-экзегетического исследования. Сергиев посад. 1892 г. на премию Преосвященного Михаила, имею честь благопочтительнейше напомнить уже известные Совету Академии из отзывов и из магистерского коллоквиума достоинства представляемого труда:

«1) Незаурядную обширность труда, состоящую в изучении многочисленных *пособий* по критике текста, по толкованию относящихся к данному вопросу отделов Нового Завета, по Апостольской истории, по новозаветной филологии, археологии, географии и проч., – и *источников*, заключающихся, кроме Священного текста Нового Завета, в писаниях древних авторов (Геродота, Страбона, Плиния, Иосифа Флавия и др.).

«Всего, при составлении труда, автором изучено, сполна или отчасти, смотря по настоящей надобности, до восьмидесяти по-

–37–

собий и источников, не считая журнальных статей по некоторым специальным вопросам. Принимая во внимание, что почти вся эта ученая масса изложена на иностранных, древних

и новых языках, надо, и вполне справедливо, дивиться поистине самоотверженному трудолюбию автора.

«2) Тщательность работы, обнаруживающуюся как в полной и обширной цитации и в приложенных трех указателях, так и особенно в простом, отчетливом, стройном и по местам художественном изложении.

«3) Важность и плодотворность труда, долженствующего составить настольную книгу для русских библейских историков, экзегетов, географов и археологов.

«Указанные достоинства дают труду о. Григория бесспорное право даже на двойную премию Преосвященного Михаила, если таковая имеется».

Справка: 1) § 9 утвержденного Святейшим Синодом положения о премиях покойного Митрополита Московского Макария: «Ежегодно в январском заседании Совета каждый член Совета может предложить, какое из сочинений, напечатанных наставниками Московской Духовной Академии в прошедшем году, он считает заслуживающим премии, причем он должен представить письменное указание главнейших достоинств сочинения». 2) Того же положения § 11: «В том же заседании решается вопрос, какие из сочинений, за которые в прошедшем году авторы их удостоены в Московской Духовной Академии степени магистра, могут, сообразно с изложенными в 4 и 5 §§ условиями, быть допущены к соисканию премии». 3) 1892 году степени магистра богословия удостоен был Советом Академии и утвержден в сей степени Святейшим Синодом и. д. Инспектора Академии Иеромонах Григорий. 4) § 7 утвержденного Святейшим Синодом положения о премиях покойного Епископа Курского Михаила: «Ежегодно, ко времени январского заседания Совета, каждый преподаватель Академии может внести в Совет, чрез председателя Совета, предложение, какое из сочинений, напечатанных в прошедшем году, он находит заслуживающим премии, причем представляет письменное указание достоинств сочинения». 5) Того же положения § 11: «Премия, оставшаяся от предыдущего года, может быть соединена, по усмотрению Совета, с премией

текущего года и составившаяся из двух премий сумма в 500 рублей может быть присуждена

—38—

за одно сочинение; но более 500 рублей не может быть назначено в премию за сочинение».

Определили: 1) Представленные на соискание премии сочинения профессоров: Е. Голубинского и Гр. Воскресенского иметь в виду при назначении премий в мартовском собрании Совета Академии. 2) Право на соискание премии за лучшие магистерские сочинения признать за и. д. Инспектора Академии иеромонахом Григорием.

На сем журнале резолюция Его Преосвященства: «1893 г. 8 Февр. Утверждается».

31 января

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме профессоров: Н. Субботина, Е. Голубинского, Б. Ключевского, протоиерея Д. Касицына и И. Татарского, не присутствовавших по болезни.

В собрании сем преподаватель Вифанской духовной семинарии, кандидат богословия, Николай Виноградов защищал представленную им на степень магистра богословия диссертацию под заглавием: «Притчи Господа нашего Иисуса Христа. Москва. 1892 г.» Официальными оппонентами были: экстраординарный профессор по кафедре библейской истории Андрей Смирнов и доцент по кафедре священного Писания Нового Завета Митрофан Муретов.

По окончании диспута Ректор Академии Архимандрит Антоний, собрав голоса членов Совета, объявил, что Совет признал защиту магистрантом его диссертации удовлетворительной.

Справка: 1) По § 136 устава Духовных Академий кандидаты удостоиваются степени магистра богословия не иначе, как по напечатании сочинения и удовлетворительной защите его в присутствии Совета и приглашенных Советом посторонних лиц (коллоквиуме); 2) По § 81 лит. в. п. 6 того же устава удостоивание степени магистра богословия значится между

делами Совета Академии, представляемыми, чрез Епархиального Преосвященного, на утверждение Святейшего Синода.

Определили: 1) Просить ходатайства Его Преосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении преподавателя Вифанской духовной семинарии Николая Виноградова в степени

—39—

магистра богословия. 2) Представить Его Преосвященству и в Святейший Синод по экземпляру диссертации кандидата Виноградова и копии с отзывов о ней профессора А. Смирнова и доцента М. Муретова.

На сем журнале резолюция Его Преосвященства: «1893 г. 8 февр. Согласен».

25 февраля 1893 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме профессоров: Н. Субботина, В. Ключевского, протоиерея Д. Касицына, В. Кипарисова и И. Татарского, не присутствовавших по болезни.

Слушали: I. Определение Святейшего Синода от 15–20 января сего года за № 91, коим помощник библиотекаря Московской Духовной Академии иеромонах *Рафаил*, назначенный, по Синодальному определению от 2–6 декабря 1892 года за № 3040 настоятелем Московской Синодальной двенадцати Апостолов церкви и Синодальным ризничим, в виду болезненного состояния его, оставлен при прежней должности в Академии (Определение сие напечатано в № 5 Церковных Ведомостей, издаваемых при Святейшем Синоде).

Определили: Постановление Святейшего Синода принять к сведению и сообщить Правлению Академии для зависящих распоряжений

II. Резолюцию Его Преосвященства, последовавшую на журнале Совета Академии от 26 января сего года: «1893 г. 8 февр. Утверждается».

Справка: 1) В ст. XXIII означенного журнала было изложено ходатайство Совета пред 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. 2) В ст. XXIV того же журнала было изложено определение Совета, представленное на утверждение Его Преосвященства, о выдаче премии Протоиерея Невоструева – окончившему курс в минувшем учебном году кандидату Ивану Попову за лучшее кандидатское сочинение; покойного Митрополита Московского Макария студентам настоящего 4-го курса Илье Громогласову и Павлу Тихомирову –

–40–

за лучшие семестровые сочинения и покойного протоиерея Орлова – кандидату Евгению Цветкову за лучшие успехи в сочинении проповедей.

Определили: 1) Дать знать окончившему курс в 3-м Кадетском корпусе Евгению Воронцову о последовавшем ему разрешении слушать академические лекции. 2) О выдаче премий Ивану Попову, Илье Громогласову, Павлу Тихомирову и Евгению Цветкову сообщить Правлению Академии для зависящих распоряжений.

III. Отношения Канцелярии Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) От 23 января сего года за № 328: «По утвержденному Г. Синодальным Обер Прокурором 14 текущего января докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определен на духовно-учебную службу кандидат Московской Духовной Академии Василий Архангельский преподавателем по философским наукам в Тобольскую духовную семинарию».

б) От 4 февраля за № 521: «По утвержденным Г. Обер-Прокурором Святейшего Синода докладам Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определены на духовно-учебную службу кандидаты Московской Духовной Академии Петр Ярустовский учителем по латинскому языку в Зарайское духовное училище и Александр Зыков помощником инспектора в Могилевскую духовную семинарию, первый с 26, а последний с 28 января 1893 г.»

в) От 12 февраля за № 572: «По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором 4-го текущего февраля, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определены на духовно-учебную службу кандидаты Московской Духовной Академии: Иван *Николин* и Александр *Яхонтов* преподавателями в духовные семинарии, первый в Вифанскую, по основному, догматическому и нравственному богословию, а последний в Симбирскую, по латинскому языку».

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 кандидатам сообщено о назначении их на духовно-учебную службу.

Определили: Принять к сведению.

IV. Ведомость О. Ректора Академии о пропущенных настав-
—41—

никами лекциях в январе месяце сего года, из которой видно, что ординарный профессор В. Ключевский, доцент А. Введенский и и. д. доцента П. Соколов опустили по 2 лекции, а доценты: Н. Заозерский и А. Мартынов – по 1 лекции. Все лекции опущены были по болезни.

Определили: Представленную О. Ректором Академии ведомость напечатать вместе с журналами Совета.

V. Отзывы о сочинении кандидата Василия Мышцына: «Учение Св. Апостола Павла о законе дел и законе веры», представленном на соискание степени магистра богословия.

А) Экстраординарного профессора Ивана Корсунского:

«Сочинение это состоит из введения (стр. I–XXXI), разделенного на две части (ч. 1, стр. 1–181 и ч. II стр. 185–496) исследования и трех приложений заключающих в себе 1) Разбор психологической теории освящения (стр. 499–535); – 2) Указатель выясненных понятий, находящихся в посланиях Св. Ап. Павла (стр. 535–536) и 3) Указатель объяснительных мест из тех же посланий (стр. 536–538). Во введении раскрывается общее понятие о законе дел и законе веры по учению Св. Апостола Павла в связи с учением иудеев его времени о том

же. В первой части исследования рассматривается закон дел (гл. 1-я: закон Моисеев; гл. 2-я: действие этого закона) и закон веры (гл. 3-я) в ветхозаветной стадии домостроительства спасения; а во второй части обстоятельно рассматривается закон веры в Новом Завете и в частности: явление правды Божией (гл. 1); способ и условия усвоения правды Божией (гл. 2); усвоение правды Божией (гл. 3); новая жизнь (гл. 4).

«Сочинение автора, несмотря на то, что представляет собою лишь усовершенствование признанного в свое время за отличное кандидатского сочинения его, и в настоящем своем виде не свободно от недостатков. Так, со стороны содержания, можно было бы желать более равномерного раскрытия предмета, нежели как-то является в рассматриваемом сочинении, где вторая часть втрое больше, нежели первая: можно упрекнуть автора в некоторых упущениях (наприм. понятие крещения во второй части не раскрыто у него так обстоятельно, как многие другие понятия); можно спорить против иных случаев его толкования тех или других мест Св. Писания и перевода их на русский язык (напр. стр. 166 и дал. 212:323, 360–361:481, 489), его разъяснения тех или других понятий по классическому и

–42–

библейскому их употреблению (напр. стр. 4: νόμος, διαθήκη; стр. 144: ὑπόστασις; стр. 222: ἰλασκεσθαι и др.) и т. п. Со стороны изложения, можно было бы упрекнуть автора в допущении некоторой искусственности построения отдельных §§ всего исследования; можно указать на встречающиеся по местам не совсем складные выражения (напр. стр. XXV, XXIX, 25:41–42:46, 180:210, 250:315, 328:411 и др.), на частое употребление не вызываемых настоятельной нуждой иностранных слов (напр. легальный – стр. 16 и др., эмоциональный – стр. 80 и др. и иные слова на стр. 141:152–153:154–155:188 и т. д.), и т. п.

«Но все эти и другие недостатки сочинения г. Мышцына, из коих большая часть легко может быть устранима далее при печатании его, с избытком искупаются высокими его достоинствами. И прежде всего, сочинение проникнуто глубокою мыслью и освещается возвышенной идеей об истинном

оправдании, независимо от дел закона, чрез веру во Христа Распятого, в любви (Божественной и взаимной человеческой) имеющую свой источник, любовью действующей и в любви же усматривающую свое высшее блаженство. Эта мысль, эта идея проходит чрез все главы и параграфы сочинения, составляет, употребляя выражение самого автора, «живой нерв» сочинения его и с замечательной, достойной всякой похвалы, постепенностью и последовательностью проводится автором в его труде: к ней, часто незаметно и по-видимому отдаленными путями, но в существе дела неуклонно ведет все предшествующее раскрытию главного предмета разъяснение разного рода частных понятий, так или иначе соприкосновенных с понятием закона дел и закона веры; в ней же заключается и точка отправления для дальнейших рассуждений автора о новой жизни оправданного таким образом человека. В связи с тем, далее, нельзя не отдать справедливости и глубокому одушевлению автора высокими и важными предметами своего исследования, ясно свидетельствующему о высоком тоне его собственного религиозного настроения. Затем, полного одобрения заслуживает и устойчивость автора в строго православном взгляде на предмет, и это тем более ценно, что предмет его исследования, при сильном пользовании иностранными источниками, особенно легко мог увлечь его к протестантскому пониманию учения об оправдании. Автор, основываясь на святоотеческом толковании и здравом понимании подлежащих его исследованию мест Св. Писания, твердо усто-

—43—

ял на православной точке зрения. Не может не быть принята во внимание и уважение также обширная эрудиция автора, его многостороннее и основательное знакомство с предметом исследования, а более всего – глубокое изучение посланий Св. Апостола Павла, равно как и вообще – слова Божия. Если же присоединить к тому еще умение автора найтись даже и в самых, по-видимому затруднительных случаях, глубину его анализа в понимании и представлении предмета исследования, в изъяснении многих мест Св. Писания

и в критике мнений и толкований, не согласных с его собственным толкованием, самостоятельность исследования предмета и другие достоинства сочинения: то оно представится весьма ценным вкладом в нашу не богатую богословско-экзегетическую литературу.

«По всему этому мы считаем сочинение г. Мышцына вполне заслуживающим искомой степени магистра богословия».

Б) Доцента Митрофана Муретова:

«Сочинение начинается *Введением* (стр. I–XXXI), содержащим общие пояснительные замечания касательно основных понятий темы: νόμος τῶν ἔργων и νόμος πίστεως. Соответственно этим двум основным понятиям и применительно к ним, самый предмет исследования раскрывается в двух частях. *Первая часть* посвящена исследованию закона дел и закона веры в Ветхом Завете. Она распадается на три главы. *Глава первая*, озаглавленная «*Закон Моисеев*», в четырех частных параграфах (стр. 1–50) раскрывает учение Апостола о Моисеевом законе в посланиях к Гал.4:24 ср. Рим.7:5–6 (§ 1 стр. 1–13), Рим.9:31 (§ 2 стр. 14–22), Рим.3:27 (§ 3 стр. 23–41) и Гал.3:12 (§ 4 стр. 41–50). *Вторая глава* под заглавием «*действие закона*» раскрывает: Рим.7:19 (§ 5 стр. 50–69), понятия σάρξ (§ 6 стр. 60–71), νοῦς πνεῦμα, ὁ ἔσω ἄνθρωπος (§ 7 стр. 72–88), Рим.3:20 (§ 8 стр. 89–94), 1Кор.15:56 (§ 9 стр. 95–127) и Рим.7:24 (§ 10 стр. 127–138). Глава третья, носящая заглавие: «закон веры в период обетований и отношение его к закону дел» трактует о следующих предметах: αἱ ἐπαγγελίαι (§ 11 стр. 139–143), πίστις (§ 12 стр. 143–151), ὁ μὴ ἐργαζόμενος πιστεύων δε Рим.4:5 (§ 13 стр. 152–164), ὁ νόμος παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν Гал.3:24 (§ 14 стр. 164–184). *Вторая часть* сочинения занята раскрытием закона веры в Новом Завете в четырех главах. Первая глава в шести частных параграфах (15–20 стр.

–44–

185–283) раскрывает: «явление правды Божией», уясняя понятия: ἡ ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνη, λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ, ἰλαστήριον, ἁγιασμός, δικαιοσύνη (ἡμῶν), ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς. *Вторая глава* – «о способе и условиях усвоения правды Божией» имеет

три параграфа: объяснение Рим.5:12–19 (§ 21 стр. 292–325) и раскрытие понятий χάρις и πίστις по отношению к новозаветному закону веры (§§ 22–23 стр. 325–368). *Третья глава* – «усвоение правды Божией» посвящена изъяснению Рим. 6:2–7 и Ефес.4:24 и параллельных мест (§§ 24–25 стр. 368–420). Глава четвертая, озаглавленная: «*новая жизнь*» в четырех параграфах (26–29 стр. 421–496) раскрывает боговдохновенные мысли Ап. Павла об обновлении жизни, о любви, о добрых делах и о смерти закону. В конце сочинения имеются три приложения: 1) краткий разбор некоторых, кажущихся автору несправедливыми, догматических теорий освящения, принадлежащих западным ученым (Устери, Пфлейдерер и др.); 2) указатель раскрытых в сочинении понятий из посланий Ап. Павла; 3) указатель изъясненных в сочинении мест из посланий Ап. Павла.

«Рассматриваемое с одной только чисто научной точки зрения, отрешенно от прямого и ближайшего назначения своего, сочинение г-на Мышцына останавливает на себе внимание двумя особенностями своими.

«*Первая*: автор не *раскрывает* учение Ап. Павла методом *экзегетико-аналитическим* или историко-психологическим, но схематически и в самом автором сочиненной системе *обозревает*, встречающиеся в посланиях Апостола понятия методом *синтетико-лексикологическим* или догматическим. Автор сразу и отрывочно берет известное понятие или круг понятий из разных посланий или из разных мест одного послания, не вдаваясь в логический, психологический и исторический анализ всего движения боговдохновенных мыслей Апостола в известном послании или каком-либо, более или менее обширном и обособленном, отделе его.

«*Вторая*, стоящая с первой в неразрывной связи как ее необходимое следствие, особенность состоит в том, что, вместо всестороннего и нарочитого раскрытия двух только данных в теме понятий, автор, сузив исследование данных понятий, расширил сочинение в краткое и систематическое обозрение многих, не данных темой, терминов, входящих в состав всего учения Апостола. Посему над сочинением г. Мышцына

–45–

можно бы поставить и такое заглавие: учение Ап. Павла об оправдании, или: о Ветхом и Новом Завете и под. др. Вернее же оно должно быть озаглавлено так: систематический и краткий обзор некоторых основных понятий и терминов, встречающихся в посланиях Ап. Павла. «Обе указанные особенности сочинения г- на Мышцына имеют свои невыгодные и свои удобные стороны.

«Неудобная сторона такой постановки дела состоит в том, что, надев на все учение Апостола искусственно-схоластическую и чисто отвлеченную цепь придуманной автором схемы, он сковал ею все те стороны учения Апостольского, которые имели живое и действенное значение как для самого Апостола языков так и для первых читателей его посланий, но отнюдь не были и быть не могли (иначе Апостол Павел и не был бы Апостолом Павлом) отвлеченной схемой или искусственной системой неподвижных и абстрактных понятий и терминов, каковым учение Апостола является в системах, принадлежащих иностранным богословам. Говоря иначе: у автора, как и у всех иностранных предшественников его, остается не уясненным: чем, как и почему учение Св. Ап. Павла все вообще и в частности – о законе дел и законе веры – было безусловно действенно и обаятельно как для самого Апостола, так и для многочисленных обращенцев его, пленяя всякую волю и послушание Христу? – Это – во-первых. А во-вторых: уклонение автора от частного анализа только некоторых отделов из посланий Апостола к Римлянам, Галатам и Евреям (анализ разумею конечно такой, который требует краткого уяснения и сосредоточения параллельных мест около последовательно раскрываемого отдела) в краткое и отрывочное обозрение главных терминов, встречающихся отрывочно там и сям во всех посланиях, заставляет предъявить автору вопрос: почему взяты не все вообще термины и понятия догматико-теоретические? почему не из всего Нового Завета? – даже не из всей Библии? почему не приведены толкования этих понятий у всех догматических авторитетов, т. е. Отцов Церкви, символов, соборов и пр.? Говоря иначе: автор не разграничил задачу богословских работ по Новому Завету – экзегетическую

от догматической, вследствие чего не удовлетворил вполне ни той, ни другой. А как для православно-догматического веросознания учение Апостола Павла не может стоять одиноко от других священных писателей и от собор-

—46—

ного веросознания всей Церкви, что видим у западных богословов отрицательно-рационалистического направления: то выделение учения Ап. Павла в особое сочинение у г-на Мышцына, как православного богослова, объясняется не существом дела и не принципиальными воззрениями на предмет, но простой случайностью и чисто внешними причинами, т. е. недостатком времени и обширностью предмета в предпочтенной автором постановке его.

«Последнее замечание указывает и на другую *добрую* или *удобную сторону* данной автором постановки делу. Избрав систематико-лексикологический метод, как более простой, удобный и уже проторенный раннейшими исследователями, — автор избежал всех затруднений еще не хоженного и потому не надежного пути, требовавшего полной самостоятельности анализа, большого запаса нравственно-психологической опытности и обширных познаний историко-филологических. Благодаря избранному пути, автор смог дать продуманный, и потому краткий и отчетливо-систематический обзор главнейших понятий и терминов новозаветной догматики вообще и учения Ап. Павла — в частности

«Эти замечания мы предъявляем к сочинению г-на Мышцына как к ученому труду вообще. Рассматриваемое же с точки зрения той ближайшей задачи, какую преследует автор, сочинение его отличается следующими, довольно редкими и крупными достоинствами:

«1. Автор с большей или меньшей подробностью коснулся около ста труднейших мест из посланий Ап. Павла и раскрыл до тридцати терминов, как это наглядно дают видеть приложенные в концк сочинения указатели изъясненных мест и понятий со ссылками на страницы сочинения.

«2. Для составления своего труда автор старательно изучал и дельно пользовался новейшими лексикологическими

(Кремером преимущественно и обильно) и грамматическими пособиями (Винер) к Новому Завету, пересмотрел некоторые наилучшие экзегетические труды – древние (Златоуст, Феодорит и Феофилакт) и новые (Годэ, Мейер, Ольсгаузен) и изучил систематические изложения учения Ап. Павла (Устерн, Шмид, Онитц, Пфлейдерер и др.).

«3. Хотя в отношении научного материала сочинение Мышцына стоит всецело на почве новейших иностранных работ (всего более оно стоит в зависимости от составленного Германном

–47–

Кремером Библейско-богословского Словаря к греческому тексту Нового Завета): но обработка этого материала должна быть признана более или менее самостоятельной. Самостоятельность эта сказывается, во-первых, в том, что иноисповедные, частью католически, главным же образом протестантские и даже рационалистические, пособия автор проверил и очистил своим православно-догматическим веросознанием, осветив инославную и односторонне-тенденциозную обработку предмета истинного учения Православно-Соборной Церкви. Самостоятельность автора, во-вторых, проявляется в том, что построение системы изъясненных понятий и терминов у г-на Мышцына превосходит все доселешние иностранные опыты такого рода в положительно-церковном направлении – ясностью, стройностью и даже широтой обследования: каждое понятие или круг понятий раскрываются у автора так, что в конце параграфа уже сам собою нарождается и формулируется вопрос, на который отвечают далее раскрываемые понятия; благодаря чему все сочинение представляет логически-строгую и стройную систему, в которой все члены неразрывно связаны предыдущий с последующими и все вместе замыкаются в одну законченную и целостную цепь понятий, взаимно себя предполагающих и уясняющих.

«4. Анализ частных понятий и отдельных мест из посланий Ап. Павла отличается в некоторых случаях незаурядным искусством и тонкостью, которые доходят иногда до различения

едва заметных и едва уловимых частных оттенков, бросающих однако ж ясный свет на все понятие и даже не целую систему учения Апостола языков.

«5. Наконец, с внешней стороны, сочинение г-на Мышцына резко выделяется в современной русской литературе, как духовной так и светской, обдуманностью, простотой, ясностью, отчетливостью, краткостью и стройностью изложения и построения. В этом отношении оно может быть даже поставлено в образец, достойный подражания со стороны молодых богословов мыслителей.

«В виду всех вышеуказанных и незаурядных достоинств своих труд г-на Мышцына должен быть рекомендован Совету Академии для напечатания, в качестве не только отличной магистерской диссертации, но и полезного пособия при чтении текста посланий Св. Ап. Павла».

Справка: По § 81 лит. а п. 10 устава Духовных Академий

—48—

«одобрение к напечатанию сочинений, писанных на соискание ученых степеней» значится в числе дел, окончательно решаемых самим Советом Академии.

Определили: Дозволить кандидату Василию Мышцыну печатать свое сочинение, а по представлении им 50 экземпляров напечатанной диссертации иметь суждение о публичном защищении ее (диспуте).

VI. Прошение экстраординарного профессора Григория Воскресенского:

«Избранный в 1871 г. Советом Академии к замещению штатной в Академии кафедры русского языка и славянских наречий, я, с ученой степенью кандидата, — согласно определению Совета, утвержденному Святейшим Синодом от 15 ноября 1871 г., полтора года изучал русско-славянскую филологию в Императорском С.-Петербургском Университете, а потом другие полтора года (с 5 окт. 1873 г. до 5 апр. 1875 г.) провел, с Высочайшего соизволения, в заграничной командировке по славянским землям для практического изучения славянских наречий. По возвращении из заграничной командировки, 13 июня 1875 г. я занял штатную должность

преподавателя русского языка и славянских наречий в Академии в качестве приват-доцента. Ныне я осмеливаюсь покорнейше просить ходатайства Совета Академии пред Святейшим Синодом о зачислении мне, для пенсии, трех лет, проведенных мною в С.-Петербургском Университете и в заграничной командировке, в действительную службу».

Справка: В № 1 Церковных Синодских Ведомостей за 1888 год между прочим сообщено, что Государь Император, по всеподданнейшему докладу г. Синодальным Обер-Прокурором определения Святейшего Синода, от 14–28 октября 1887 года, Всемилоостивейше соизволили, в 28-й день месяца ноября того же года, на зачисление преподавателю С.-Петербургский духовной Академии *Пальмову* в действительную службу времени ученых и учебных занятий его, т. е. со дня командировки его за границу с целью приготовления к занимаемой им теперь преподавательской должности.

Определили: Благопочтительнейше просить ходатайства Его Преосвященства пред Святейшим Синодом о зачислении экстраординарному профессору Григорию Воскресенскому трех лет, проведенных им в С.-Петербургском Универси-

—49—

тете и в заграничной командировке в действительную службу.

VII. Отношение Волынской Духовной Консистории от 22 января за № 999, при коем препровожден аттестат на звание действительного студента окончившего курс в минувшем учебном году Якова Матусевича.

Определили: Присланный аттестат Якова Матусевича хранить при делах Совета Академии и о получении его уведомить Волынскую Духовную Консисторию.

VIII. Отношение Рязанской Духовной Консистории от 25 января за № 543:

«Студент 2-го курса Московской Духовной Академии Михаил Грацианский обратился к Его Высокопреосвященству, Высокопреосвященнейшему Феофиту, Архиепископу Рязанскому и Зарайскому с прошением об определении его на священническое место к Покровской церкви села Кораблинска,

Рязского уезда, которое занимал умерший родитель его, священник Василий Грацианский.

«На сем прошении студента Грацианского резолюция Его Высокопреосвященства от 23 сего января последовала следующего содержания: «согласен удовлетворить просителя, когда он уволится из Академии и представит о себе надлежащие документы».

«Вследствие сего Рязанская Духовная Консисто́рия покорнейше просит Совет Московской Духовной Академии объявить содержание резолюции Его Высокопреосвященства: вышеозначенному студенту Академии Михаилу Грацианскому».

Справка: Михаил Грацианский, которому была объявлена резолюция Высокопреосвященного Архиепископа Феоктиста, в настоящее время уже уволен, согласно его прошению, из числа студентов 2-го курса Академии.

Определили: Принять к сведению.

IX. Донесение комиссии, производившей ревизию академической библиотеки:

«Исполняя возложенное на нас Советом Академии поручение и руководствуясь 54-м параграфом инструкции библиотекарю, мы произвели ревизию академической библиотеки и церковно-археологического музея и о результатах этой ревизии имеем честь донести Совету следующее:

«1) Все рукописи и книги, принадлежащие академической библиотеке находятся в целости и в надлежащем виде. Те из

—50—

них, которые взяты для пользования кем-либо из лиц, принадлежащих к составу Академии, аккуратно записаны в справочных и записных книгах библиотеки. Все параграфы инструкции относительно сбережения книг, по возможности, соблюдаются библиотекарем с полной точностью. Но под словом «сбережение» мы желали бы и, вероятно, имеем полное право разуметь заботу о сохранности и благополучии не книг только, но и служащих в библиотеке и пользующихся ею. В этом отношении наша библиотека часто производит на всякого входящего в неё весьма неблагоприятное впечатление. Действующая в библиотеке система отопления настолько

неудовлетворительна, что или невыносимый холод, или угар и даже носящиеся по залам обильные клубы дыма составляют совершенно обычное явление. При таких условиях для многих, не обладающих особенно крепким здоровьем, и кратковременное пребывание в библиотеке сопряжено уже с некоторой опасностью. Каково же положение служащих в библиотеке лиц, обязанных ежедневно проводить в ней по пяти или по шести часов?! Сколько нам известно, ревизионные комиссии в своих отчетах и прежде указывали на неудовлетворительность системы библиотечного отопления, но принимавшиеся по этому поводу меры не привели, очевидно, к благотворным результатам, а потому считаем своим долгом еще раз настойчиво обратить на это обстоятельство внимание Совета.

«2) Предписанные инструкцией каталоги – исторический, топографический и алфавитный – имеются и, по мере поступления новых книг в библиотеку, тщательно пополняются. Каталог алфавитный составляющей, как известно, самую насущную потребность для лиц, пользующихся библиотекою, ведется и содержится в полном порядке. Каждая новая книга обозначается на особой карточке и во время летних вакаций все накопившиеся в продолжение года карточки вносятся в каталоге на соответствующие места. Конечно, было бы лучше, если бы все вновь поступающие и обозначаемые на особых карточках книги тотчас же вносились в состав алфавитного каталога, но при некоторой сложности этой процедуры и при обилии других неотложных дел по библиотеке исполнение такого требования представляется затруднительным. В текущем году библиотекарем Академии издан составленный им каталог книг, поступивших в библиотеку в 1891/2 учебном году, представляющий собою

–51–

книжку в двенадцать печатных листов. Что же касается печатания общего систематического каталога, то, к сожалению, оно в 1890-м году прекратилось с выходом шестого выпуска. Это грустное явление обуславливается во 1-х теми неблагоприятными условиями, в какие поставлена в настоящее

время деятельность библиотекаря Академии и во 2-х отсутствием материальных средств, потребных для печатания каталога. Выяснение первой из этих причин будет иметь место в дальнейшем изложении нашего донесения, а что касается второй причины, то мы считаем своим долгом почтительнейше ходатайствовать пред Советом, чтобы он обратил надлежащее внимание на разъяснение вопроса о возможном изыскании средств для безостановочного продолжения в печати систематического каталога. Говоря о каталогах, нельзя наконец пройти молчанием то прискорбное обстоятельство, что драгоценный отдел рукописей в нашей библиотеке, за исключением того, что сделано относительно рукописей славянских покойным о. наместником Лавры архим. Леонидом, остается доселе без надлежащего описания. Принимая во внимание, что а) библиотекарь при множестве текущих занятий по своей должности, едва ли может иметь столько свободного времени, чтобы с успехом выполнить нелегкое дело описания рукописей и б) что дело это требует специальных познаний и особого навыка в обращении с рукописным материалом, мы предложили бы Совету: не найдет ли он возможным просить кого-либо из профессоров или преподавателей принять на себя исполнение этого труда, столь потребного для достоинства Академии».

«3) При размещении книг в залах и шкафах библиотеки постоянно соблюдается строгий порядок, так что приискание требуемой книги может совершиться легко и без малейшего промедления. Просторное помещение библиотеки представляет в этом отношении достаточные удобства для лиц, ею заведующих. Относительно размещения книг можно – лишь заметить, что, в виду сырости библиотечного здания, с которого пришлось вести долгую и упорную борьбу, гораздо было бы лучше отдел рукописей поместить не по наружной стене, как он помещается теперь, а по внутренней. Правда, в настоящее время прежней сырости почти незаметно, но еще неизвестно, можно ли ручаться за то же в будущем».

«4) Управление библиотекой совершается по определенному,

строго соблюдаемому порядку, причем она открыта для пользования ежедневно не менее пяти часов. По указанию опыта библиотекарем вводятся в случае надобности, некоторые усовершенствования для упорядочения записей и облегчения справок. В этих видах напр. на имя каждого из профессоров и преподавателей Академии заведены особые переплетенные тетради для записи тех книг, какие берутся для пользования каждым из них.

«В обстановке пользования библиотекой, особенно в интересах студентов, желательно было бы произвести некоторое улучшение. Приемный зал для библиотеки, где производится выдача и прием книг и где выставлены для справок алфавитный каталог и указатели, до такой степени тесен, что, когда соберутся в нем 15–20 студентов, всякого рода справки становятся для них до крайности затруднительными. Для устранения этого весьма существенного неудобства, желательно было бы устроить подле приемного зала другой – читальный, куда для студентов доступ был бы также свободный. В виду простора библиотечного помещения (внизу имеется один совсем пустой зал), такая уступка одного зала под помещение для читальни не встречает ни малейших препятствий, а между тем повлекла бы собою и значительное сокращение библиотечных записей, ибо при существовании читального зала многие книги просматривались бы для справок в здании библиотеки и не брались бы студентами на дом, что теперь делается по необходимости за неимением места для просмотра. Если Совету благоугодно будет одобрить мысль об устройстве при библиотеке читального зала, необходимость которого, по мнению г. библиотекаря, не подлежит сомнению, то осуществление этой мысли потребует лишь самых незначительных приспособлений. – Касаясь вопроса об управлении библиотекой, необходимо, наконец, выставить на вид те до крайности неблагоприятные условия, в какие поставлена в настоящее время деятельность г. библиотекаря. Вследствие продолжительной и тяжелой болезни помощника библиотекаря заведование многосложными текущими

библиотечными делами давно уже лежит всей своей тяжестью на одном библиотекаре. Имея в виду громадное количество ежедневных справок и требований, многочисленные работы по каталогизации и записям, сношения с заграничными и отечественными книгопродавцами, бесчисленные переговоры с постоянно обращающимися

—53—

к библиотекарю профессорами и студентами, распоряжения и объяснения с переплетчиком и пр. и пр., нельзя не сознаться, что возлагать всю эту массу работы на одного человека значит злоупотреблять его силами и заранее быть уверенным в том, что, при таких условиях, библиотека и пользование ею никак не могут быть в таком состоянии, в каком было бы желательно их видеть. При расположении библиотеки в двухэтажном здании библиотекарю нет даже физической возможности справляться с возложенной на него непосильной задачей. Заваленный работой, раздираемый, как говорится, на части, г. библиотекарь не только не в состоянии заняться систематическим каталогом или каким-либо другим подобным трудом; но едва ли имеет возможность удовлетворить должным образом и самые насущные потребности пользующихся библиотекой лиц. Считаю потому своим священным долгом представить Совету о настоятельной необходимости положить так или иначе конец такому ненормальному и для всех вредному порядку и изыскать какие-либо средства для приведшим библиотечного управления в надлежащий вид».

«Церковно-археологический музей, расположившийся теперь в особом от библиотеки помещении и порученный надзору особого хранителя, доцента по кафедре церковной археологии и литургии А.П. Голубцова, своим порядком и благоустройством производит на посетителя очень хорошее впечатление. Образцовая чистота и даже некоторое изящество обстановки, тщательное распределение предметов и снабжение их печатными номерами и надписями ясно свидетельствуют о том, что хранитель музея относится к нему с той особенною нежностью, какую всякий истый археолог питает к достопримечательностям, составляющим предмет

исследования его науки. В настоящее время музей находится еще в периоде своего образования и многие из имеющихся в нем предметов не определены и не описаны еще с полной точностью и достоверностью; но можно быть уверенным, что не далеко то время, когда трудное дело его полного описания приведено будет к желанному концу. Не малое количество труда, продолжавшегося иногда целые месяцы, употреблено было и употребляется г. Голубцовым на то, чтобы научно определить значение находящихся в музее предметов древности, в особенности мелких монет, надписи которых доступны для прочтения лишь вооруженному глазу и при условии

—54—

многих специальных познаний. Безмездный труд г. Голубцова, совершаемый притом с любовью к своему делу, заслуживает полного уважения и дает ему право на особенную признательность Совета. Эту признательность свою Совет имеет возможность выразить таким способом, который будет всего более соответствовать желаниям г. Голубцова, а именно своим энергичным содействием к процветанию музея. Его коллекции еще настолько незначительны, что их возможное увеличение должно составлять теперь первую и самую главную заботу всех тех, кто сочувствует его процветанию. Совет Академии своим авторитетным ходатайством пред высшими властями и своим сочувственным отношением к просьбам и заявлениям хранителя музея достойно выразил бы ему свою признательность за его усердный и безмездный труд».

Определили: 1) О всех нуждах библиотеки в хозяйственном отношении сообщить Правлению Академии для надлежащих распоряжений. 2) Предложить профессорам и преподавателям Академии, не пожелает ли кто-либо из них взять на себя труд по описанию рукописей. 3) Относительно вознаграждения за труд по описанию рукописей и коллекции церковно-археологического музея, а равно и относительно изыскания средств для безостановочного продолжения в печати систематического каталога и содействия к умножению церковно-археологического музея своевременно обратиться с

благопочтительнейшим ходатайством к
Высокопреосвященнейшему Митрополиту Московскому. 4)
Выразить благодарность членам ревизионной комиссии –
ординарному профессору Петру Ивановичу Цветкову,
экстраординарному профессору Василию Александровичу
Соколову, библиотекарю Николаю Александровичу Колосову и
особенно хранителю церковно-археологического музея доценту
Александру Петровичу Голубцову.

Х. Записки: профессора И. Татарского, доцентов: А.
Шостыина, А. Введенского, и. д. доцента П. Соколова и
библиотекаря Н. Колосова о выписке книг, которые они считают
нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекарю Академии Н.
Колосову выписать для академической библиотеки, по справке
с ее наличностью, означенный в записках книги и о
последующем представить Правление Академии.

XI. Письмо из города Кашина Тверской губернии:

–55–

С благословения епархиального начальства мы
нижеподписавшиеся, начав с 1885 года, непрерывно, в течение
всего года, ведем вне богослужебные беседы при Св. Троицкой
города Кашина церкви; вместе с тем желающие получают из
существующей при Церкви библиотеки безвозмездно книги для
чтения. Но имеющихся в библиотеке книг становится весьма
недостаточно; поэтому в виду быстро возрастающего
требования народом книг для чтения, а равно чувствуя
потребность к пополнению и собственных знаний для успешного
ведения благого дела, мы осмеливаемся обратиться к Вам,
высшие представители духовной науки, с просьбой
соблаговолить отпустить в дар для собеседнической библиотеки
при Троицкой города Кашина церкви журнал «Творения Св.
Отец» и другие издания, по усмотрению Вашему, за прежние,
хотя бы и давно прошедшие годы».

XII. Прошение священника села Григорова на Югу,
Ярославской губернии, Пошехонского уезда, Василия
Альбенского:

«Покорнейше прошу Совет Московской Духовной Академии пожертвовать, – если он найдет это возможным, – в церковную библиотеку села Григорова академические издания Творений Св. Отцов Церкви и произведения Гг. профессоров Академии, по крайней мере хотя те из указанных изданий, какие Совет Академии найдет нужными и целесообразными для составления катехизических внебогослужебных собеседований».

Определили: В библиотеку Троицкой города Кашина церкви выслать те из Творений Св. Отцов, которых окажется в складе редакции достаточное количество, а в церковную библиотеку села Григорова выслать брошюры, изданный в Академии к 500-летнему юбилею Преподобного Сергия.

XIII. Отношения Советов Духовных Академий: С.-Петербургской от 20 февраля за № 204, Киевской от 15 февраля за № 71 и Казанской от 19 февраля за № 112 и Ректоров Императорских Университетов: Московского от 11 февраля за № 322 и Казанского от 16 февраля за № 440 с выражением благодарности за присылку магистерских диссертаций Священника Н. Ильинского, Н. Попова, Н. Виноградова и М. Тареева.

XIV. Отношение Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете от 13 февраля за № 69 при коем препровождена принадлежащая академической библиотеке рукопись за № 199: «Донат».

–56–

Справка: Присланная рукопись сдана в фундаментальную академическую библиотеку.

Определили: Принять к сведению.

XV. Прошение на имя О. Ректора Академии – Действительная Статского Советника лекаря Александра Ивановича Колесова:

«Сим имею честь покорно просить Ваше Высокопреподобие о разрешении мне слушать лекции во вверенной Вам Московской Духовной Академии в качестве вольного слушателя оной Академии».

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 Преосвященством о разрешении допустить Действительного Статского Советника Александра Колесова к слушанию академических лекций.

XVI. Прошение студента III-го курса Прокопия Щукина:

«Я страдаю сильным малокровием и расстройством нервов, как это видно из прилагаемого к прошению докторского свидетельства. В таком положении житье в многолюдных номерах академического общежития отзывается на мне очень вредным образом. Вынужденный необходимостью, я покорнейше прошу Академический Совет, не найдет ли он возможным предоставить мне право перейти на квартиру вне стен академического общежития с тем, чтобы ассигнуемые на мое содержание деньги выдавались экономом мне на руки.

«К сожалению правило Академического Устава, по которому студентам вне академического общежития можно жить только у своих родителей – для меня невыполнимо, ибо я родителей в живых не имею, но встал бы я на квартиру к лицу благонадежному, – Священнику Феодору Мальцеву, студенту 1-го курса».

Справка: Из приложенного к прошению медицинского свидетельства видно, что студент Прокопий Щукин действительно страдает сильным малокровием и расстройством нервов.

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Преосвященством о разрешении студенту П. Щукину жить на частной квартире, вместе с Священником Феодором Мальцевым с оставлением за ним той стипендии, которою он пользуется.

XVII. Представление Общего Собрания, заведующего делами

–57–

редакции издаваемого при Академии журнала: «Богословский Вестник», об освобождении, в видах пользы журнального дела, экстраординарного профессора Павла

Горского от обязанностей редактора и о ходатайстве относительно утверждения в сей должности избранного Общим Собранием экстраординарного профессора Василия Соколова.

XVIII. Поданное в Совет Академии представление э.-ординарного профессора Павла Горского с объяснением своего отношения к возбужденным на общем собрании вопросам о редакционных делах.

Определили: Благопочтительнейше просить ходатайства Его Преосвященства пред Святейшим Синодом об освобождении, в видах пользы журнального дела, экстраординарного профессора Павла Горского от должности редактора «Богословского Вестника» и об утверждении в этой должности экстраординарного профессора Василия Соколова.

XIX. Заявление, представленное исправляющим должность врача академической больницы Василием Мицким:

«Вступив в отправление моих обязанностей по должности врача академической больницы, прежде и тщательнее всего, вследствие указаний академического начальства, я занялся наблюдением и изучением санитарно-гигиенических и диетических особенностей быта Академии и имею честь доложить Совету Академии, что теснота жилых академических помещений, дурной воздух, пропитанный испарениями одежд, белья, ретиратов, отсутствие правильной вентиляции, холодные коридоры и постоянные в них сквозные ветры, дурного качества вода, содержащая в себе много извести и, по-видимому, различные серные соединения, а вследствие этого ненормальность пищи, на такой воде изготовленной, – все это вместе взятое очень располагает студентов к заболеваниям простудным, общего кроветворения, а также в частности органов дыхания, пищеварения и кровообращения, о чем в подробностях мною докладывается в Правление Академии по поводу начатого им ходатайства об отпуске сумм для ремонта академических зданий. Все эти неправильности, еще сносные в обычное время, в нынешнем году заставляют сильно призадуматься и очень опасаться за будущее близкое. По всем статистическим данным, средние губернии России никогда не

поражались холерой в значительной степени, в большинстве же случаев даже и совсем, в первый год ее развития (все

–58–

равно, откуда бы она ни шла – с Ю. В. или Ю. З. – как она только и шла в России); но зато, перезимовав, она с удвоенной силой разражалась именно в средних губерниях. Условия же быта Академии представляют наилучшую почву для ее развития; здесь, так сказать, может быть ее рассадник, если студенты заблаговременно не будут распущены по домам, а в продолжении вакации не будет устроен капитальный ремонт академических зданий».

Определили: Соглашаясь с основаниями, указанными в заявлении врача Мицкого и имея в виду, что начатое Правлением Академии дело, о капитальном ремонте академических зданий при наилучшем исходе не может увенчаться успехом ко времени летних вакаций, благопочтительнейше просить ходатайства Его Преосвященства пред Святейшим Синодом о разрешении начать переводные экзамены непосредственно после пасхальных вакаций и окончить их к 6-му числу месяца мая, а для успешного приготовления к ним освободить студентов трех младших курсов от подачи третьего семестрового сочинения.

На сем журнале резолюция Его Преосвященства: «1893 г. 9 марта. Утверждается».

14 марта

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме профессоров: Н. Субботина, В. Ключевского, протоиерея Д. Касицына, И. Татарского, не присутствовавших по болезни и В. Соколова, не присутствовавшего по домашним обстоятельствам.

В собрании сем преподаватель Звенигородского духовного училища кандидат богословия Николай Попов защищал представленную им на степень магистра богословия диссертацию под заглавием: «Император Лев Мудрый и его царствование в церковно-историческом отношении. Москва. 1892 г.» Официальными оппонентами были: ординарный

профессор по кафедре общей церковной истории Алексей Лебедев и экстраординарный профессор по кафедре древней гражданской истории Николай Каптерев.

По окончании диспута О. Ректор Академии, собрав голоса
–59–

членов Совета, объявил, что Совет признал защиту магистрантом его диссертации удовлетворительной.

Справка: По § 136 Устава Духовных Академий кандидаты удостоиваются степени магистра богословия не иначе, как по напечатании сочинения и удовлетворительной защите его в присутствии Совета и приглашенных Советом сторонних лиц (коллоквиуме). 2) По § 81 того же Устава лит. в. п. 6 удостоверение степени магистра богословия значится между делами Совета Академии, представляемыми чрез Епархиального Преосвященного на утверждение Святейшего Синода.

Определили: 1) Благопочтительнейше просить ходатайства Его Преосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении преподавателя Звенигородского духовного училища кандидата Николая Попова в степени магистра богословия. 2) Представить Его Преосвященству и в Святейший Синод по экземпляру диссертации кандидата Н. Попова и копии с отзывов о ней ординарного профессора Алексея Лебедева и экстраординарного профессора Николая Каптерева.

На сем журнале резолюция Его Преосвященства: «1893 г. 21 март. Согласен».

15 марта

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме профессоров: Н. Субботина, В. Ключевского, И. Горского, протоиерея Д. Касицына, А. Смирнова и И. Татарского, не бывших по болезни и В. Соколова, не присутствовавшего по домашним обстоятельствам.

Слушали: I. Резолюцию Его Преосвященства, последовавшую на журнале Совета Академии от 25 февраля сего года: «1893 г. 9 марта. Утверждается».

Справка: 1) В ст. XV означенного журнала было изложено ходатайство Совета Академии пред Его Преосвященством о

разрешении допустить Действительного Статского Советника лекаря Александра Ивановича Колесова к слушанию академических лекций. 2) В ст. XVI того же журнала было изложено ходатайство Совета Академии пред Его Преосвященством о разрешении студенту Прокопию Щукину жить на

—60—

частной квартире, с оставлением за ним той стипендии, которой он пользуется.

Определили: Дать знать Действительному Статскому Советнику А. И. Колесову о последовавшем ему разрешении слушать академические лекции, а студенту П. Щукину о разрешении жить на частной квартире, с оставлением за ним той стипендии, которой он пользуется.

II. Отношения Канцелярии Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) от 2 марта за № 957: «По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором 19 минувшего февраля докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определен на духовно-учебную службу кандидат Московской Духовной Академии Михаил Дядьков преподавателем по всеобщей церковной истории и истории русской церкви в Донскую Духовную семинарию».

б) От 5 марта за № 1061: «По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором 26 минувшего февраля докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определен на духовно-учебную службу кандидат Московской Духовной Академии Александр Прозоровский преподавателем по гомилетике, литургике и практическому руководству для пастырей в Саратовскую духовную семинарию.

с) От 10 марта за № 1111: «По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором 5-го текущего марта, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определен на духовно-учебную службу кандидат Московской Духовной Академии Александр Тарелкин помощником Инспектора в Костромскую духовную семинарию».

К сему Канцелярия присовокупляет, что об ассигновании поименованным лицам следующих им, по положению денег сообщено Хозяйственному Управлению при Святейшем Синоде.

Справка: По распоряжению О. Ректора Академии всем означенным кандидатам сообщено о назначении их на духовно-учебную службу.

Определили: Принять к сведению.

III. Ведомость О. Ректора Академии о пропущенных наставниками в феврале месяце лекциях, из которой видно, что в минувшем феврале опустили лекции: экстраординарный профессор протоиерей Д. Касицын – 4 лекции, ординарный профессор В. Ключевский, экстраординарные профессора: П. Горский, И. Татарский, доцент Н. Заозерский – по 2 лекции и доцент А. Шо-

–61–

стын 1 лекцию – по болезни и доцент А. Жданов – 4 лекции вследствие нахождения в отпуску.

Определили: Представленную О. Ректором Академии ведомость напечатать вместе с журналами Совета.

IV. Отношение Его Преосвященства, Преосвященного Владимира, Епископа Екатеринославского и Таганрогского от 10 марта за № 3297:

«Отношением от 29 января 1893 года за № 30, Совет Московской Духовной Академии уведомил меня, что студент Николай Орлов согласен вступить в брак и принять священство и звание миссионера Екатеринославской епархии. Вследствие чего, честь имею покорнейше просить Совет Академии отправить студента Николая Орлова, по окончании им курса академических наук в Екатеринославль на должность епархиального миссионера».

Определили: Изложенное в отношении Преосвященного Екатеринославского принять в свое время к исполнению.

V. Отношение Правления Владимирской духовной семинарии от 24 февраля за № 160, при коем препровождено метрическое свидетельство о рождении принятого в текущем учебном году в число студентов Академии 1-го курса Михаила Добротворского.

Определили: Присланное свидетельство приобщить к остальным документам студента М. Добротворского и о получении уведомить Правление Владимирской духовной семинарии.

VI. Прошение преподавателя Вологодской духовной семинарии иеромонаха Палладия:

«Честь имею почтительнейше просить Совет Московской Духовной Академии принять на соискание степени магистра богословия мое сочинение под заглавием: «Нравственное учение преподобного Ефрема Сирина» (в рукописи).

Определили: Сочинение иеромонаха Палладия передать для рассмотрения доценту патристики Александру Мартынову.

VII. Записки профессоров: Н. Цветкова, В. Кипарисова и П. Корсунского о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекарю Академии Н. Колосову выписать для академической библиотеки, по справке с ее наличностью, означенные в записках книги, и о последующем представить Правлению Академии.

VIII. Донесение библиотекаря Академии Н. Колосова:

–62–

«Честь имею донести Совету Академии о следующих пожертвованиях, поступивших в библиотеку:

1. От Редакции «Богословского Вестника» – брошюра священника П. Светлова: «Человек и животное в психическом отношении».

2. От Совета Братства преп. Сергия – Сочинения В. Д. Кудрявцева-Платонова т. II вып. 3-й, 2 экз.

3. От Совета Киевской Духовной Академии: 1) Речь и отчет, читанные на торжественном собрании Академии 26 сентября 1892 г., 2) Извлечение из протоколов Совета Академии за 1890 – 91 учеб. год, 3) Систематический каталог библиотеки Академии т. 1 вып. 2-й, 4) Вержболовича – «Пророческое служение в израильском (десятиколенном) царстве» и 4) Никитина – «Синагоги иудейские».

4. От Совета Казанской Духовной Академии – «Празднование 50-летнего юбилея Академии – 21 сентября

1892 г.

5. От Совета Казанского Университета – «Труды IV съезда русских естествоиспытателей».

6. От Хозяйственного Управления, при Святейшем Синоде: «Guettée Histoire de l'église» tom. VII, 2) «Сборник Археологического Института» т. I–VI и 3) «Вестник Археологии и истории» кн. I–VI.

7. От Православного Палестинского Общества: 1) «Сообщения Общества» за декабрь 1892 и «Приложения к III тому» и 2) «Палестинский Патерик» вып. 2-й и 3-й.

8. От Московского Археологического Общества – «Материалы по археологии Кавказа.» вып. III.

9. От Д. Ф. Самарина. – «Переписка Ю. Ф. Самарина с баронессой Э. Ф. Раден. 1861–1876 гг.» (на франц. яз.).

10. От протоиерея А. Мальцева – брошюра: и Dogmatische Erörterungen zur Einführung in d. Verstandniss d. orthodox – katolischen Auffassung»...

11. От профессора Академии И.Н. Корсунского – его брошюра: «Религиозное созерцание историков Греции Геродота, Фукидида и Ксенофонта».

12. От А.А. Киреева – его брошюра. – «О сближении с старокатоликами».

13. От профессора Казанской Духовной Академии А.Ф. Гусева – его сочинение. – «Основные правила в нравоучении Гр. Л. Толстого».

–63–

14. От А.А. Титова – его сочинения и издания: 1) «Описание Ростова Великого», 2) «Тверские епископы», 3) «Летопись о ростовских архиереях», 4) «Летопись Двинская» и 5) Сибирь в XVII веке».

15. От С.В. Булгакова – его «Настольная книга для священнослужителей».

16. От священника С. Страхова – его брошюра: «Несколько слов о христианской любви».

17. От преподавателя Вифанской духовной семинарии Н. Виноградова – его брошюры: 1) «Канон на Благовещение, как

образец церковно-богослужебной поэзии», 2) Речь Демосфена о венке» и 3) Две проповеди.

18. От студента 3 курса П. Явловского: 1) С. Смирнова: «Предъизображение Господа нашего И. Христа и Церкви Его в Ветхом Завете», 2) «Религиозные обряды черемис», 3) «Грамматика алтайского языка», 4) «Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы», 5) «О превосходстве христианства над мухаммеданством», 6) «Пролог в поучениях» Священника В. Гурьева и 7) «Русская община в тюрьме и ссылке» П. Ядринцева.

19. От сербского консула Н. Н. Кошнина – брошюра: «Краткие сведения о торговле в придунайских королевствах».

Получено с почты:

1. Сборник Императорского Русского Исторического Общества т. 71:78–82.

2. Гр. Дементьева «Введение реформации в Швеции».

3. Протоиерей Виктор Петрович Рождественский (некролог).

4. Профессора Н. С. Суворова: «К вопросу о западном влиянии на древнее русское право».

Определили: Благодарить жертвователей.

IX. Отношение Совета Казанской Духовной Академии от 25 февраля 1893 г.

«Совет Казанской Духовной Академии честь имеет выразить Совету Московской Духовной Академии свою глубокую и искреннюю благодарность за участие в праздновании Казанской Академии своего пятидесятилетнего юбилея, выразившееся в присылке адреса и депутатов на торжество. Причем прилагается в дар книга: «Пятидесятилетний юбилей Казанской Духовной Академии 21 сентября 1892 года».

Определили: книгу, присланную из Совета Казанской
–64–

Академии сдать в фундаментальную библиотеку, а прочее принять к сведению.

X. Отношение Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете от 10 марта за № 149, с просьбой о высылке на трехмесячный срок, для занятий Действительного Члена С. Белокурова рукописи:

«Минея-Четья» XVI в. по описанию архимандрита Леонида № 3 (90).

Определили: Выслать означенную в отношении рукопись на испрашиваемый срок.

XI. Отношение Императорского Московского Археологического Общества от 21 февраля за № 285:

«10 ноября (29 октября 1892 года начала свои научные занятия учрежденная при Императорском Московском Археологическом Обществе Славянская Комиссия, председателем которой избран э.-о. профессор Императорского Московского Университета Матвей Иванович Соколов, товарищем председателя приват-доцент того же университета Иван Андреевич Линничевко и секретарем магистрант русской словесности Михаил Пестерович Сперанский. Цель комиссии изучение славянских древностей в том широком смысле, в каком понимал их П.И. Шафарис. Таким образом в область научных занятий комиссии войдут: археология и история отдельных славянских племен, а также их литература и язык, поскольку они имеют отношение к славянским древностям. Научные цели Комиссии могут быть достигнуты только при сочувствии и деятельной помощи других ученых обществ и отдельных лиц, трудящихся в той же области науки. В виду этого, Императорское Московское Археологическое Общество, извещая об открытии Славянской Комиссии, имеет честь просить ученые общества и отдельные лица, в круг деятельности которых входит научное исследование славянских древностей, оказать Комиссии свое содействие путем обмена мыслями, равно как и учеными трудами и периодическими трудами.

Определили: Предложить профессорам и преподавателям Академии оказать Славянской Комиссии при Императорском Московском Археологическом Обществе возможное с их стороны содействие, как путем обмена мыслями, так и учеными трудами.

XII. Отношение Симбирской бесплатной народной библиотеки и читальни от 1 марта за № 40:

—65—

«17 января настоящего года в г. Симбирске открыта бесплатная народная библиотека-читальня. Ее средства, собранные путем пожертвований, очень незначительны: книг так мало, что многим, желающим пользоваться ими, приходится отказывать. Учредители надеются, что Совет Академии не откажет в своем содействии их начинанию и обращаются с покорнейшею просьбою о бесплатной высылке в библиотеку-читальню журналов и других изданий Академии, как за прошлые годы, так выходящих в настоящее время и имеющих выходить».

Определили: Предложить наставникам, не пожелает ли кто из них пожертвовать свои издания для вновь открытой в г. Симбирске читальни.

XIII. Отношение Совета С.-Петербургской Духовной Академии от 10 марта за № 254, при коем препровождена обратно принадлежащая библиотеке Московской Академии рукопись: «Пророчества Св. Пророков» за № 20 (по описанию Строева).

Определили: Рукопись сдать в фундаментальную библиотеку и о получении ее уведомить Совет С.-Петербургской Академии.

XIV. Отношения: а) Ректора С.-Петербургского Университета от 20 февраля за № 247, с препровождением экземпляра отчета о состоянии и деятельности Университета за 1892 г. и б) Императорского Московского Археологического Общества от того же числа и месяца за № 172 с препровождением III выпуска материалов по археологии Кавказа.

Определили: Означенные книги сдать (и сданы) в библиотеку и благодарить за пожертвование их.

XV. Отношения: а) Правления Киевской Духовной Академии от 2 марта за № 121, б) Ректора той же Академии от 1 марта за № 98, в) Совета Казанской Духовной Академии от 8 марта за № 165, г) Ректора Казанской Академии от того же числа и месяца за № 164, е) Ректора Императорского Московского Университета от 10 марта за № 614 и ф) Библиотеки Императорского С.-Петербургского Университета от 25 февраля за № 94 с благодарностью за книги, присланные при отношении Совета Академии от 23 февраля.

Определили: Принять к сведению.

XVI. Прошение студента 2-го курса Феодосия Никольского:

«В виду предстоящих переходных испытаний, имею честь покорнейше просить Совет Академии освободить меня от сдачи экзаменов по тем предметам, по коим я сдавал на первом

—66—

курсе Казанской Академии и которые читаются на втором курсе Московской Академии, как то: по психологии, по истории философии и по русскому и церковно-славянскому языкам. По вышеозначенным предметам я имею отметки».

XVII. Прошение студента 2-го курса Семена Касаткина:

«В виду предстоящих переходных испытаний, честь имею просить Совет Академии освободить меня от сдачи экзаменов по тем предметам, по которым я сдавал на первом курсе Казанской Академии, как то: по психологии, по истории философии, по русскому и церковно-славянскому языкам. По всем вышеозначенным предметам я имею отметки».

Справка: Из присланной Советом Казанской Академии ведомости видно, что по означенным в прошениях студентов Никольского и Касаткина предметам действительно имеются отметки.

Определили: Студентов Ф. Никольского и С. Касаткина освободить от сдачи экзаменов по означенным в их прошениях предметам и обязать их сдать экзамены по тем предметам, которые читаются на I-м курсе Московской Академии и по коим они не сдавали экзаменов в Казанской Академии.

XVIII. Прошение студента I-го курса Светозара Радовановича:

«В начале настоящего учебного года, я поступил в число студентов II курса Академии и остался на содержании в имеющемся при Академии общежитии; но теперь, в виду болезненного моего состояния, честь имею просить Ваше Высокопреподобие разрешить мне выйти из общежития на частную квартиру.

Справка: По указу Святейшего Синода от 28 апреля 1887 г. за № 1377 Совет Академии, с разрешения Епархиального Преосвященного, может позволять иностранным подданным, в

случае надобности, жить вне Академии на частных квартирах с оставлением за ними назначенных им стипендий.

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Преосвященством о разрешении студенту Радовановичу жить на частной квартире с оставлением за ним его стипендии.

XIX. Рассуждали: А) О назначении премий из процентов с капиталов, поступивших по завещаниям: а) покойного Митрополита Московского Макария за лучшие сочинения наставников Академии и лучшие сочинения воспитанников Академии и Б) по-

–67–

койного Епископа Курского Михаила – за лучшие печатные труды по Священному Писанию наставников и воспитанников Академии.

Справка: 1) В настоящее время в распоряжении Совета Академии имеются следующие премии: а) две премии из процентов с капитала покойного Митрополита Макария: одна в 500 рублей за лучшие сочинения наставников Академии и одна в 800 рублей – за лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии и Б) две премии с капитала покойного Епископа Курского Михаила – одна в 221 руб. и одна в 201 руб. 2) В собрании Совета 20 января текущего года на соискание премий представлены были сочинения: ординарного профессора Евгения Голубинского: «Преподобный Сергей Радонежский и основанная им Троицкая Лавра». Сергиев посад. 1892 г., экстраординарного профессора Григория Воскресенского: «Древне-славянский Апостол». Выпуск первый. Послание к Римлянам. Сергиев посад. 1892 г. и исправляющего должность инспектора Академии Иеромонаха Григория: «Третье великое благовестническое путешествие Св. Апостола Павла» (изъяснение Деян. 18:22–21:16 и Гал. 2:11–22)». Сергиев посад. 1892 г.; на соискание премии за лучшие магистерские сочинения признано право за и. д. Инспектора Академии Иеромонахом Григорием: 3) По § 13 утвержденного Святейшим Синодом положении о премиях Митрополита Макария, в мартовском заседании Совета Академии «происходит обсуждение достоинств представленных на премии сочинений и

присуждение самых премий». 4) Того же положения § 15: «в том же заседании Совета решается вопрос, какое из сочинений, написанных на степень магистра, заслуживает премии». 5) По § 9 положения о премиях покойного Епископа Курского Михаила «в мартовском заседании Совета происходит обсуждение достоинств сочинений, предложенных на соискание премии и присуждение премии». 6) Того же положения §11: «премия, оставшаяся от предыдущего года, может быть соединяема, по усмотрению Совета, с премией текущего года и составившаяся из двух премий сумма в 500 руб. может быть присуждена за одно сочинение, но более 500 руб. не может быть назначено в премию за сочинение».

Определили: Премию покойного Митрополита Макария в 500 руб. назначить ординарному профессору Евгению Голубинскому, двойную премию покойного Епископа Курского Михаила в размере 422 руб., – экстраординарному профессору Григорию Воскре-

–68–

сенскому, а премию покойного Митрополита Макария в 300 руб. назначить и. д. Инспектора Академии Иеромонаху Григорию.

Мнение сие, на основании §§ 3 и 16, утвержденных Святейшим Синодом положений о премиях, благопочтительнейше представить на благоусмотрение Его Преосвященства.

XX. Б) О вызове воспитанников духовных семинарий в состав нового (LII) академического курса и о назначении предметов поверочного испытания.

Справка: 1) § 109 устава Духовных Академий: «Совет Академии пред началом академического курса, по расчислении, сколько из каждой семинарии предполагается нужным вызвать лучших воспитанников в состав нового академического курса, представляет, в определенном по § 81 порядке, Святейшему Синоду о вызове таковых в Академию и вместе с сим объявляет об имеющем быть приеме в Академию для желающих поступить в оную». 2) По определению Святейшего Синода от 4 мая – 3 июня 1887 года для каждого курса Академии положено по 30

казенных вакансий. 3) По § 81 лит. а п. 1 устава Духовных Академий назначение предметов поверочного испытания при приеме в студенты Академии относится к делам Совета Академии, окончательно решаемых самим Советом.

Определили: В состав нового академического курса вызвать на казенный счет из семинарии: Московской, Владимирской, Костромской, Рязанской и Ярославской по 2 воспитанника из каждой; из Вифанской, Нижегородской, Вологодской, Пензенской, Тамбовской, Тульской, Орловской, Калужской, Смоленской и Холмской по 1 воспитаннику из каждой, – всего 20 воспитанников, а остальные 10 вакансий предоставить волонтерам. 2) Предназначение сие представить установленным порядком на благоусмотрение Святейшего Синода. 3) Об имеющем быть приеме в Академию для желающих поступить в оную напечатать объявления в «Московских Ведомостях» и «Церковных Ведомостях», издаваемых при Святейшем Синоде. 4) Устные испытания произвести в начале будущего учебного года по Священному Писанию Нового Завета, Церковной истории общей (до падения Константинополя) и русской, латинскому языку и одному из новых языков по выбору экзаменующихся; для письменных упражнений назначить два сочинения по богословским предметам и одно философско-литературного характера.

На сем журнале резолюция Его Преосвященства: «1893 г. 26 март. Утверждается».

–69–

18 марта 1893 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме профессоров: Н. Субботина, Е. Голубинска, В. Ключевского, Протоиерея Д. Касицына и И. Татарского, не присутствовавших по болезни.

В собрании сем преподаватель Таврической духовной семинарии, кандидат богословия, священник Николай Ильинский защищал представленные им на степень магистра богословия труды: а) «Синтагма Матфея Властаря». Исследование. Москва. 1892 г. и б) «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. Симферополь, 1892. Официальными оппонентами были: экстраординарный профессор по кафедре греческого языка и его словесности Иван Корсунский и доцент по кафедре церковного права Николай Заозерский.

По окончании диспута О. Ректор Академии, собрав голоса членов Совета, объявил, что Совет признал защиту магистрантом его диссертации удовлетворительной.

Справка: 1) По § 136 устава Духовных Академий кандидаты удостоиваются степени магистра богословия не иначе, как по напечатании сочинения и удовлетворительной защите 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) Просить ходатайства Его Преосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении преподавателя Таврической духовной семинарии, кандидата богословия, священника Николая Ильинского в степени магистра богословия. 2) Представить Его Преосвященству и в Святейший Синод по экземпляру трудов священника Н. Ильинского и копии с отзывов о них профессора Ивана Корсунского и доцента Николая Заозерского.

На сем журнале резолюция Его Преосвященства: «1893 г. 26 март. Согласен».

—70—

5 апреля 1893 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме профессоров: Н. Субботина, В. Ключевского, протоиерея Д. Касицына, И. Татарского, не присутствовавших по болезни, А. Лебедева, Г. Воскресенского и В. Соколова, не присутствовавших по семейным обстоятельствам.

Слушали: 1. Сданный Его Преосвященством с надписью: «28 марта. О. Инспектор имеет явиться для производства в Архимандриты» указ на имя Его Преосвященства из Святейшего Синода от 25 марта сего года за № 1313:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод имели суждение об усердно-полезной службе исправляющего должность инспектора в Московской Духовной Академии иеромонаха Григория. Приказали: На основании бывших рассуждений, Святейший Синод определяет: возвести исправляющего должность инспектора в Московской Духовной Академии иеромонаха Григория в сан архимандрита с утверждением его в должности инспектора, о чем, для исполнения, послать Вашему Преосвященству указ».

Справка: О. Инспектор возведен в сан Архимандрита Его Преосвященством, Преосвященнейшим Александром, при служении его 30 марта в кафедральном Чудовом монастыре.

Определили: О возведении О. Инспектора в сан архимандрита и об утверждении в должности внести в формулярный о его службе список.

II. Резолюцию Его Преосвященства, последовавшую на журнале Совета Академии от 15 марта сего года: «1893 г. 26 марта. Утверждается».

Справка: 1) В ст. XVIII означенного журнала было изложено ходатайство Совета Академии пред Его Преосвященством о разрешении студенту 1-го курса Светозару Радовановичу жить на частной квартире с оставлением за ним той стипендии, которою он пользуется. 2) В ст. XIX того же журнала было изложено определение Совета Академии о выдаче премий покойного Митрополита Московского Макария: ординарному профессору Евгению Голубинскому в 500 рублей, Инспектору Академии Архимандриту Григорию в 300 рублей и экстраординарному

–71–

профессору Григорию Воскресенскому в 422 р. – двойной премии покойного Епископа Курского Михаила.

Определили: 1) Дать знать студенту Светозару Радовановичу о последовавшем ему разрешении жить на частной квартире с оставлением за ним той стипендии, которою он пользуется. 2) О выдаче премий профессорам: Е. Голубинскому и Г. Воскресенскому и Инспектору Архимандриту Григорию сообщить Правлению Академии для зависящих распоряжений.

III. Отношения Канцелярии Г. Обер-Прокурора Св. Синода: а) от 18 Марта сего года за № 1321:

«По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором, 12 текущего марта, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определены на духовно-учебную службу: кандидат Московской Духовной Академии Николай *Брянцев* и действительный студент оной Сергей *Добров* учителями в духовные училища, первый в Смоленское по арифметике и географии и последний в Задонское (в 1-й класс) по русскому языку».

б) От 18-го числа того же месяца за № 1323: «Кандидат Московской Духовной Академии Василий *Георгиевский*, по определению Святейшего Синода от 1/12 текущего марта, определен Помощником Смотрителя в Ефремовское духовное училище».

в) От 24 марта за № 1463: «По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором 19-го текущего марта, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определены преподавателями кандидаты Московской Духовной Академии: Тихон *Рождественский*, состоявший доселе надзирателем за учениками в Тамбовской Духовной Семинарии, в Воронежскую Духовную Семинарию по гомилетике и соединенным с нею предметам, Михаил *Шувалов* в Данковское духовное училище по русскому языку (в старшие классы), Василий *Греков* в Александровское Осетинское духовное училище и Алексей *Сосновский* помощником инспектора в Новгородскую Духовную Семинарию».

К сему Канцелярия присовокупляет, что об ассигновании поименованным лицам следующих им, по положению, денег сообщено Хозяйственному Управлению при Святейшем Синоде.

Справка: По распоряжению О. Ректора Академии всем вышеозначенным лицам дано знать о назначении их на духовно-учебную службу.

Определили: Принять к сведению.

–72–

IV. Отношение на имя О. Ректора Академии Управляющего Канцелярией Святейшего Синода, Действительного Статского Советника Сергея Васильевича Керского от 30 марта за № 1335:

«Преосвященный Николай, Епископ Алеутский, по поводу совершившегося в большом количестве присоединения к Святой Православной церкви униатов в западных штатах Северной Америки, весьма озабочен приисканием кандидатов на священно-церковно-служительские места в ново-открываемые из присоединившихся приходы.

«Вследствие сего имею честь, по поручению Святейшего Синода, обратиться к Вашему Высокопреподобию с покорнейшей просьбой предложить студентам вверенной Вам Академии, оканчивающим курс учения, не пожелает ли кто из них поступить на службу в Алеутскую епархию и о последующем меня уведомить для доклада Святейшему Синоду, с присовокуплением Вашего заключения о благонадежности для церковного служения тех лиц, которые изъявляют желание».

Определили: Предложить оканчивающим курс учения студентам, не пожелает ли кто из них поступить на службу в Алеутскую епархию.

V. Ведомость О. Ректора Академии о пропущенных наставниками Академии лекциях в марте месяце текущего года, из которой видно, что профессор Прот. Д. Касицын опустил 8 лекций, доцент М. Муретов – 2 лекции и доцент А. Введенский – 1 лекцию. Все лекции опущены были по болезни. Э. орд. проф. Г. Воскресенский опустил 2 лекции по случаю исполнения обязанностей присяжного заседателя в окружном суде.

Определили: Представленную О. Ректором ведомость напечатать вместе с журналами Совета.

VI. Прошение ординарного профессора Евгения Голубинского:

«Покорнейше прошу Совет Академии освободить меня от обязанностей члена Правления Академии».

Справка: 1) Кандидатом в члены Правления единогласно избран ординарный профессор Петр Цветков. 2) По § 93 устава Духовных Академий: «члены Правления из ординарных профессоров Академии утверждаются Епархиальным Преосвященным, по представлению Совета.

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Преосвященством об освобождении ординарного профессора Евгения Голубинского от обязанностей члена Правления

–73–

Академии и об утверждении в этой должности ординарного профессора Петра Цветкова.

VII. Отношение Учрежденного Собора Свято-Троицкой Сергиевы Лавры от 21 марта за № 333, при коем препровождена на трехмесячный срок принадлежащая Лаврской библиотеке рукопись №573 573 (оброчные книги 1617 г.).

Справка: Означенная рукопись необходима для научных занятий ординарному профессору Василию Ключевскому.

Определили: Присланную рукопись передать ординарному профессору В. Ключевскому, а о получении ее уведомить Учрежденный Собор Лавры.

VIII. Отношение Императорского Общества Истории и древностей Российских при Московском Университете от 31 марта за № 263 с просьбой выслать на трехмесячный срок, для занятий Действительного Члена Сергея Белокурова, принадлежащую академической библиотеке рукопись: «Мерило праведное» №5 (187), (по печатному описанию Арх. Леонида, вып. II, стр. 267–278).

Определили: Выслать в Императорское Общество Истории и Древностей Российских означенную в отношении рукопись на испрашиваемый срок.

IX. Отношения Советов – С.-Петербургской Духовной Академии от 18 марта за № 388 и Казанского Университета от

12 марта за № 623 с выражением благодарности за книги, присланные при отношениях от 23 февраля за №№ 86 и 89.

Определили: Принять к сведению.

Х. Прошение на имя О. Ректора Академии бывшего студента II-го курса Академии Михаила Грацианского:

«Необеспеченное поможение моей матери и бабушки, оставшихся после смерти моего родителя без средств к содержанию, заставило меня уволиться из Академии для поступления на место покойного родителя, священника села Кораблинска, Рижского уезда Рязанской губернии, Василия Грацианского.

«Оставив Академию с чувством глубочайшей скорби и с надеждой при первой возможности снова поступить в число студентов Академии для продолжения образования, я усиленно озаботился изысканием средств для обеспечения моих семейных в случае моего вторичного поступления в Академию. В настоящее время один из моих близких родственников принял участие в моем бедственном положении и предоставил моим семейным необходимые средства для уплаты долгов по сrouch-

–74–

ным векселям, оставшимся после смерти моего родителя и для прожития их, моих семейных, во время моего дальнейшего обучения в Академии.

«Вследствие такого благоприятного для меня изменения обстоятельств, в которых я находился ранее, со времени увольнения из Академии, я осмеливаюсь покорнейше просить Вас, Ваше Высокопреподобие, снова принять меня в число студентов 2-го курса Московской Духовной Академии и назначить мне какую-либо стипендию, соответственную той, которой я пользовался, состоя студентом Академии, при чем обязуюсь выполнить все, что требуется от студентов 2-го курса для их перехода на 3-й курс, то есть в текущем же учебном году подать семестровое сочинение по Общей Церковной Истории и проповедь, не поданные мною своевременно по причине моего увольнения, и сдать экзамены по всем предметам 2-го курса, – на что и ожидаю Вашего милостивого соизволения».

Справка: 1) М. Грацианский уволен был, согласно его прошению, из числа студентов Академии по определению Правления от 9 февраля сего года, утвержденному Его Преосвященством 18 февраля. 2) По § 81 лит. б. п. 1 устава Духовных Академий зачисление в студенты Академии значится в числе дел Совета, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного. 3) В настоящее время свободна одна казенная стипендия, которою пользовался студент 2 курса Сергей Черников, подавший в Правление Академии прошение об увольнении из Академии.

Определили: Благопочтительнеше ходатайствовать пред Его Преосвященством о разрешении принять М. Грацианского в число студентов 2-го курса Академии и, в случае разрешения, предоставить Грацианскому казенную стипендию, оставшуюся после студента того же курса Сергея Черникова.

Х. Прошение студента II-го курса Николая Нифонтова:

«Так как я, будучи в Казанской Духовной Академии, держал экзамены по Психологии и Греческому языку, то покорнейше прошу Совет Московской Духовной Академии освободить меня от экзаменов по вышеозначенным предметам».

Справка: Из присланной Советом Казанской Духовной Академии ведомости видно, что по означенным в прошении студента Нифонтова предметам действительно имеются отметки.

—75—

Определили: Студента Николая Нифонтова освободить от сдачи экзаменов по психологии и греческому языку.

XII. Прошение на имя О. Ректора Академии студента 1-го курса Светозара Радовановича:

«Для того, чтобы положить более прочный фундамент своим будущим занятиям, покорнейше прошу Ваше Высокрпреподобие разрешить мне остаться на повторительный курс».

Справка: По § 81 лит. а п. 5 «оставление студентов на том же курсе значится в числе дел Совета Академии, окончательно решаемых самим Советом.

Определили: Студента 1-го курса Светозара Радовановича оставить на том же курсе.

XIII. Прошение студента 1-го курса Леонида Краснова:

«По заявлению академического врача г. Мицкого – состояние моего здоровья необходимо требует, чтобы я в начале мая отправлялся на все лето в Оренбургские степи для лечения кумысом. Так как обстоятельства, связанные с таковой поездкой, делают для меня крайне неудобным откладывание экзаменов до осени, то я решаюсь покорнейше просить Совет Академии о дозволении мне держать ускоренные экзамены в текущем апреле месяце. При прошении прилагаю удостоверение от врача Мицкого».

Определили: Дозволить студенту Л. Краснову сдать экзамены по предметам 1-го курса в Апреле месяце.

XIV. Записку ординарного профессора А. Лебедева о выписке книг, которые он считает нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекарю И. Колосову выписать для академической библиотеки, по справке с ее наличностью, означенные в записке проф. А. Лебедева книги и о последующем представить Правлению Академии.

XV. Занимались составлением расписания испытаний студентов Академии в текущем 1892–93 учебном году.

Справка: 1) §§ 130 и 131 устава Духовных Академий: «В конце каждого учебного года производятся испытания студентов в знании преподаваемых им наук. Испытания производятся посредством комиссий, особо назначенных для сего Советом из преподавателей Академии». 2) По § 81 лит. б. п. 2 того же устава «назначение времени и порядка производства испы-

–76–

таний в Академии значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного».

Определили: Расписание испытаний студентов Академии благопочтительнейше представить на усмотрение Его Преосвященства.

На сем журнале резолюция Его Преосвященства: «1893г. 14 апр. Утверждается».

12 апреля 1893 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме профессоров: Н. Субботина, В. Ключевского, П. Цветкова, П. Горского, Прот. Д. Касицына и И. Татарского, не присутствовавших по болезни.

Слушали: I. Сданный Его Преосвященством с надписью: «1893 г. 5 апр. В Совет Академии» указ на имя Его Преосвященства из Святейшего Синода от 2 апреля за №1357:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали представление Вашего Преосвященства от 9 февраля сего года за № 1224, об утверждении преподавателя Вифанской духовной семинарии кандидата богословия Николая Виноградова, согласно удостоению Совета Академии в степени магистра богословия за представленное им на соискание сей степени сочинение под заглавием: «Притчи Господа нашего Иисуса Христа». Москва. 1890 г. Приказали: Преподавателя Вифанской духовной семинарии кандидата богословия Николая Виноградова, удостоенного академическим Советом за сочинение «Притчи Господа нашего Иисуса Христа» степени магистра богословия, утвердить, согласно представлению Вашего Преосвященства и отзыву присутствующего в Святейшем Синоде Преосвященного Германа в таковой степени, о чем, для зависящих распоряжений Вашему Преосвященству послать указ».

Определили: Изготовить для преподавателя Вифанской духовной семинарии Николая Виноградова магистерский диплом и препроводить его по принадлежности.

II. Сданный Его Преосвященством с надписью: «1893 г. 8 апр. В Совет Академии к исполнению» указ на

–77–

имя Его Преосвященства из Святейшего Синода от 5 апреля сего года за № 1399:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали представление Вашего

Преосвященства, от 9 марта сего года за № 2548, об увольнении экстраординарного профессора Московской Духовной Академии Павла Горского-Платонова от должности редактора журнала «Богословский Вестник» и о назначении на сию должность экстраординарного профессора той же Академии Василия Соколова. И, по справке, Приказали: Согласно настоящему представлению Вашего Преосвященства, уволить экстраординарного профессора Московской Духовной Академии Павла Горского-Платонова от обязанностей редактора журнала «Богословский Вестник» и вместо него редактирование означенного журнала возложить на экстраординарного профессора той же Академии Василия Соколова; о чем уведомить Ваше Преосвященство указом, а в Канцелярии Синодального Обер-Прокурора передать выписку из сего определения для сообщения о настоящем распоряжении Святейшего Синода Главному Управлению по делам печати».

Определили: 1) Изложенное в указе постановление Святейшего Синода принять к сведению и исполнению. 2) Профессора Василия Соколова считать в должности редактора со времени заслушания указа (с 12 апреля).

III. Отзывы о сочинении Священника Павла Светлова под заглавием: «Значение креста в деле Христовом. Опыт изъяснения догмата искупления», представленном на соискание степени магистра богословия.

А) О. Ректора Академии Архимандрита Антония:

«Означенное сочинение вторично подано автором на соискание степени магистра богословия, по исправлении тех несовершенств, которые были указаны ему при первой подаче рецензентами в их отзывах. Исправления эти сделаны им со всей тщательностью, но так как они состояли между прочим во внесении новой главы в состав рассматриваемого труда, то не будучи (за спешностью) сопровождаемы соответственным изменением остального содержания диссертации, исправления эти или точнее говоря пополнения, – не совсем выгодно отразились на литературной стороне, прекрасного по мыслям и эрудиции сочинения. Именно в нем встречаются нередко

повторения и длинных святоотеческих тирад, и собственных положений и мыслей

–78–

автора. Отчасти такие явления в его труде извиняются тем беспокойным, но то восторженно-энтузиастическим, то исполненным полемического негодования настроением, которым проникнуто сочинение очевидно представляющее собою не заказную, с корыстной целью составленную работу, но горячую проповедь сознательно верующей души православного пастыря, который не только делится с читателем своими умозаключениями, но и стремится убедить его сердце исповедью собственного религиозного опыта. Немудрено поэтому, что по причине такой действительно весьма убедительной – непосредственности самое изложение различных глав сочинения *не имеет единообразия*, но представляет собою, то продолжительный анализ различных душевных состояний человека, почерпающий материал из психологии или литературы, но не устающий подтверждать себя изречениями Свящ. Писания, хотя и не уклоняющийся от них по смыслу, – то: напротив нагромождает целые страницы одними библейскими Цитатами, – то наконец весьма успешно изъясняет классические или же самим автором искусно подобранные места из Библии и Отцов и соединяет их в одну стройно сложенную трактацию положений и выводов, подкрепляемых фактами из различных областей истории, мифологии и философии. Последнего рода изложение есть конечно наиболее желательное в работах с подобным содержанием.

«Указывая главнейшие литературные недостатки диссертации и объясняя их происхождение, мы нисколько не желаем умалить ее достоинств, со стороны ее логической самостоятельности, богословской чистоты и научной начитанности вообще. Напротив можно необинуясь сказать, что автор обладает всеми этими качествами в высокой степени, далеко превосходящей обычные требования от магистерских сочинений. – Посвятив первую из 8-ми глав своего компактного исследования на критику латино-протестантского учения об искуплении, а вторую – на краткое, но довольно полное

изложение учения святоотеческого, автор и в дальнейших главах сочинения, рассматривающих дело Искупления со стороны Божеской правды и человеческого возрождения Христом, ни в одном объяснении не позволяет себе отделаться общими фразами, но всякий раз старается довести читателя до ясного сознания внутренней необходимости наших православных верований для освобождения человека от греха и отчуждения, для возможности его покаяния, спасительной на-

—79—

дежды любви к Богу и полного освящения чрез сопровождаемую благодатною помощью борьбу со страстями или совлечение ветхого человека. Автор при этом далек от желания свести все спасительное дело Искупления к одному субъективному процессу в душах верующих, но вооружаясь против крайностей инославного учения, представляющих спасительную страсть Христову выполнением чисто юридического процесса, он в собственном истолковании сего великого события сохраняет место для участия в нем Божественного правосудия, предлагая попытку примирения или даже соединения его с любовью Творца, попытку твердо обоснованную на свящ. Писании, вполне согласованную с учением Великих Отцов (особенно свв. Иринея и Афанасия), и подтверждаемую словами отечественного богослова Митрополита Филарета Московского. Правосудие Божие вложило в человеческую совесть неизгладимую мысль о необходимости страданиями покрыть содеянные грехи, а любовь Его низвела Сына Божия в наше естество и побудила понести сие страдание – Невинного за виновных с тем, чтобы стать начальником или главою нового человечества, возвращающего себе в Нем благоволение Отчее чрез покаяние, веру и добрую жизнь, – при чем и самая возможность для нас этих условий спасения дается при доброй воле опять же только в Христовом воплощении, жизни, учении, страдании, смерти, воскресении, вознесении и ниспослании Св. Духа. Таково центральное положение нашего автора, представляющее собою разъяснение главнейших положений признанных православных авторитетов и уничтожающее, как внешне-юридическое

представление латинских схоластиков, так и субъективизм социниан, «посредствующего богословия и современных протестантских рационалистов.

«Автор не компилятор, но самостоятельный исследователь источников, не только внимательно изучивший Библию и главнейших Отцов, но и огромную патристическую и философско-догматическую иностранную литературу, при совершенно независимом отношении к последней, – Частными недостатками сочинения являются следующие: 1) некоторая несоразмерность в изложении Отцов церкви, неодинаково подробно приводимых, при чем Св. Иоанну Златоусту отведено слишком мало места; 2) невнимательное отношение к опровержению некоторых рационалистических систем, иногда по-видимому соблазнительных, но отмечаемых у автора подчас почти голословным осуждением и 3) подобная

–80–

же несоразмерность и в самых лучших по исполнению главах сочинения, где однако некоторые истины об усвоении нами плодов спасительного Искупления изложены с утомительной подробностью, а некоторые означены лишь несколькими словами; так учение о Церкви, стяжанной кровью Христовой изложено слишком кратко. – Впрочем все эти недочеты объясняются непомерной широтой предпринятого труда, охватывающего собою огромное множество серьезнейших и в высшей степени трудных вопросов догматического и нравственного богословия, а также экзегетики, патрологии, обличительного богословия и апологетики, поэтому если б подобных недостатков было и гораздо более, то они все таки не могли бы существенно понизить достоинство сочинения. Для получения степени магистра богословия признаю исследование о. Светлова вполне удовлетворительным».

Б) Доцента Александра Беляева:

«К сочинению приложено подробное оглавление, а потому нет нужды подробно излагать содержание сочинения: достаточно представить план сочинения. Кроме Введения сочинение состоит из двух Отделений. Первое отделение включает в себе часть историческую, точнее – историко-

догматическую; Второе, вытекающее из него, включает в себе самый опыт автора изъяснения догмата в духе и направлении начал православного святоотеческого учения. Историческая часть соответствует тому, что в догматических системах называется историей догмата. Но при написании ее автор преследовал не историческую, а догматическую задачу, и потому в изложении ее следовал не хронологическому, а логическому порядку: в первой главе Первого Отделения он излагает и оценивает католическо-протестантское учение об искуплении, а во второй – святоотеческое. Во втором Отделении он раскрывает теоретически учение об искуплении, причем, во-первых, изъясняет сущность искупления, во-вторых, способы его. Первому предмету посвящены I–II главы, отвечающие на вопрос: в чем заключается сущность искупительного дела Христова?» или – «что должен был сделать для нашего спасения Иисус Христос Сын Божий?» Второй предмет рассмотрен в остальных главах, с III по VIII-ю, отвечающих на вопрос: «каким образом спас людей Иисус Христос»? Эти восемь глав положительной или теоретической части носят следующие надписания: Глава I: «Сущность искупительного дела Христова»; г. II: «Любовь Божия в искуп-
(Продолжение следует)

Февраль

**Кирилл, архиеп. Александрийский. свт. Толкование
на пророка Михея [Мих.2:4 – Мих.4:8] / Пер. П.И.
Казанского и А.А. Жданова; под ред. М.Д. Муретова //
Богословский вестник 1894. Т. 1. № 2. С. 83–114 (1-я
пагин.). (Продолжение.)**

–83–

сему и божественный Иоанн, избличая гордость и пустое надмение Иудеев, говорит: *сотворите, убо плод достоин покаяния: и не начинайте глаголати в себе: отца имамы Авраама (Мф.3:8–9)*. Итак безумный Израиль лишился наследия; а множество язычников как бы возродилось и Христос подает им славное и достойное приятия наследие небесных благ; ибо они сделались согражданами ангелов и своими Богу, единым телом со Христом, единением с Ним просвещены Духом и будут наслаждаться поистине вожденною жизнью в праведности, святости и бессмертии.

Мих.2:6–7. В сонме Господни не плачьте слезами, ниже да слезят о сих: не отвержет бо укоризны глаголяй: дом Иаковль разгнева дух Господень: не сия ли суть начинания его.

Итак скажи мне, ужели Бог отвергает решимость Израиля покаяться и прекращает Свое милосердие к нему, хотя они желали бы научиться тому, что больше всего прилично им, и исполнять уже угодное Ему? Нет, Он говорит не то. Но есть некоторых людей обычай, когда их обличает кто-либо из мудрых за их прегрешения, простирать раскаяние свое даже до слез и исповедовать их и в этом только одном искать безмерного прощения их, но при этом все еще не прекращать свойственных им грехов. Так поступали некоторые из Израильтян, так что иногда они не жалели своих одежд. Но что говорит Презирующий в сердца и утробы? *Обратитесь ко мне всем сердцем вашим, в посте и в плачи, и в рыдании, и расторгните сердца ваша, а не ризы ваша (Иоил.2:12–13)*. А что они проливая из глаз пустые слезы и лицемерно произнося хорошие слова, но не остав-

–84–

ляя своих желаний, могут сделать Судию не милосердным и не сострадательным к ним, об этом учит, говоря: *в сонме Господни не плачитесь слезами*; не делайте, говорит, домом плача храм божественный; не плачьте в нем с тем, чтоб только сказать, что в доме Божии вы плакали; ибо это совершенно бесполезно. И пусть никто не говорит сих слов: *дом Иаковль разгнева дух Господень*; ибо он никак не мог бы скрыть этим тех постыдных дел, в которых оказался виновным, хотя бы и решился злоупотребить столь хорошими словами. *Не сия ли суть начинания его?* А какие, – об этом он говорит так: *быша помышляюще труды, и делающе злая на ложах своих, и купно со днем совершаху тая: и не воздвигоша к Богу рук своих: и желяху сел, и грабляху сирот, и дома отимаху, и расхищаху мужа и дом его, и мужа и наследие его*. Но если, говорит, таковы его дела, то как он может освободиться от порицания (за них), проливая пустые слезы, исповедуя их и говоря: *дом Иаковль разгнева дух Господень*? Итак, решившимся принести покаяние необходимо удалиться от злых дел, плакать же так и исповедаться перед Богом уже тогда, когда почтут Его своими добрыми делами; ибо Бог воззрит не на одни только слезы и красивые слова, но на нравы и образ жизни. Только тогда плач будет приносить пользу, когда с отвержением порока окажется соединенным добродетельный образ жизни, ибо, с уничтожением в нас греха, начинает проникать добродетель к нам.

Мих.2:7–8. *Не словеса ли его суть добра с ним, и правии ходиша? И прежде люди мои во вражду сопротивишася, противу миру своему.*

–85–

Опять обвиняет их в том, что они привыкли говорить красивые слова, но их словам не соответствует их душевное расположение; ибо у них, говорит, слова правильные и очень красивые; они исповедуют свои преступления, называют Господа милостивым и благим и многообразно притворствуют, а самыми делами своими не переставали раздражать Его. Всякий может видеть, что они сами себе сделали врагами и отвергли свой собственный мир. И сам народ мой, говорит,

восстал врагом собственному своему миру; ибо если бы они почтили Бога, то они могли бы находиться в благосостоянии и роскоши, иметь постоянную славу и прочное счастье; но они добровольно отступили от Него. Посему, самовольно отрекшись от жизни в мире, они как бы сами собирают войну на свои собственные головы. А что и согрешившим не совсем бесполезно обращаться к Богу со словами мольбы, по крайней мере в то время, когда они чувствуют стыд от собственных грехопадений, – это мы покажем из самого богодуховенного Писания. Во второй книге Паралипоменон написано об Ровоаме: *и бысть егда устроися царство Ровоамово, и укрепися, остави заповеди Господни, и весь Израиль с ним (2Пар.12:1)*. Затем против Иерусалима вооружился Сусаким, царь Египетский и выступил со всею военною силою своей страны. После сего пришел пророк Самей к Ровоаму и к начальникам Иудиным, иже собрани бяху во Иерусалим от лица Сусакимова, и рече к ним: *вы остависте мене, и аз оставлю вас в руку Сусакима. И посрамишася (устыдились) начальницы Израилевы, и царь, и рекоша: праведен Господь. Егда же виде Господь, яко смиришася, и бысть слово Господне к Самею, глаго-*

–86–

лющи: смиришася, не разорю их (2Пар.12:5–7). И далее опять говорит: *и егда смирися той, отвратися от него ярость Господня, а не в разорение в конец: ибо и во Иуде, говорит, бяху словеса блага (–12)*. Видишь, как не бесполезно иметь на языке благие слова, если только с ними соединяются страх и стыд за свои согрешения. Посему как Павел говорит: *не в словеси царство Божие, но в силе (1Кор.4:20)*; так и Христос негде ясно сказал: *не всяк глаголяй ми, Господи, Господи, внидет в царствие небесное: но творяй волю Отца моего, иже есть на небесех (Мф.7:22)*. Итак, бесполезно, как я сказал недавно, говорить о Боге прекрасные слова, если они не сопровождаются добрыми делами.

Кожу его одраша, еже отъяти упование сокрушение ратное.

Опять высказывает обвинения в гибели народа получившим начальство над ним. Ведь он не в состоянии оказывается воспитывать сам себя, выводить на правую и неизвращенную стезю и, что особенно важно, благоговейно прилепляться к Богу, а привязанность к изваянным пресекать и возможно больше удалять, как нечто бесполезное и губительное. А между тем они сами (начальники) сделали губителями и обольстителями, увлекающими души подвластных ко всему противоположному, склоняющими удаляться от Бога и более величаться разного рода заблуждениями. Посему, нанося оскорбление Богу, они утратили и надежду на Него, которую если бы они продолжали иметь, не было бы никакого препятствия победить врага. Итак, говорит о них, как об овцах, что *кожу их одраша, еже отъяти упование сокрушение ратное*. Как бы так говорит: они обнажили его (народ) от оде-

–87–

яний упования и, лишив его попечения и помощи от Меня, сделали слабым и легко победимым; ибо у них отнята была надежда на Бога; а это было для них военным поражением. Как для бессловесных животных шкура их служит безопасным облачением (а голое тело чрезвычайно нежно и слабо), так и для нас самих служит безопасным покровом и как бы некоторой кожей сила упования на Бога. Если мы имеем ее и никаким образом не оскорбляем Бога; то мы легко преодолеем врагов и восторжествует над ними во всякой войне, плотской и духовной: *наступим и на аспида и на василиска, и поперем льва и змия*, по написанному (Пс.90:13) и, вверяя себя Ему, воспоем: *Господи, Боже сил, блажен человек уповали на тя* (Пс.83:13).

Мих.2:9. Сего ради старейшины людей моих извергнутся из домов сладости своея, злых ради начинаний своих отринувени Быша.

Поелику, говорит, те, которые могли своими наставлениями и внушениями погубить своих подчиненных, – руководители, и отцы и пастыри и начальники *кожу его одраша* и лишили его надежды на Бога, посредством которой легко было сокрушить всякую войну; то по этой причине они, утратив домашние блага, потеряв самое вождественнейшее для них, лишившись

наслаждения и утехи, справедливо пойдут ко врагам и подвергнутся тяжкой ответственности за нерадение и нечестие. А что не кто-либо другой был виновником их страдания, но что напротив сами они были причиною его, показывает, говоря: *злых ради начинаний своих отриновени Быша. Не без правды бо простираются мрежи пернатым. Сии бо убийству приобщающиеся, сокровиществуют себе злая.* (Притч.1:17).

—88—

Итак, мы сами себе причиним зло, если захотим делать то, что незаконно. Мы извергаемся и из домов сладости; ибо оскорбляющие Бога не узрят вышних и небесных обителей, но останутся непричастными как надежды святых так и блаженства вечного. Мудрые же и добрые и расположенные ко всему похвальному не будут, говорит, среди них, напротив на небесах составят церковь и будут жить в вышних обителях и наслаждаться небесными благами.

Мих.2:9–10. *Приблизитесь горам вечным: востани и поиди, яко несть тебе сей покой.*

Речь еще к получившим власть над народом. Но, как употреблялось в благопристойной речи, выражается иронически, внося в речь ради их пользы нечто огорчительное. Как бы так говорит: о вожди народа! вероятно, вам кажется тяжелым и обременительным блаженствовать у себя дома, иметь свое отечество, пребывать в мире и проводить образ жизни, свойственный свободному состоянию. Так идите же к врагам, бегите в страну Персов и Армян, если это, как кажется, представляется вам благополучием. *Приблизитесь горам вечным*; говорит о горе Арарат. Названы горы вечными потому, что среди них они намеревались прожить долгие времена: или же потому, что они были от века известны вследствие того, вероятно, что на них остановился ковчег.

Но эта речь может быть отнесена и к тем, которые жили во времена пришествия Спасителя и которые, следуя учению книжников и Фарисеев, не пришли к вере в Него; ибо как бы горами были самые знаменитые между ними и преимуществами священства вознесенные на высоту и достиг-

—89—

шие славного жребия. Но это было привременно, ибо тень прешла, служение в образах как бы обветшало, а священный тогдашний род оказался бесплодным. Но тогда наконец открылись горы вечные, то есть, проповедники и служители нового завета, возвещающие таинство Христа, известные и славные и просиявшие высокими добродетелями. Горами их называет Бог и через другого Пророка, так говоря: *и искапают горы сладость и вси холми насаждена будут (Ам.9:13)*; ибо слово возвещающих о Боге весьма сладко и для истинно любящих Бога приятнее самого меда; которые со всею справедливостью могут сказать Спасителю всех нас Христу: *коль сладка гортани моему словеса твоя, паче меда устом моим (Пс.118:103)*. К этим-то духовным горам, можно сказать, еще неверовавшие пусть и приблизятся, очевидно по духовному настроению, и обретут покой; ибо они тотчас освободятся от обременившего их греха, между тем как они не имели никакого покоя в жизни по закону, если истинно то, что письма удаляется, а дух преобладает. Итак пусть Иудеи и от нас услышат: *востани и пойдя яко несть тебе сей покой: поскольку ты не имеешь упокоения в законе, то ступай и через веру перейди к учению Христову.*

Нечистоты ради истлеете тлением.

Нечистотою называет бесславную скверну нелепого и отвратительного идолослужения; ибо оно поистине постыдно и безобразно. Но есть и другой вид скверны и нечистоты; это – притеснение братьев и похищение чужого и разные другие неправды. Итак ради сей нечистоты, говорит, вы погибли, жалким образом истлев тлением в смерть. Погибли же и противящиеся вере во Христа, и не ради чего-либо

–90–

другого, а ради нечистоты. Это ясно подтвердить нам Сам Христос, говоря неверующим иудеям: *аминь аминь глаголю вам: аще не имете веры, яко аз есмь, умрете во гресех ваших (Ин.8:24)*. Не тоже ли означают и слова: *нечистоты ради истлеете тлением?* ибо они не очистились от своих преступлений, и не будучи освобождены от древних

преступлений, они не получили спасения от Христа, как те, которые приняли веру в Него.

Мих.2:11. *Прогнастеся никимже гонима.*

Вы, говорит, по своей собственной воле подверглись плену или удалению к иноплеменникам, очевидно, что и ко врагам. Никто не настаивал на этом или не принуждал к этому, но они сами и притом с большим рвением предпочли делать то, через что являлась необходимость наказания их уже против их воли. Толпы иудеев оказались прогнанными, между тем как никто не гнал их. Ведь им можно было жить благополучно и пользоваться всеми благами, если бы они почтили Христа; но они отступили от Него и многообразно оскорбили Его; не веруя Ему и дерзко поступая в отношении к Нему, каких неприличий не делали и не говорили о Нем? – Итак, когда никто не гонит нас, пусть будем преследовать себя самих и, сделавшись виновниками непоправимых зол для собственных своих душ, да не будем несправедливо обвинять в этом Подателя всяческих Бога, напротив – самих себя, если только мы находимся в здоровом состоянии ума и мысли.

Дух постави лжу, искана тебе в вино и пьянство.

Некоторые из жителей Самарии, находившиеся при идольских капищах, разнообразно старались предвозвещать будущее и притворяясь, что они обла-

–91–

дают точным знанием будущего, приходящим к ним возвещали приятное и радостное, стремясь к жалким и презренным прибиткам и за несколько олов или за кусок хлеба, по написанному (Иез.13:19), продавая ложные предсказания. Это в особенности портило и губило Израиля. Посему говорит, что дух лукавый как сеть поставил ложь для Ефрема и, как бы некоего ядовитого снадобья, накапал ему в вино демонского заблуждения и при помощи благоприятных всему постыднейшему средств привел его как бы в состояние опьянения.

Так и Фарисеям лукавый змий и отступник *искапа* ложное мнение и нелепое заблуждение относительно Христа; ибо они иногда говорили, что если бы этот человек был от Бога, он не

нарушал бы субботы (Ин.9:16), а иногда осмеливались называть Его самарянином (Ин.8:48) и даже винопийцей (Мф.11:19). И если истинно, что *никто же речет анафема Иисуса*, разве только под влиянием Веельзевула (1Кор.12:3); то не жалко ли видеть, что в особенности у них *дух постави лжу*?

А влил он по каплям в их ум и сердце, посредством обольщения, забвение о Нем, вследствие которого по справедливости и гибели, подобно диким зверям набрасываясь (на Него) со всякою наглостью и вооружаясь хулою.

Мих.2:11–12. *И будет¹⁷² от капли людей сих, собирем соберется Иаков, со всеми приемляй прииму вставших Израилевых¹⁷³, вкупе положу возвращение его.*

–92–

Зло идет к увеличению понемногу и сначала обнаруживается в немногих, а потом всегда почти овладевает уже многими и переступает за первоначальные пределы. В справедливости сказанного мною может убедиться всякий, кто захочет глубже уразуметь смысл случившегося с Ефремом. Иеровоам первый и некоторые из единомысленных с ним, поставив телицы в капищах, поклонялись им и внимали словам нечестивых лжепредсказателей или лжепророков. Потом, когда зло стало распространяться и к прежним прибавлять другие пороки, тогда наконец Израиль соединился и всецело устремился к одной цели и предался греху не в какой-либо части своей, но весь вообще и всячески. Итак, от капли, говорит, которую накапает им слово лжепророков (ибо весьма многие у Ефрема привыкли делать это), соберется, говорит, весь Иаков, то есть, придет к одному убеждению и этот недуг охватит все. Но я наведу на них за это наказание не по частям, напротив буду дожидаться присоединившихся к уже погибшим¹⁷⁴. Это и означает *приемляй прииму оставших Израиля*. И тогда-то наконец я совершу единое от всех отвращение¹⁷⁵.

Это может служить доказательством свойственного Богу долготерпения; потому что Он не тотчас наказывает, но милостиво откладывает наказание и ожидает исправления и обращения заблуждающихся. Если же этого не будет, напротив

окажется, что недуг усиливается, тогда наконец и неохотно отворачивается от них. Но и за отвраще-

—93—

нием всеконечно последует Его жалость к тем, которые подверглись этому. Посему и божественный Давид воспевает: *не отврати лица Твоего от мене, и не уклонися гневом от раба твоего* (Пс.26:9). Надобно знать, что Веельзевул как бы влил по каплям в книжников (только) и Фарисеев ложное и превратное мнение о Христе, но этот недуг овладел уже и всеми, и заблуждениями вождей увлеклось остальное множество народа. Посему, подвергшись одинаковому приговору, ведущему к осуждению и отвержению, они понесут наказания, вполне соответствующие своим прегрешениям.

Аки овцы в скорби, яко паству посреде ложа их¹⁷⁶ изскочат от человек¹⁷⁷ просечением пред лицом их: просекоша, и проидоша врата, и изыдоша ими: и изыде царь их пред лицом их, Господь же¹⁷⁸ вождь их будет¹⁷⁹.

Обыкновенно святые пророки созерцают то, как некогда придет в исполнение предвозвещенное ими, и видят как настоящее и теперь совершающееся то, что откроется в последствии по прошествии многих времен. Так блаженный Пророк Исаия, повествуя о том, что совершится некогда со Христом, и видя Его как бы ведомого на спасительное страдание, говорит: *яко овца на заклание ведеса, и яко агнец пред стригущим его безгласен* (Ис.53:7).

—94—

(Другой Пророк), как бы созерцая места гвоздей, спрашивает Его и говорит Ему, то есть Господу нашему Иисусу Христу: *что язвы сия посреде руку твоею!* А он ответил: *ими же уязвлен бых в дому возлюбленного моего* (Зах.13:6). А божественный Иеремия, предвозвестив будущую войну против Иерусалима и видя (очевидно в пророческом созерцании) великое множество уже убитых иудеев, оплакивает их, говоря: *горе мне, яко исчезает душа моя над убиенными* (Иер.4:31). Так и блаженный Пророк Михей, кажется, как бы видит будущее смятение в городах Самарии, многих уже объятых страхом, других же бегущих и перескакивающих через стены и рвы, и

самые полчища врагов, проламывающих ворота, и через них врывающиеся в город вместе с военачальниками, причем Бог как бы покровительствует им и возбуждает их против потомков Израиля, как оскорбленный ими. Итак, говорит, они будут поражены таким страхом, какой испытывает овца во время преследования, или целое стадо, если бы оно расположилось на логовищах, а некоторые захотели бы изловить его; тогда увидели бы вверх и вниз скачущих овец, и если бы случился пролом, то идущих через него. Так будут, говорит, поступать и те, против которых будет идти война Вавилонян, рассекая ворота, воочию или перед лицом их они взойдут и выйдут через них, то есть, без труда и безо всякого страха взойдут в города, имея своим вождем Господа всяческих: потому что владычество над Израилем не есть дело их собственной крепости, но следствие того, что Бог предал его им. Говорит, что тоже случилось и с теми,

—95—

которые дерзко поступили с Еммануилом; ибо и у них опустошены города и селения, после того как покорили их Веспасиан и Тит и привели «исполнение божественный гнев против них.

Мих.3:1–4. И речет: слышите убо сия власти дому Иаковля, и оставшии дому Израилева: не вам ли есть еже разумети суд? Ненавидящие добра, а ищущии зла, похищающии кожи их с них, и плоти их от костей их. Якоже объядоша плоти людей моих, и кожи их от костей их одраша, и кости их столкоша, и содробиша яко плоти в коноб, и яко мяса в горнец: тако возопиют ко Господу, и не послушает их: и отвратит лице свое от них в то время, понеже слукавноваша в начинаниях своих на ня.

Вождем, отворяющим ворота врагам Израиля, облегчающим для них все, устраняющим затруднения, чтоб они могли с большим успехом совершить остальное и без труда одолеть противников, — был Сам Господь. И скажет начальникам и оставшимся из народа. Речет употребил вместо: будет держать речь к ним. Имеющих власть обвинит в нерадении, — в том, что они нисколько не заботились о

подчиненных и сделались их губителями и развратителями; а развращенным и обольщенным своенравием властей таким образом дает понять, что за грехи по отношению к ним на виновных обрушивается наказание. Ибо Творец всяческих и сотворивший человека *на дела благая, яже прежде уготова Бог, да в них ходим (Еф.2:10)*, как говорит божественный Павел, печется и о заблуждающихся. Итак, что же говорит? *не вам ли есть еже разумети суд?* Судом же называет или состоявшееся относительно их правильное и беспристрастное определение или осуж-

—96—

дение. В этих словах следует разуметь знание суда не посредством только изучения; ибо для совершивших оные грехи что плохое произошло бы от этого? или какую скорбь причинило бы это тем, которые были нечестивы? Но (это *разумение суда* есть такое, при котором) обывшие грешить, через действительное испытание будущих бед подвергаясь должному возмездию от казнителей, сами наконец, сказано, узнают тогда и преимущество присущей им власти и силу Владычных судов. Итак, говорит, вам в особенности необходимо при помощи имеющего совершиться с вами узнать суд, — вам, всегда наклонным ко злу у пренебрегающим добро, — вам, делающим дикое и необузданное нападение на Мои дела, нисколько не уступающим самым свирепым зверям, — сдирающим кожу с овец, терзающим и беспощадно разрывающим их мясо и как бы варящим его в горшках. Этим он указывает на всякий вид корыстолюбия, ненасытности и властительства. поскольку они совершали такие дела; то, говорит, и сами они возопиют; но я не удостою их Своего попечения; и если бы они возопили, прося меня о милости, я не преподал бы. И это потому, что сами они дурно поступали с подчиненными своими и употребляли против них всякого рода лукавства, жестокие и нечестивые ухищрения и козни.

Это можно применить, и весьма справедливо, к книжникам и Фарисеям. Будучи вождями народа, начальствуя над толпами народа, как бы над стадами овец, они беспощадно нападали на верующих во Христа и как бы сдирая с них кожу, делили между

собою их мясо и пожирали святых, нисколько не отличаясь от диких зверей. Посему

—97—

и слышали слова Бога, устами Исаии провозгласившего: *егда прострете руки ко мне, отвращу очи мои от вас: и еще умножите моление, не услышу вас: руки бо ваша исполнены крове (Ис.1:15).*

Мих.3:5. Сия глаголет Господь на пророки летящия людей моих, угрызающия зубы своими, и проповедающия мир на них, и не вдася во уста их, возставиша на них рать.

Прежде он сильно обвинял Израильтян за то, что они добровольно устремлялись на гибель, сами на себя накликали бедствия и сильно склонны были к небрежности; к этому присовокуплял, что Он сильно оскорблен тем, что лукавый и нечистый демон всегда обольщает и обманывает их. Он говорит так: *востани и поиди, яко несть тебе сей покой: нечистоты ради истлеете тлением. Прогнастеся никимже гоними: дух постави лжу, искапа тебе в вино и пьянство.* Вследствие этого он сильно порицал тех, которые получили власть управления. Теперь же благовременно направляет свои речи на бывших у них лжепророков и прорицателей, которые как бы по каплям подливали им в вино то, что исходило от лукавого и нечистого демона, очевидно, ложь и обольщения. Таким образом как бы предавшись некоему пьянству, они утратили здравый смысл. Так они угрызали и совершали немало обид, склоняя следовать их самоизмышленным речам, а не откровениям святых пророков, полученным от Бога. Они лгали, говоря (Израильтянам), что они будут проводить жизнь в мире и благоденствии и что никакая скорбь не будет беспокоить их. Но такое их слово было не от Бога; ибо нечистым устами не дана была возможность возвещать столь славные и достойные приятия предречения. поскольку же они расположили их

—98—

внимать им; то этим возбудили против них войну, не сами подстрекая к этому Ассириян, но возбуждая божественный гнев против них; ибо за то, что они внимали тем, справедливо постигли их и военные бедствия.

Это обвинение есть одно из наиболее справедливых и приложимых к архиереям и Фарисеям; последовав за ними, жалкая толпа иудеев погибла и была истреблена, ибо стала нечестивою и убийцею Господа.

Мих.3:6. Сего ради ночь будет вам от видения, и тма будет вам от волхвования, и зайдет солнце на пророки, и померкнет на ня день.

Поелику, говорит, вы вливали по каплям ложь в вино и пьянство народу, – угрызали его подобно зверям, и, ложно возвещая ему, что он будет наслаждаться миром, были причиною того, что он подвергся бедствиям войны: то по справедливости ночь и тьма найдет на вас, хотя вы и притворяетесь, что видите, и воображаете, что стараетесь предсказывать прекрасно и неложно; солнце зайдет от вас и самый свет дневной помрачится для вас. Мы не хотим сказать того, что солнце действительно скрыло от них лучи свои, или свет зари помрачился для них, но что великость бедствия была для них тьмою и ночью непроглядною и исчезновением солнечных лучей и сокрытием света или иным чем, что бы ни случилось из таких явлений; ибо страшные и необычайные бедствия приводят в опьянение ум, приводят в смятение сердце и наполняют его тьмою.

Поистине можно сказать, что и от народа Иудейского, нагло поступившего со Христом, скрылось солнце в духовном смысле, потому что Бог не

–99–

осиявает его и духовный день не сияет ему, но как бы ночь греховная распростерлась над ним; *ибо ослепишася, как говорит Павел, внегда чтется Моисей, покрывало на сердце их лежит (2Кор.3:14–15); глаголющеся быти мудри, объюродеша, и омрачися неразумное их сердце (Рим.1:22–23)*. А что это случится с ними, это предрек им Христос, говоря: *дондеже свет имате, ходите во свете, да сынове света будете (Ин.12:35)* поскольку же они не приняли божественного света, то есть, Христа, то они объаты были тьмою и для них *ночь бысть от видений*, по слову Пророка. Тоже самое случится и с изобретателями ересей, которые, выставляя себя видящими и

усиливаясь уразуметь таинство Христа, говорят, жалкие, ложь и происходящий от заблуждения вред как бы по каплям вливают в сердца простодушнейших, и таким образом отводят их от догматов истины. Итак *будет им от видения ночь и тьма*, и отыдут они во тьму кромешную, согрешившие против братьев и уязвляющие немощную совесть тех, за которых Христос умер (1Кор.8:12–13).

Мих.3:7. И усрамятся видящии сония, и посмеяни будут волсви, и возглаголют на них вси сии, зане не будет послушай их.

Они предвозвещали, что будет великий мир и, приходящих к ним увлекая пустыми сновидениями, возбуждали в них склонность верить, что все пойдет, как они думают, и исполнится все, чего желают. Когда же в действительности исход событий оказался совершенно противоположным тому, о чем они говорили, и случилось совершенно противоположное их ожиданию; тогда наконец по необходимости они признаны были лжецами, пусто-

–100–

словами и обманщиками, и дошли до такого бесславия, что никто не хотел слушать их. А каким образом и почему те, которые говорили приятное, обольщенных ими подвергли неожиданному бедствию, совершенно вопреки их радостным надеждам?

Мих.3:8. Аще аз не наполню силы духом Господним и судом и силою, еже возвестити Иакову нечестия его, и Израилеви грехи его.

Показывает, что люди, имеющие ложную славу пророков, совершенно необходимо должны говорить ложь: ибо как может открывать истину говорящий не От Бога, Который есть истина? (Ин.14:10). О Каине негде Христос сказал: *он человекоубийца бе искони и во истине не стоит: яко лжец есть, как и отец его* (Ин.8:44). А отцом его называет изобретателя лжи, то есть, сатану. А что говорящие от духа дьявольского, изрекая то, что ему принадлежит, по необходимости лгут, – можно ли сомневаться в этом? Говорящие же по внушению Бога всенепременно высказывают самое лучшее и истинное, потому

что имеют в себе истину. Итак, может ли, говорит, кто-нибудь произнести безошибочное слово пророчества, если я не исполню его Моим духом, некоторым могуществом и правдою и судом, так чтоб он мог безбоязненно и бестрепетно восстать против грешников и обличить их? Полагаю, что говорящим о Боге потребно весьма большое и превосходное мужество: ибо иногда они обличают целый народ и царей и людей обладающих могуществом, которые преимущественно восстают против стремящихся к исправлению нравственности народа и не терпят речей людей, желающих принести пользу. Посему бла-

–101–

женные Пророки терпели страдания, подвергались опасностям, разнообразно были убиваемы, подпадая нередко несправедливому гневу руководствуемых ими людей; а божественных учеников даже и бичевали; ибо исполненные силы и суда и правды во Христе, через веру во Христа они приводили к Богу толпы иудеев (Деян.5:26 дал. Деян.22:1 дал.). Но терпя побои, они радовались и с восторгом выходили из синагоги, яко за имя Господа Иисуса сподобившася безчестия ради (Деян.5:41); они знали, что, страдая со Христом, они вместе с Ним будут и царствовать (2Тим.2:12).

Мих.3:9–10. Слышите сия старейшины дому Иаковля, и оставшии дому Израилева гнушающиеся судом и вся правая развращающиеся, созидающие Сиона кровми, и Иерусалима неправдами.

Будучи весьма благ и потом зная тяжесть имеющих случиться с ними бедствий, Создатель употребляет все способы, прибегает ко всякому виду увещания и угрозы в уповании, не обратятся ли согрешившие, и не пожелают ли они покаяться, после беззаконий научившись подобающему и решившись совершать то, при помощи чего, конечно, без труда можно было бы избежать последствий гнева (божественного). Присем человеку любознательному и преданному науке необходимо знать, что Слово Пророков в библии и у священных писателей хотя и непрерывно (т.е. излагается цельно и связно), но оно относилось к разным обстоятельствам и по частям. Посему, если бы и казалось иногда, что Пророки говорят одно и

тоже, то следует при этом иметь в виду, что они возвещали таковое, как я сказал, не в отношении к одному и тому же обстоятельству и не одним и

–102–

тем же лицам, по, часто со включением значительных расстояний, они обращались с речью к другим лицам, в иное время и по иному обстоятельству. И это потому, что надобно было знать все, имеющее случиться, и предвозвестить общее бедствие для живущих по всей земле. Итак, к вам, говорит, слово, – к вам, которые дошли до такого неразумия, что стали питать отвращение к суду, то есть, к справедливости, и закон, направляющий к благому ведению, извратили, – к вам, которые думают, что можно созидать Сион убийствами и несправедливым пролитием крови и тем делать Иерусалим славным и знаменитым. Но лучше бы им было думать, что они разрушают его, хотя они были поставлены для созидания и устройства его, как назначенные Богом предстоятели стад, священники и хранители закона.

Но на самом-то деле они разрушили Иерусалим кровопролитиями; ибо они избили Пророков и к ним присоединили Владыку всяческих, говорю, Христа; будучи строителями Сиона, они отвергли Его. Хотя Бог ясно говорил: *се аз полагаю во основание Сиону камень многоценен, избран, краеуголен, честен, и веруяй в он не постыдится (Ис.28:16)*; но, как я сказал, строители Сиона отвергли этот избранный и честный камень. А между тем он полагается во главу угла (*Мф.21:42*); ибо Христос воцарился над язычниками и над обрезанными, которых и создал в одного нового человека, творя мир крестом и как бы некоторый угол связывая единодушием в духе, как написано: *народу веровавшему бе сердце и душа едина (Деян.4:32)*. поскольку же через освящение и веру они сделались сообразными краеугольному и честнейшему камню,

–103–

то и божественный Петр прекрасно и премудро пишет: *и вы яко камене живо зиждитесь, дом духовен в храм святой, в жилище Божие в Духе (1Пет.2:5)*; ибо Христос вселился в сердцах верующих; и о них негде Он говорит устами Пророка:

яко вселюся в них, и похожду, и буду им Бог, и тии будут мне людие (Лев.26:12; 2Кор.6:16).

Мих.3:11–12. Старейшины, их¹⁸⁰ на дарех суждаху, и жерцы, их на мзде отвещаваху, и пророцы их на серебре волхвоваху, и на Господе почиваху, глаголюще: не Господь ли в нас есть? не приидут на ны злая. Сего ради вас деля, Сион якоже нива изорется, и Иерусалим яко овощное хранилище будет, и гора дому яко луг дубравный.

Для святейшего Бога одним из самых мерзостных и в высшей степени прискорбных дел служит неправый суд и принятие подарков, как написано: *приемлющему дары неправедно в недра не предуспевают путие (Притч.17:23).* Некоторые до такой степени преданы бывают проклятому любостяжанию, что за ничто считают извращать правду и торговать истиною. Как засорившие глаза свои пылью чувствуют ослабление зрительной способности; так и сии впадают в слепоту в отношении ко Христу: *дары бо, как написано, ослепляют очи мудрых, и отмещают словеса праведных (Втор.16:19).* Нарушающие же справедливость обезображивают чистую красоту божественных достоинств; ибо единому Богу принадлежит суд. Зная это блаженный Моисей говорит: *да не приимеши¹⁸¹ лица в суде, яко суд Божий есть (Втор.1:17).*

–104–

Привыкший же совершать неправый суд как бы святотатственно касается божественного и верховного престола и да ведает он, что является преступником против самой неизреченной славы, которая умеет производить суд правый и справедливый; ибо, как я сказал, суд принадлежит Богу. Кроме того страшно обращать благочестие в повод к прибытку и дело Божие считать средством к стяжанию. Вижу, как не оставляет без обвинения ни пророка, ни священника, желающих получать мзду, так что приходящим к ним за вразумлением говорят в том только случае, если они приносят им за это мзду и дары. Думаю, что слово Божие в настоящем случае опять напоминает о лжепророках и отнюдь не о священнодействующих но закону и истинно, но о тех, которые обыкновенно незаконными путями достигают этих почестей и куплею приобретают себе эту славу;

ибо (ни один) Святой Пророк или истинный священник не сделает свою душу повинною в таких преступлениях. Потом, согрешающие таким образом, говорит, *на Господе почиваху, глаголюще: не Господь ли в нас есть! не приидут на ны злая.* И несомненно, Бог всяческих был во Израиле; Он избавил их от бедствий в Египте, ввел в землю обетования, сделал их сильнее и могущественнее их врагов. Но в тоже время надобно было им вполне понять, что Бог не мог быть с теми, которые совершали ужасные грехи и обвиняемы были в таких мерзостях. Ведь святое не может быть в общении с скверным и чистое не может находиться в соприкосновении с грязным. А что они имели суетные мысли, воображая, что, хотя они вели порочную жизнь, хотя они без меры

–105–

(без удержу) делали зло, – тем не менее Бог пребывает с ними, – об этом они узнают, говорит, из самых имеющих совершиться событий. *Сион изорется* и славный Иерусалим *будет яко овощное хранилище*, то есть, будет опустошен и разрушен. И самая гора дому, то есть, храм на высоком холме превратится в *луг дубравный*, все равно, как если бы сказал, превратится в убежище диких зверей и норы змей; ибо как на горах и в лесах живут звери и свирепые виды пресмыкающихся, так и в запустевших местах и везде, где оказывается много развалин.

Это самое и случилось с народом иудейским; потому что он нагло поступил с самим Еммануилом. Тогда-то они совершенно погибли, и не осталось камня на камне, по слову Спасителя (Лк.19:44). Сион, бывший древле предметом благоговения и удивления, оказался пахотною землею и удобною для земледелия. Но надобно знать, что и в нас Бог будет не тогда, когда мы имеем одну только веру и вследствие этого как бы успокаиваемся в Нем, но тогда, когда к вере присоединяется прославление Его через дела, ибо *вера без дел мертва есть* (Иак.2:26), по написанному. Когда же с благами веры бывают неразлучны и дела, тогда-то именно Бог и пребудет с нами, будет укреплять наши силы, считать нас своими друзьями, радовать как присных и избавлять от всякого зла.

Мих.4:1–2. И будет в последняя дни явлена гора Господня, уготована над верхи гор, и, вознесется выше холмов, и потщатся к ней¹⁸² людие, и приидут к ней¹⁸³ языцы мнози, и рекут: приидите взыдем на

–106–

гору Господню, и в дом Бога Иаковля: и покажут нам путь его, и пойдем по стезям его.

В сих словах усматривается ясное предсказание о церкви из язычников. Когда отвергнут был Израиль по плоти и жертвы подзаконные престали, прекратилось и священство из колена Левиина, а впоследствии и самый знаменитый храм был сожжен и Иерусалим был разрушен, – тогда Христос явил церковь из язычников, как бы в последнее время, то есть, в конце сего века, ибо тогда Он стал подобным нам. Итак, горою Он называет церковь, которая есть дом Бога жива (1Тим.3:15). Высокою же называет потому, что в ней совсем нет ничего низкого, но она поднимается высоко познанием догматов о Боге, возвышается в ней и самая жизнь оправданных во Христе и освященных в Духе; ибо в них нет привязанности к земной и животной жизни, как это каждый легко заметит в обрезанных. Последние подвержены плотоугодию и пристрастию к постыдным прибыткам, оказались кровожадными и виновными и во многих других преступлениях. А уже Иисус Христовы, как говорит божественный Павел, *плоть распята со страстьми и похотьми (Гал.5:24)*; стремление к обогащению они до такой степени возненавидели, что можно слышать их восклицаящими с дерзновением: *имеюще пищу и одеяние, сими довольни будем. А хотящий богатится впадают в напасти и сеть, и в похоти многи и бесполезны¹⁸⁴, яже погружают человеки во всегубительство и погибель (1Тим.6:8–9).*

–107–

А также и от убийств они удалились настолько, что ударяющим в правую щеку обращают и другую (Мф.5:39). Горою церковь может быть называема и в ином смысле, по сравнению с учениями Эллинов: ибо они весьма неразумно учат, что надобно поклоняться камням и деревьям и вообще твари. Она же ясно возвещает действительного и истинного

Бога, Который устроил эту вселенную и хранит ее благополучие и как Бог есть Владыка всяческих. Указывает этим на то, что гора Господня возвысилась над горами и холмами и что она находится на виду и на весьма открытом месте; ибо находящееся на горе бывает видимо отовсюду, сильно кидается в глаза и не может остаться незаметным даже ни для кого из людей, далеко находящихся. А что они с большою готовностью должны были стремиться к ней, пророческое слово ясно указало на это. Об этом засвидетельствовали и непреложно подтвердили это и самые исторические события. *Потщатся, говорит, к нему людие, очевидно, к Владыке дома, то есть, Христу. Что же скажут? Приидите, взыдем на гору Господню, и в дом Бога Иаковля, и покажут нам путь его, и пойдем по нему.* Слышишь, как поспешно они возбуждают друг друга, говоря: *взыдем*. Это – правильно и разумно. Я сказал бы, что, уразумев низкий и презренный характер учения Эллинов, они говорят: *взыдем*, как бы подсакивая в высь – к тому, что относится к познанию действительного и истинного Бога. Они желают правды и жаждут научиться пути Господню. Присем они обещаются ходить, и весьма старательно, стезями Его. Кто же были их руководители? Очевидно, ученики Спаси-

–108–

теля, которым дано было божественное повеление и которым Христос сказал: *шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, учаще их блюсти вся, елика заповедах вам.* (Мф.28:19–20).

Мих.4:2–3. *Яко от Сиона изыдет закон и слово Господне из Иерусалима, и рассудит среде людей многих, и изблечит языки крепки даже до земли дальния.*

Огромные и неисчислимые толпы язычников, устремляющиеся к горе Господней, то есть, к Иерусалиму, желающие научиться пути Господа и обещающие с готовностью идти по нему, здесь высказывают причину, по которой они не хотят более подчиняться закону и обращаться к иудейству. До пришествия Спасителя, когда язычники стояли еще под законом¹⁸⁵, некоторые из заблудившихся приходили и, расставаясь со злом идолослужения и потом принимая

обрезание по плоти, старались жить сообразно с нравами и законами иудеев. Таких у них было неисчислимое множество. Так Соломон, когда вознамерился построить храм в Иерусалиме, то назначил сто пятьдесят тысяч камнетесов и работников и *пришельцев* (прозелитов): ибо так написано в Паралиполинах (2Пар.2:17 и д.). Это событие было прообразом таинства; ибо в будущем должны были воздвигнуть Богу истинный и знаменитый храм, то есть, церковь, но не Иудеи уже, а языческие народы, которые повсюду разносили¹⁸⁶ *уже в тайне Иудея*, имеющего обрезание не *во плоти*, но *духом* (Рим.2:28–29). Итак, и до пришествия Спасителя обра-

–109–

щались некоторые из идолопоклонников и жили сообразно с законами Иудеев. Когда же, наконец, была явлена гора Господня, по истине отовсюду видимая, то к ней идут охотнее радуясь и говоря, *яко от Сиона изыдет закон и слово Господне из Иерусалима*. По-видимому, они желают этим сказать и ясно провозгласить, что некогда Сион будет лишен и самого закона и Иерусалим останется без божественных глаголов. И подлинно, как бы отступило от них слово Божие, глаголанное через ангела; тень лишилась всякого значения и прекратилось заключающееся в прообразах, уничтожились и жертвы и наконец все, установленное Моисеем, что касается буквы, говорю, как бы достигло предела. А что Христос долженствовал судить и избличать многие народы, – об этом как бы пророчествуют и предвозвещают в словах: *рассудит и избличит*. Как и каким образом, об этом необходимо сказать. Убеждая удаляться от разных заблуждений и ясно показывая, что они поспешают к гибели, если не решатся жить право и очищаться от вины древних согрешений, он судит и обличает некоторым образом не какой-либо один только народ, *но даже до земли дальняя*, то есть, до пределов поднебесной, ибо спасительное слово проповедуется повсюду; *проповедано*, говорит, *будет евангелие сие во всем мире* (Мф.26:13). Но, кажется пророческое слово открывает нам некоторую другую тонкую и сокровенную тайну: ибо некоторым образом повествует о том, при каком условии могут быть приняты

народы из язычников, и о том, что они, оставив то древнее заблуждение, пойдут наконец на гору Господню, то есть, в цер-
—110—

кви. Из вышнего, говорит, Сиона и духовного Иерусалима *изыдет закон и слово Господне*; ибо сошло к нам с небес Слово Бога, Которое и стало для нас законом и законодателем, и Оно *рассудит среде людей многих и изобличит народы крепки до земли дальния*. А на что хочет указать выражение: *рассудит и изобличит*, об этом я скажу что мне думается. Жестоко властвовал над всеми сатана и вместе с подчиненными ему лукавыми силами угнетал живущих под солнцем и, наложив на всех ярмо владычества своего, удалял от Бога живущих на земле. Но *Бог явился нам*, по написанному (Пс.117:27 ср. 1Тим.3:16; 1Ин.1:2), напоследок открылся добрый пастырь и избавил от его жестокой власти введенных в заблуждение, а обольстителей их осудил и притеснителей изобличил, то есть, начала и власти миродержителя века сего, *духов злобы поднебесных* (Еф.6:12). На это ясно указывает нам сам Христос, говоря: *ныне суд есть веку (αἰῶνος) сему: ныне князь мира сего изгнан будет вон. И аще аз вознесен буду от земли, вся привлеку к себе* (Ин.12:31:32). Он произвел суд над многими, неисчислимыми народами, очевидно притесняемыми, и оправдал их в милости и вере, а князя века сего изгнал и лишил его власти над нами, обличая его, как нечестивца, как человекоубийцу, как притеснителя людей. Вместе с ним изобличены были и прочие толпы демонов, некогда ужасные и сильные, проходившие не через один только город, но рассеявшиеся по земле дальней, то есть, до пределов вселенной: ибо они как бы разделили между собою землю и никто не был совершенно безопасен от их жестокости.

—111—

Мих.4:3—4. *И раскуют мечи своя на рала, и сулицы своя на серпы, и не ктому возмет язык на язык меча, и не научатся ксему воевати. И почиет кийждо под лозою своею, и кийждо под смоковницею своею, и не будет устрашающего, зане уста Господа Вседержителя глаголаша сия.*

Во Христе все стало новым, и истинно говорит Павел: *во Христе нова тварь, древняя мимоидоша (2Кор.5:17)*; ибо и самое состояние вещей преобразовалось в лучшее, не порождающее уже ни войн, ни битв, с их невыносимыми и по истине бедственными для всех походами. Ибо слова: орудия войны переделаются в инструменты для земледелия и *кийждо почиет*, как говорит пророк, *под смоковницею своею и под лозою своею и нет никого устрашающего*, – ни что другое могут указывать нам, как не на то, что будет глубокий и постоянный мир и время, свободное от войны? Это и исполнилось с пришествием Спасителя. Поэтому Сам Христос говорил: *мир мой даю вам*. Когда и каким образом мир наступил в мире? Когда напоследок владычество Римлян и славнейшее царство распространилось на вселенную; тогда собраны были все народы и подчинились единому игу и прекратили войну друг против друга и обратились к мирным занятиям, очевидно, к земледелию; каждый из них безопасно живет в своих городах. А до того времени, пока Римляне не покорили их себе, повсюду были войны и восстания стран и городов, и желающим производить опустошение у кого захотят открывалась возможность расхищать имущество других, в качестве победителей, и жителям каждой страны и каждого города необходимо было хороню владеть военным оружием

–112–

и учиться военному искусству, чтоб защищать себя самих и своих детей. Когда же окрепла наконец сила (Римского) царства; тогда все это прекратилось, и военные орудия превратились в топоры, серпы и плуги и переделаны во многое другое подобного же рода.

Если же кто захочет понимать рассматриваемые слова духовно, то он уразумеет опять, что когда Христос, по милосердию своему к нам, даровал нам мир и обессилил начала и искони враждовавшим против тех, которые стремились жить благочестиво; тогда мы избавились от ужаса, сделались безопасными от нападения и битвы и, обратившись к духовному земледелию, собираем плоды правды и почии, наконец, под смоковницею и виноградною лозою. Смоковница же будет

символом сладости, а виноградная лоза символом духовной радости; ибо слово Спасителя весьма сладостно и способно возвеселить сердце человека, по написанному (Иер.15:16). Кроме того сладостна и исполнена радости надежда на будущее, которою мы обогатились во Христе.

Мих.4:5. Яко вси людие пойдут кийждо в путь свой, а мы пойдём во имя Господа Бога нашего во век, и далечеае.

Употребляющие усилие войти на гору Господа и желающие научиться стезям Его, обещают повиновение и усвоят превосходные правила жизни во Христе, и тем весьма хорошо показывают нам, что они будут проникнуты самым сильным стремлением к благочестию. Ибо, говорит, каждый из живущих в той или другой стране, или городе идет тою дорогою, какую сам избрал, и ведет образ жизни, сообразный со своим соб-

—113—

ственным взглядом и сообразно со своим пониманием счастья; а для нас предмет заботы есть Христос, Его заповеди мы считаем прямою стезею, и мы пойдём вместе с Ним не только в настоящем и прошедшем веке, но и дольше. Это непреложная истина, ибо те, которые ныне вместе с Ним страдают, повсюду пойдут с Ним и с Ним вместе прославятся и воцарятся. А Христа делают главным предметом своих дум те, которые ничего не ставят выше любви к Нему, удаляются от суетных мирских развлечений, напротив ищут правды и угодного Ему и успеха в добродетелях, каков был божественный Павел. Поэтому он пишет: *Христови сраспяхся. живу же не ктому аз, но живет во мне Христос (Гал.2:19–20)* и еще: *не судих бо ведети что в вас, точию Иисуса Христа, и сего распята (1Кор.2:2).*

Мих.4:6–7. В той день, глаголет Господь, соберу сокрушенную, и отриновенную прииму, и ихже отринух. И положу сокрушенную во останок, и отриновенную в язык крепок, и воцарится Господь над ними в горе Сионе от ныне и до века.

Опять открывает, что Израиль никоим образом еще не лишён всецело надежды. Хотя он и был сокрушен, сделался отринутым или отвергнут ради весьма великого нечестия, как

враг Бога и идолослужитель, как мерзостный и нечистый и безмерно виновный в преступлениях человекоубийства (они убили пророков и потом в довершение всего распяли самого Спасителя и Искупителя всех); но ради отцов он помилован и останок спасен и сделался народом великим. Не подлежит сомнению, что под народом великим надо разумеать, и со всею справедливостью, святое множество оправ-

–114–

данных во Христе; А что есть наилучшего в нем и может возбуждать удивление, так это блага духовные и украшения сердца, то есть, освящение, упование на Христа, истинная вера, удивительная добродетель, достостославное терпение и подчинение, царской власти самого Христа, и имение Его наставником своим, – *един бо есть наставник наш Христос (Мф.23:10)*. А когда воскреснут мертвые, тогда и *мы живущии оставшии купно с ними восхищени будем на облацех в сретение Господне на воздухе, и тако всегда с Господем будем (1Фес.4:17)*. Горою же Сионом называет вышний Иерусалим, мать первородных, – в котором и мы будем вместе с Самим Христом. –

Мих.4:8. И ты столпе паствы мгляныя¹⁸⁷, дщи Сионя, к тебе приидет, и внидет власть первая, царство из Вавилона дщери Иерусалимли.

Потерпевшим бедствия здесь возвещаются дела божественного милосердия. Прежде сказал, что некогда Он примет сокрушенную и сделает ее народом великим. Но между тем вставляет обвинение, – и в том, что она была всячески измучена, сокрушена и отвержена, благополезно укоряет ее, ибо, как говорил блаженный Павел, *печаль, яже по Бозе, покаяние нераскаянно во спасение соделоваеет (2Кор.7:10)*. Итак, Он поражает по любви, – и так как не было добровольного решения испытать что-либо горькое, то Он достигает сего ударами наказания. *Столпом паствы мгляныя* (жалкой) называет Сион, или самый Иерусалим, как бы говоря

(Продолжение следует)

Беляев А.Д. Седьмины Данииловы // Богословский вестник 1894. Т. 1. № 2. С. 193–228 (2-я пагин.). (Начало.)

–193–

В книге пророка Даниила изречение о мерзости запустения, кроме 11-й и 12-й гл., находится еще в 9-й главе, в 27 стихе (Дан.9:27), и было сообщено Даниилу Архангелом Гавриилом в другом видении, бывшем раньше видения, изложенного в 11-й и 12-й гл. книги. Относится ли к антихристу и это изречение о мерзости запустения?

Мимоходом мы уже ссылались на мнения двух знаменитых отцов Церкви Ириней Лионского и Ипполита Римского, которые изречение о мерзости запустения в 9-й главе книги Даниила прямо и решительно относили к антихристу; но этот вопрос требует нарочитого рассмотрения. Изречение о мерзости запустения в 9-й главе книги Даниила имеет особенную важность и должно быть подробно рассмотрено потому, что оно находится в пророчестве о *семидесяти седминах*, содержащемся в 24:25, 26 и 27 стихах 9-й главы (Дан.9:24–27). Есть множество разнообразных изъяснений этого пророчества, и взгляды на значение его очень различны. Уже то одно, что существует чуть не сотня отличных друг от друга толкований его, свидетельствует как о важности его, так и о трудности открыть его истинный и полный смысл. Это пророчество изложено языком сжатым; в одних и тех же словах его можно находить разные смыслы; переводы его значительно разнятся между собою. При краткости это пророчество необычайно содержательно, что, в свою очередь, усложняет труд толкователя; в нем указывается очень много событий, но события именно только указываются: никаких разъяснений не дается; отсюда возникают недоумения относительно того, какие собственно события в нем предсказаны. Затрудни-

–194–

тельность толкования увеличивается еще от того, что нельзя решить с несомненностью, все ли слова пророчества

имеют буквальный смысл, или некоторые имеют и символическое значение, и какие эти слова, и какое их значение. Важность пророчества равняется таинственности его и трудности его изъяснения. Довольно сказать, что в нем – по мнению всех толкователей, предуказаны важнейшие события истории народа Божия за последний период ее, по мнению большинства оно, кроме того, есть пророчество мессианское, и в нем предсказаны как события конца ветхозаветной истории Еврейского народа, так и несравненно важнейшие события земной жизни Исккупителя и начального времени истории христианской Церкви, наконец, по мнению некоторых оно включает еще в себе предсказания о последних судьбах мира.

В виду важности пророчества о седминах и чтобы читателям было понятнее дальнейшее исследование его, приводим его полностью.

Семьдесят седьмин, – сказал Гавриил Даниилу, – определены для народа твоего и святого города твоего, чтобы покрыто было преступление, запечатаны были грехи и заглажены беззакония, и чтобы приведена была правда вечная, и запечатаны были видение и пророк, и помазан был Святый святых.

Итак, знай и разумей: с того времени, как выйдет повеление о восстановлении Иерусалима, до Христа Владыки семь седьмин и шестьдесят две седмины; и возвратится народ, и обстроятся улицы и стены, но в трудные времена.

И по истечении шестидесяти двух седьмин предан будет смерти Христос, и не будет; а город и святилище разрушены будут народом вождя, который придет, и конец его будет как от наводнения, и до конца войны будут опустошения.

И утвердит завет для многих одна седмина, а в половине седмины прекратится жертва и приношение, и на криле святилища будет мерзость запустения, и окончательная и предопределенная гибель постигнет опустошителя.

Как все пророчество о седминах, так и заключаю-
–195–

щееся в нем предсказание о мерзости запустения изъясняется различно по причине темноты и таинственности пророчества, но главным образом потому, что различно решается вопрос, когда исполнилось, или когда исполнится это предсказание. Разъяснить этот вопрос тем важнее, что евангельское предсказание о мерзости запустения по букве имеет больше сходства с изречением о мерзости запустения, находящемся в 9-й гл. книги Даниила, в пророчестве о седмицах, нежели с изречениями в 11-й и в 12-й главах этой книги, и поэтому предпочтительнее допустить, что Иисус Христос в своем предсказании о мерзости запустения ссылался именно на пророчество о седмицах.

Должно, впрочем, сказать, что хотя пророчество о мерзости запустения, содержащееся в 9-й гл., было сообщено в ином видении, нежели два другие предсказания о том же предмете, но по существу своему и даже по слововыражению оно сходно с ними. Во всех трех местах выражены две Тесно связанные одна с другою мысли: о прекращении жертвы и о поставлении мерзости запустения. По букве различия между этими местами есть, но они не значительны, и сущность мысли во всех трех местах остается одна и та же. Так, во всех трех местах употреблено одно и то же слово *שִׁקּוּץ* (*шиккуц*), что значит *мерзость, отвращение*, а также и *предметы отвращения*, напр., оскверненные предметы, идоложертвенные мяса, идолы, – идолы всего чаще. Различие только в том, что в Дан.9:27 это слово поставлено во множественном числе *שִׁקּוּצִים* (*шиккуцим*), так что, при свойстве еврейского языка формой множественного числа усиливать отвлеченные понятия, по-русски *шиккуцим* можно перевести: *мерзость из мерзостей*; а в Дан.11:31 и в Дан.12:11 то же слово поставлено в единственном числе, и притом в Дан.11:31 с членом *גַּשְׁשִׁיקוּץ* (*гашшикуц*), чем означает определенная мерзость. – Равным образом и другое основное понятие изречения: *запустение*, во всех трех местах в подлиннике выражено одним и тем же словом, причастием от глагола *שָׁמַם* (*шамам*), цепенеть, с изумлением смотреть на что либо, оцепенеть от ужаса, запустеть, быть опустошенным, опустошать. Различие только

в том, что в Дан.9:27 и Дан.11:31 причастие поставлено в форме пюаль – *מְשֻׁן* (мешомем), а в 12:11 в форме пааль или каль, *מְשֻׁן* (шомем). Но различие это настолько ничтожно, что во всех трех местах слово это можно переводить одинаково: или словом *запустения*, как в нашем Синодском переводе Библии, если предпочитают находить в тексте указание на состояние запустения, а не на личность производящего это запустение, или словом *опустошающего, опустошителя*¹⁸⁸. Последний перевод ближе к букве, но первый имеет то важное преимущество, что он совершенно согласен с евангельским изречением. Иисус Христос сказал: *τὸ βδελυγμὰ τῆς ἐρημώσεως*, а не *τοῦ ἐρημώτεως*. Впрочем, и тот и другой переводу по существу выражает одну и ту же мысль. Напр., при Антиохе Епифане виновником мерзости запустения был сам он, как вошедший в храм, поставивший в нем идолов, учредивший там жертвы им, истреблявший поклонников истинного Бога, или обращавший их в язычество; а потому мерзостью запустения можно назвать и его самого, и поставленных по его приказанию в храме идолов, и вообще все то нечестие и осквернение святыни и святых, которое было им произведено. Точно таким же образом и при антихристе мерзостью запустения будет и состояние нечестия, соединенное с поруганием всего святого, и сам первовиновник этого состояния.

Довольно важное отличие изречения о «мерзости запустения» в Дан.9:27 от двух остальных параллельных мест книги Даниила заключается в прибавлении слов: *קַנַּף לְעַי* (ве аль кенаф), и на крыле¹⁸⁹). Именем крыла,

полагают, означает крыло Иерусалимского храма, т. е., кровля, или скат кровли. Смысл пророчества при таком понимании слова *канаф*, можно думать, тот, что идолы, или другие явные признаки «мерзости запустения» будут поставлены даже на кровле храма, так что даже издали и всем будет видно осквернение его. Понимаемое в значении крыла храма, слово *канаф* сближает изречение Дан.9:27 с параллельным евангельским изречением, потому что в

последнем мерзость запустения определяется как стоящая на *святом месте*. Поэтому и можно предполагать, что Иисус Христос, ссылаясь в изречении о мерзости запустения на Даниила, имел в виду именно пророчество, находящееся в 9-й главе, пророчество о седмицах.

Но в словах Иисуса Христа молчаливо подразумеваются и пророчества о мерзости запустения, изложенные в 11-й и в 12-й гл. книги Даниила. Ведь и в них речь идет не о какой иной мерзости запустения, а именно об оскверняющей святыню, стоящей на святом месте: говорится о прекращении ежедневной жертвы, а это не означает ли опустошения и даже искоренения святыни.

В виду существенного сходства всех трех предсказаний о «мерзости запустения» в книге Даниила самая мысль о том, что Иисус Христос имел в виду изречение о мерзости запустения именно в пророчестве о седмицах, есть не больше, как предположение, догадка. Да и как догадка она имеет силу только при понимании слова *канаф* в значении кровли или вообще какой либо части храма.

Между тем есть и иное толкование этого слова в данном изречении Даниила. Так, гебраист Гезений переводит изречение Даниила следующим образом: *и на крыльях мерзости опустошитель*, т. е., явится; и изъясняет этот перевод так, что «враг Церкви, т. е., антихрист, представляется здесь носимым на крыльях мерзостного идола, подобно тому, как иегова представляется носимым на Херувимах»¹⁹⁰. Объяснение остроумное и не безосновательное, если припомним, что антихрист будет подражать действиям Бога и Христа, возо-

–198–

мнивши себя Богом. Св. Ефрем Сирийский говорит, что в те времена «самим змеем с великою властью будут совершаемы знамения и чудеса, когда в страшных призраках покажет он себя подобным Богу, будет летать по воздуху, и все бесы, подобно Ангелам, вознесутся пред мучителем»¹⁹¹.

Но каким образом предсказание о мерзости запустения в Дан.9:27 книги Даниила можно относить к антихристу, когда оно непосредственно связано с пророчеством о семидесяти

седьминах, лучше сказать, составляет часть этого пророчества, а последнее, как известно, относят к первому пришествию Иисуса Христа? Ведь прекращение жертвы и приношения, явление мерзости запустения приурочиваются в этом пророчестве к середине единой седмицы, а по общепринятому изъяснению середина этой седмицы есть время смерти Иисуса Христа, по принятому расчету времени первая половина этой седмицы падает на три с половиной года общественного служения Иисуса Христа, середина же ее совпадает с временем смерти Его. Но если мы первую половину единой седмицы отнесем ко времени общественного служения Иисуса Христа, а средину ее к моменту смерти Иисуса Христа, то в таком случае заключающееся в пророчестве о седмицах предсказание о мерзости запустения, по-видимому, уже нельзя будет относить к антихристу.

Затруднительно будет относить его и к опустошению Иерусалима и осквернению святыни его в 70-м году Римлянами, так как от смерти Иисуса Христа до 70-го года нашей эры лежит промежуток времени в сорок с лишком лет. Между тем едва ли может быть сомнение в том, что Иисус Христос, предсказывая о мерзости запустения, предреченной пророком Даниилом, предсказывал не о времени смерти своей, а именно о времени опустошения Иерусалима в 70-м году. Свое предсказание Он сопровождает советом, чтобы при появлении мерзости запустения находящиеся в Иудее бежали из нее, и притом с такой поспешностью, с какою бегут из домов во

—199—

время пожара, или при землетрясении. Но после смерти Иисуса Христа вплоть до 70-го года не было необходимости бежать из Иудеи ни самим Иудеям, ни даже христианам; такая необходимость явилась только в 70-м году. Таким образом выходит, что по словам пророчества Даниила о седмицах мерзость запустения имела явиться тотчас после смерти Иисуса Христа, а по предсказанию Иисуса Христа, ссылающегося на это пророчество, явление ее относится к более позднему времени.

Для устранения этого разногласия между ветхозаветным и новозаветным пророчеством относительно одного и того же предмета, – времени явления мерзости запустения, можно найти материал уже и у древних толкователей. Однако и у них мы не находим согласия в определении как начала седмины, так и конца их; равным образом и мнения их о мерзости запустения, о которой говорится в пророчестве о седминах, различны. Для нашей задачи имеет важность собственно то, к какому времени, к каким событиям относят они *одну седмины*, в половине которой по пророчеству будет поставлена мерзость запустения на верху святилища и которая, хотя и не единогласно, по почти всеми, признается последнею, семидесятою седминою; но для ясности необходимо излагать и оценивать решения вопроса о седминах в целом их виде.

Прежде всего, некоторые отцы, учителя и писатели Церкви относили средину этой седмины к моменту смерти Иисуса Христа, первую половину ее – ко времени общественного служения Его, а вторую – к первым годам распространения христианства Апостолами после сошествия на них Св. Духа.

К первому пришествию Иисуса Христа пророчество о седминах относил уже столь ранний писатель, как Юлий Африканский, в начале второго века. Сказав о том, что предсказанное в этом пророчестве исполнилось с пришествием Иисуса Христа, Юлий Африканский делает подробное расчисление седмины. По его мнению, под повелением о восстановлении Иерусалима нужно разуметь указ Артаксеркса, данный Неемии в двадцатый год царствования этого царя, потому что только с этого времени Иерусалим был действительно восстановлен. С

–200–

этого времени и нужно начинать счет седмины, и в таком случае конец их придется во время Христа. «А если, рассуждает Юлий Африканский, мы начнем исчислять время от какого-нибудь иного предела, то и время не совпадает (т. е., не совпадает с временем земной жизни Христа), и придется допустить многие несообразности. Ибо если начнем считать семьдесят седмины от Кира, и от первого переселения, то будет

больше на сто лет¹⁹²; а если начнем считать от того дня, в который Ангел дал откровение Даниилу, то будет еще большее число лет¹⁹³; и несравненно больше будет лет от начала взятия города¹⁹⁴. Ибо мы находим, что царство Персидское существовало 230 лет¹⁹⁵; потом царство Македонян

–201–

существовало 370 лет¹⁹⁶; и после него до шестнадцатого года Тиверия Цезаря 60 лет¹⁹⁷. А от Артаксер-

–202–

кса¹⁹⁸ до времени Христа протекло семьдесят седьмин, если примем счисление Иудейское. Именно, от Неемии, который отправился строить Иерусалим в сто пятнадцатом году царства Персидского, он же двадцатый год царствования Артаксеркса и четвертый год восемьдесят третьей олимпиады¹⁹⁹, до того времени, когда шел второй год двести второй олимпиады, а царствования Тиверия Цезаря шестнадцатый, насчитывается четыреста семьдесят пять лет, которые по еврейскому счислению составят четыреста девяносто. Евреи имеют обычай измерять годы по течению луны, и потому год у них имеет триста пятьдесят четыре дня, тогда как год солнечный состоит из трех сот шестидесяти пяти дней с четвертью. Отсюда видно, что солнечный год больше лунного на одиннадцать с четвертью суток²⁰⁰. Поэтому и Греки и Иудеи к каждому восьмому году прибавляют три добавочных месяца; потому что одиннадцать с четвертью дней, взятые восьмикратно, составят три месяца. Таким образом, четыреста семьдесят пять лет составляют пятьдесят девять восьмериц лет и три месяца. Из дополнительных к каждому восьмилетию трехмесячий составится пятнадцать лет

–203–

без немногих дней. Прибавив их к четыремстам семидесяти пяти, получим семьдесят седьмин»²⁰¹.

По поводу этого рассуждения Юлия Африканского о седминах Данииловых заметим, что в настоящее время принято седмины исчислять не лунными или еврейскими годами, а солнечными; и потому теперь принимаемое протяжение времени семидесяти седьмин больше принятого

Юлием Африканским на пятнадцать лет. Разность же между четырьмя стами семидесятью пятью солнечными годами, которые насчитал Юлий Африканский от двадцатого года царствования Артаксеркса до начала общественного служения Иисуса Христа, и четырьмя стами девяноста солнечными годами, которые насчитывают теперешние хронологи, станет понятною, если мы примем во внимание следующие обстоятельства. Во 1-х, двадцатый год царствования Артаксеркса Юлий относит к 444 году до Рождества Христова, между тем как новейшие хронологи, относят его к пятидесятым годам. Во 2-х, он полагает, что до начала общественного служения Иисуса Христа прошли все семьдесят седьмин, между тем как теперь допускается, что до этого времени прошло только шестьдесят девять седьмин.

Евсевий Кесарийский в своей *Хронике* (*Chronicorum libri duo*) высказывает следующее мнение о седминах. Полагая, что именем Христа Владыки в пророчестве обозначены Иудейские первосвященники, как помазанники и старейшие, он начинает счет седмиин с шестого года Дария²⁰², г) царствовавшего после Камбиза, когда была окончена постройка

–204–

храма, и насчитывает шестьдесят девять седмиин до того времени, когда Гиркан, последний первосвященник из рода Маккавеев, был убит Иродом, и прекратилось законное преемство первосвященников²⁰³, город же и само святилище были опустошены римским войском, или Самим Иродом, который через Римлян захватил власть над Иудеями. Что касается до семидесятой седмины, то первую половину ее Евсевий относит ко времени общественного служения Иисуса Христа, когда Им, а после Его смерти Апостолами, утверждено было служение истинному Богу; в середине нее, после страдания Господа, прекратились жертва и приношение, ибо что после совершалось в храме, не было Жертвою Богу, а служением диаволу²⁰⁴.

От шестого года Дария Гистаспа до воцарения в Иудее Ирода, действительно прошло около 69 седмиин, хотя и не полные 69 седмиин²⁰⁵. Тем не менее это мнение не

выдерживает критики. По пророчеству седмины начинаются с выхода повеления о воссоздании, а не с окончания воссоздания, и притом не храма, а Иерусалима. Кроме того едва ли можно между одною седминою и шестидесятью девятью седминами полагать перерыв, а в мнении Евсевия допускается промежуток свыше 60 лет. Наконец, что жертвы, которые Иудеи продолжали приносить по ветхозаветному обряду и после смерти Иисуса Христа, были не нужны и бездейственны после принесения голгофской жертвы, это справедливо; но все-таки в Иерусалимском храме после смерти Иисуса Христа еще не было мерзости запустения, не было служения диаволу. Не говоря об Иудеях, даже и для христиан он был по крайней мере домом молитвы. Книга Деяний Апостолов повест-

—205—

вует о ежедневном пребывании верующих в храме (Деян.2:46) и о посещении его самими Апостолами в часы молитвы (Деян.3:1). Мало того: Апостол Павел однажды принес даже жертву в храме Иерусалимском (Деян.21:21–26). Пусть он сделал это из снисхождения к немощной совести Иудеев, исполняя свое правило: *для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев.* (1Кор.9:20), все-таки он не принес бы жертвы, если бы она была делом прямо беззаконным, была служением диаволу, как выражается Евсевий. Для него она была действием безразличным, как безразлично стало для христиан исполнение всего вообще обрядового закона Моисеева. Итак, справедливо то, что смертью Иисуса Христа отнято значение у ветхозаветных жертв и приношений и положено начало их прекращению; но жертвы все же еще приносились в храме, и приношение их нельзя назвать мерзостью запустения. Пророчество Даниилово о середине единой седмины начало сбываться с момента смерти Иисуса Христа, но окончательно исполнилось не сразу. Другое мнение, которое Евсевий привел в своем сочинении: *Приготовление к Евангелию*, по существу сходно с изложенным. Различие только в том, что седмины начинаются с указа Кира о возвращении

Иудеев из плена в их отечество, что было в 537 г. до нашей эры, и счет лет ведется по первосвященникам.

Очень обстоятельное и во многом правильное толкование пророчества о седминах находим у Блаженного Феодорита. Он делает и самое счисление лет, хотя и НО во всем верное, тогда как другие древние писатели, говоря о седминах, или вовсе не делают счисления лет, или дают счисление ошибочное. Поэтому нельзя не обратить внимание на Феодоритово толкование пророчества о седминах.

Сделав прекрасное изъяснение 24 стиха 9-й главы, в котором перечисляются важнейшие события, имеющие совершиться в течение всех семидесяти седми́н, Феодорит при изъяснении 25 стиха решает важный вопрос о том, откуда начинать счет седми́н.

«Некоторые полагают, говорит он, что начало построения храма, положенное при Кире, есть начало счисления и

—206—

седми́н; другие же начинают счисление с шестого года царствования Дария, сына Гистаспова, потому что тогда получило надлежащий конец построение храма, между тем как в протекшее до сего время были препятствия построению храма от пограничных жителей, по неприязни их к Иудеям, и Камбиз, сын Кирова, обманутый ими, запретил построение. Но то и другое счисление не правильно. Во первых, если кто пожелает начать счисление с указанных времен, то число лет окажется большим²⁰⁶. Потом не возможно найти, чтобы при ком ином совершилось заглаждение грехов, оставление неправд, дарование вечной правды, исполнение пророческих предречений, помазание Святого святых, кроме единого Владыки Христа. Если же это действительно так, и с этим согласны начинающие счисление седми́н с указанных времен, то пусть отсчитают 490 лет снизу вверх. Ибо, если, начав считать с явления на Иордане, когда наш Спаситель и Господь начал проповедовать, учить и творить чудеса, поступим вверх, то найдем, что это число не доходит не только до Кира, но и до Дария, исполнилось же в двадцатый год царствования Артаксеркса, сына Ксерксова, в то время, как Неемия.....

получив благосклонное соизволение царя, возвращается в отечество, со всем усердием довершает недостававшее в Божием храме, воздвигает городские стены, и, укрепив отовсюду башнями, сооружает врата, и, возбудив священников, город, не имевший в себе жителей, наполняет обитателями. Сие-то давая разуместь божественный Архангел сказал: *Итак знай и разумеи: с того времени, как выйдет повеление о восстановлении Иерусалима до Христа Владыки сем седмины и шестьдесят две седмины (Дан.9:25)»....* «А чтобы не подумали иные, будто бы утверждаем это без основания, предложим счисление самых годов. От двадцатого года царствования Артаксеркса, сына Ксерксова..., до Дария, сына Арсамова, которого, убив, Александр Македонский

–207–

разрушил царство Персидское, 114 лет²⁰⁷; от шестого же года Александра, в который убит Дарий, до Каия Юлия Кесаря, первого самодержца Римского, всех лет царства Македонского 282 года²⁰⁸; и от начала владычества Юлия Кесаря до пятнадцатого года Тиверия. Кесаря, когда Иоанн Креститель пришел на Иордан, проповедуя крещение покаяния и взывая: *вот, Агнец Божий, который берет на себя грех мира*, 73 года²⁰⁹. Числа эти, сложенные вместе, составляют число 469²¹⁰; а такое число лет составляет еврейских годов 483 года; но такое же число составляют семь и шестьдесят две седмины. Надобно знать, что Евреи, вычисляя год по течению луны, делают одиннадцать дней излишних, которые мы называем добавочными; потому что течение луны совершается в двадцать девять дней и шесть часов. Счисляя

–208–

же таким образом, Евреи полагают год в 354 дня. А так как святой Архангел, беседуя с блаженным Даниилом, Евреем, и открывая ему число лет, без сомнения, разумел число для него обычное; то необходимо должно приложить годы, слагающиеся из добавочных дней. А по приложению их окажутся 83 года сверх 400 лет. Столько же лет дают семь и шестьдесят две седмины. – Не без намерения Архангел разделил седмины, но предозначая перемены некоторых вещей. Ибо от построения

Иерусалима, которое было при Неемии и Ездre, до Гиркана, последнего первосвященника из Асмoneев, которого умертвил Ирод, исполняется число шестидесяти двух седми́н; а от убиения Гиркана до пришествия Спасителя нашего и явления на Иордане истекают остальные семь седми́н. В это время, т. е., по убиении Гиркана до пришествия Спасителя нашего, первосвященники уже поставляемы противозаконно».

«Надлежит же знать, что совершится и в другую седми́ну. Ибо во время нее дан будет верующим Новый Завет и исполнит их всякой силы. А в половине этой седми́ны *отнимется жертва и возлияние*, т. е., прекратится жертва подзаконная, когда принесена истинная жертва непорочного Агнца, вземлющего грех мира.... Если же кто желает знать самое время, то из Евангелия от Иоанна узнает, что Господь, около трех с половиною лет проведывая и утверждая святых Своих учеников учением и чудесами, потом претерпел страдание; а после креста и смерти, по воскресении и вознесении на небеса, и по сошествии Св. Духа, в остальное время седми́ны святые Апостолы, проповедуя и творя чудеса в Иерусалиме и многие тысячи людей наставив в евангельском учении, сподобили их нового завета и приготовили к принятию благодати всесвятого крещения... Поэтому-то божественный Архангел блаженному Дании́лу говорит, что *утвердит завет для многих одна седми́на*, соединяя вместе и время, предшествующее кресту Господа, и время по воскресении Спасителя. Потом делит седми́ну и говорит: *и в половине седми́ны отнимется жертва и возлияние*, потому что с принесением истинной жертвы получит конец сень законная. И сверх этого еще го-

—209—

ворит: *и во святилище мерзость запустения*; потому что, говорит он, ради этой жертвы не только прекратится она жертва, но и *мерзость запустения* дана будет святилищу, т. е., быв прежде чтимым и приводя в трепет, сделается оно запустевшим. Признаком же запустения будут некоторые изображения, запрещенные законом и внесенные в святилище. А это сделал Пилат, внеся ночью в храм Божий, вопреки Божию закону, царские изображения. Это и Господь предсказал святым

ученикам Своим в священных Евангелиях: *Когда увидите мерзость запустения, реченную через Даниила пророка, знайте, что приблизилось запустение его*²¹¹. Тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы²¹². А чтобы Иудеи не подумали, будто божественный храм снова получит прежнее благолепие и славу, Архангел присовокупил: *и даже до скончания времени скончание дастся на опустение*²¹³, потому что до скончания века, говорит, запустение пребудет без всякой перемены²¹⁴.

Св. Ефрем Сирин объясняя пророчество о седминах говорит: «Как при начале семидесяти седьмин должен быть восстановлен город: так к концу их придет Христос; и так семьдесят седьмин уже протекли до пришествия Христа. И как дом или храм, и город будут восстановлены в течение семи седьмин: так и Христос по прошествии от восстановления (храма и города) шестидесяти седьмин будет умерщвлен.... И на кры–

–210–

лех мерзости опустошение (et super alas abominationis desolatio²¹⁵). Ибо Римляне, покоривши Иудею, поставили в храме орла и изображение своего императора. И это есть то, о чем сказано: *Когда увидите гнусное изображение, реченное чрез Даниила пророка*²¹⁶. Но трудно сказать, какой именно факт понимает Ефрем Сирин, – поставление ли в храме языческих изображений по приказанию Пилата, или внесение в храм таких же изображений войсками Тита по взятии храма.

Другие отцы и учителя Церкви, начиная седмины с разных пунктов времени, конец седьмин относили ко времени разрушения Иерусалима Титом при Веспасиане, при чем они включали еще сюда и время окончательного разрушения Иерусалима при императоре Адриане.

Так, Климент Александрийский начинает счет седьмин с Кира Персидского и доводит счет до Тита и Веспасиана, т. е., до разрушения Иерусалима Римлянами в 70 году нашей эры²¹⁷.

Но этот счет совершенно не верен; потому что даже от смерти Кира, бывшей в 529 г. до Рождества Христова, до разрушения Иерусалима Титом прошло шесть столетий, а от

начала царствования его даже 629 л.²¹⁸, следовательно, гораздо более семидесяти седьмин лет.

Тертуллиан начинает считать седьмины с момента откровения о них Даниилу, т. е., с первого года царствования Дария. Начиная с этого года он исчисляет годы царствования царей Персидских, Александра Македонского, царей Египетских, начиная с выделения царства Египетского из целой Македонской монархии и кончая Клеопатрою, и цезарей Римских, начиная с завоевания Египта Августом и кончая первым годом царствования

–211–

Веспасиана, т. е., годом разрушения Иерусалима Римлянами, когда седьмины кончились.

По его счету действительно выходит 490 лет, т. е., семьдесят седьмин²¹⁹. Но этот счет, не смотря на то, что Тертуллиан принимает во внимание не только годы, но даже месяцы и дни царствования Римских императоров²²⁰, столько же не верен в общей сумме своей, как и счет Климента Александрийского. Видение Даниилу о седьминах было в *первый год Дария, сына Ассуйрова, из рода Мидийского* (Дан.9:1), или Дария Мидянина, завоевавшего Вавилонское царство вместе с Киrom и управлявшего этим царством. Этот год есть 539-й или 538-й до нашей эры, следовательно, с него даже только до Рождества Христова протекло свыше семидесяти седьмин. Как ошибочен счет Тертуллиана, видно из того, что от Рождества Христова до разрушения Иерусалима он считает всего 53 года. А раньше Рождества Христова он перечисляет не всех царей Персидских и Египетских, и, кроме того, указываемые им числа лет царствования царей не все верны.

Св. Исидор Пелусиот²²¹ правильно началом седьмин полагает 20-й год царствования Артаксеркса Лонгимана, в который дано было дозволение Неемии восстановить стены и улицы Иерусалима (Дан.3:25; ср. Неем.2 – Неем.7). Но он ошибается, полагая, что от этого года до Иудейской войны протекло только 483 г., или 69 седьмин, да война тянулась одну седьмину: до этой войны и последовавшего во время ее

опустошения Иерусалима и храма прошло свыше 500 л. Эта разность произошла от того, что некоторые слагаемые, из которых Исидор составляет сумму 490 л., меньше действительных чисел. Так, напр., он говорит, что Римский император Клавдий царствовал 7 лет, а на самом деле он царствовал с 41 по 54-й год нашей эры; число лет существования

–212–

Македонской монархии он полагает меньшим действительной цифры.

По мнению третьих последняя седмица включает в себя не только время опустошения Иерусалима Титом, но простирается и на время окончательного разрушения Иерусалима и храма при Адриане.

Так, Иероним передает следующее мнение Иудеев о седмицах. Они начинают их с первого года Дария Мидянина, т. о., со времени, когда Архангел дал откровение о седмицах Даниилу. Слова; *и утвердит завет для многих одна седмица*, они относят к Веспасиану и Адриану; потому что по истории Иосифа Веспасиан и Тит по истечении трех с половиною лет заключили с Иудеями мир²²²; а остальные три с половиною года протекли при Адриане, когда Иерусалим был разрушен окончательно, масса Иудеев была побита, а прочие рассеяны. Так говорят Евреи, мало заботясь о том, что с первого года Дария до окончательного разрушения Иерусалима при Адриане насчитывается 174 олимпиады, т. е., 696 лет, которые составляют еврейских седмиц лет 99 и 3 года²²³.

Иоанн Златоуст в Беседах на Евангелие от Матфея, как мы видели, относит предсказание Иисуса Христа о мерзости запустения, реченной через пророка Даниила, к факту осквернения храма в 70 году; но в Тол–

–213–

ковании на книгу Пророка Даниила говорит: «мерзость запустения, т. е., Адрианова»²²⁴. Впрочем, Златоуст изъясняет пророчество о седмицах очень кратко, указывает только нравственный смысл его, – оно дано было, чтобы предохранить Иудеев от самомнения и гордости предсказанием об

ожидающих их в отдаленные времена бедствиях, – и не делает счета лет, так что не известно в точности, как он понимал седмины.

К этому же разряду мнений о седминах можно отнести следующее мнение, передаваемое Евсевием Кесарийским. Многие, пишет он, одну седмину лет распростирают на 70 лет, считая один год седмины за десять лет. Первая половина седмицы, или первые 35 лет протекли от смерти Господа до того времени, когда в царствование Нерона Римляне подняли оружие против Иудеев; а остальные 35 лет прошли от Веспасиана и Тита, когда были сожжены Иерусалим и храм, до Траяна. Это и есть седмина, о которой Ангел сказал Даниилу: *И утвердит завет для многих одна седмина*; потому что по всей земле было проповедано Евангелие Апостолами, из которых Евангелист Иоанн жил до времен Траяна²²⁵.

«Но не знаю, – говорит об этом мнении Иероним, – каким образом можно предшествующие семь и шестьдесят две седмины считать по семи лет в каждой, а эту одну полагать в семьдесят лет, считая каждый год за десятилетие»²²⁶.

В четвертых, некоторые относили конец седьмин к концу мира, напр., Св. Ипполит Римский. Он следующим образом объясняет разделение седьмин на три разряда. «*Семь седьмин: Даниил видел это*²²⁷ в 21-м году в Вавилоне²²⁸; 49 лет, прибавленные к 21-му

–214–

году, составят 70 лет, о которых предсказал Иеремия (Иер.25:11). *Шестьдесят две седмины*: После того, как народ вернулся из Вавилона под предводительством Иисуса, сына Иоседекова, и Ездры писца, и Зоровавеля, сына Салафиилева, из племени Давидова, прошло 434 года до пришествия Христа. А когда исполнились времена, осталась одна последняя неделя, во время которой будут Илия и Енох, а в середине ее явится мерзость запустения, именно – антихрист, возвещающая опустошение мира²²⁹. Блаж. Иероним, изложив это мнение Ипполита, говорит²³⁰, что этот счет совершенно не соответствует протекшим временам; потому что от начала

царствования Кира Персидского до пришествия Спасителя прошло 560 лет²³¹.

Свое мнение о единой седмице, как последней, седмице мира, Ипполит высказал и в другом своем сочинении, в *Сказании о Христе и антихристе*. «Он (Даниил), – говорит Ипполит, – означил одну седмицу лет, последнюю, имеющую быть в последних временах, при конце всего мира. Половину этой седмицы возьмут пророки Енох и Илия (Откр.11:3)»²³². А из хода речи Ипполита видно, что вторую половину седмицы займет царствование антихриста.

–215–

Такое же значение придает семидесятой седмице Аполлинарий Лаодикийский²³³. Но седмины, по его мнению, начинаются с Рождества Христова; ибо слова пророчества: от исхода слова, по его предположению, означают: от рождения Слова²³⁴. Семь седмиц, от рождения Христа до восьмого года императора Клавдия, определено на ожидание покаяния Израиля, после чего Римляне воздвигли оружие против Иудеев. А когда истекнут шестьдесят две седмины, тогда Илия, явившись, восстановит Иерусалим и храм в течении трех с половиною лет последней седмины; после чего придет антихрист, сядет в храме Божиим, вооружится против святых, прекратит жертвы, поставит мерзость запустения, т. е., идола и статую своего бога в храме, и настанет чрезвычайное опустошение и осуждение Иудеев, которые, презрев истину Христа, примут ложь антихриста, а со святыми Бог утвердит завет²³⁵.

Таким образом, Аполлинарий под семьюдесятью седминами понимает протяжение времени всего нового завета, от первого пришествия Христа до второго Его пришествия. Такое толкование пророчества о седминах произвольно и не согласно ни с буквою пророчества, ни с совершившимися событиями. Слова: *от исхода слова* и следующие за ними ясно и прямо указывают на издание повеления о воссоздании Иерусалима. Затем, восьмой год царствования Клавдия вовсе не имеет придаваемого ему Аполлинарием значения; потому что Иудея была завоевана Римлянами гораздо раньше этого

года, еще в 63 году до Рождества Христова, а разгрому подверглась позже, сначала во время Иудейской войны, а окончательно при Адриане, в 132–135 гг. Наконец, Аполлинарий не указывает, да и не

–216–

мог указать основания, почему он семь седьмин и одну седьмину признает седьминами обыкновенных годов, а шестьдесят две седьмины признает за неопределенное и огромное протяжение времени.

В-пятых, существовало в древности и мнение, что седьмины окончились со смертью Антиоха Епифана. Указание на это мнение мы находим у Блаженного Феодорита, хотя он и не говорит, кому оно принадлежало. «Пусть покажут, – спрашивает он, – при ком пришло в исполнение пророчество Архангела при Маккавеях. Но до них от Дария, даже от Кира, первого царя Персидского, нет 490 лет; потому что от Кира до Антиоха Епифана, при котором Маккавеи, возревновав, вступили в дела правления, около 372 лет. Притом же кто из них называется Святым святых? Иуда, или Ионафан? Симон? или кто после сих? Однако же ни патриарх Авраам, ни законодатель Моисей, ни величайший из пророков Илия, никогда не был называем Святым святых»²³⁶.

Все эти типы решений вопроса о Данииловых седьминах, удержались даже до настоящего времени. Но у новых и новейших богословов древние мнения об этом предмете нашли раскрытие и обоснование, обставлены разнообразными и сложными доказательствами, получили дополнения и подверглись различным изменениям, приобрели множество оттенков, задатки которых были и в древности. Более полувека тому назад протоиерей Павский писал²³⁷, что касательно решения вопроса о седьминах составилось у богословов не менее пятидесяти мнений. Теперь их еще больше. Различия в мнениях проистекают от различного решения следующих вопросов: От какого предела времени нужно считать седьмины?²³⁸

–217–

До какого пункта времени доводить их?²³⁹ Нужно ли полагать различия между тремя отделами седьмин, или между ними никакого различия нет?²⁴⁰ К каким периодам времени относить каждый из этих трех отделов седьмин?²⁴¹ Признавать ли все семьдесят седьмин заодно непрерывное протяжение времени, или между тремя отделами седьмин можно допустить перерывы и какие именно?²⁴² Считать ли седмины седмицами дней,

–218–

годов, семилетий, десятилетий, веков?²⁴³ Допустить ли одну и ту же меру времени для седьмин всех трех отделов, или признать различия протяжения времени в седминах разных отделов, и какие именно различия?²⁴⁴ Не означают ли все седмины, или какой либо отдел их неопределенного протяжения времени?²⁴⁵

Но имея то, или иное мнение о седминах, можно еще весьма различно понимать те события, которым определено совершиться в течение седьмин. Отсюда получается еще целый ряд мнений и оттенков в них при истолковании всего пророчества о седминах. Четыре больших стиха (Дан.9:24–27), содержащих это пророчество, заключают в себе множество высоких мыслей, выраженных кратко, прикровенно и указывающих на величайшие события всемирной истории. Понятно, что в изъяснении этого величайшего и таинственнейшего из всех ветхозаветных пророчеств не может не быть чрезвычайного разнообразия мнений.

Но, повторяем, главные типы решения вопроса о седминах были намечены еще в первые века христианства и продолжают существовать доныне, только в более развитом виде, с разнообразными изменениями и многочисленными разветвлениями.

Так, взгляд, что в пророчестве о седминах предсказано первое пришествие Христа на землю, Его проповедь, смерть, первоначальное распространение христианства и разрушение Иерусалима, в новейшее время подробно

–219–

раскрыт и основательно подтвержден Геферником, Генгстенбергом и Оберленом и принят очень многими богословами на Западе и у нас.

Взгляд Ипполита, что семидесятая седмица есть последняя седмица лет бытия мира, раскрыт и обоснован Клифотом.

С мнением о седмицах Аполлинария имеет некоторое сходство взгляд на них русских раскольников-беспоповцев. По их мнению, шестьдесят девять седмиц состоят из обыкновенных годов, и составляющие их 483 года протекли со времени издания указа Артаксеркса о построении Иерусалима до явления Христа Спасителя. В этом они не различаются от общепринятого у отцов и учителей Церкви и распространенного доселе понимания седмиц Данииловых. Но в рассуждении единой, семидесятой седмицы они совершенно отступают от святоотеческого учения и измышляют свой взгляд, произвольный, противоречащий Св. Писанию и даже несогласный с их собственным понятием о прочих седмицах. По их мнению, семидесятая седмица состоит не из обыкновенных годов, а означает неопределенное протяжение времени, обнимая все время от крещения Иисуса Христа до второго Его пришествия. Первая половина ее будто бы окончилась около тысячного года, когда Рим отпал от Восточной Церкви; а с этого времени началась вторая половина седмицы, которая продолжится до кончины мира и обнимает время царствования антихриста. Первый год последней полседьмины составляет будто бы отпадение Рима от Православной Восточной Церкви, второй – отступление от правой веры Малой России, третий – отпадение от правой веры Великой России, совершившееся в 1666 г., и тогда будто бы владычество антихриста открылось во всей полноте, так что не стало богоучрежденного священства и прекратилась бескровная жертва Тела и Крови Христа; а с 1666 началось течение последнего полугодия последней полседьмицы. А иные из беспоповцев первую полседьмину признают за обыкновенные три с половиною года и полагают, что она протекла от крещения

до вознесения Господа на небо; от вознесения же будто бы началась вторая полседьмина, которая продолжится

–220–

неопределенное время, до самого конца мира, и обнимает время владычества антихриста.

Эти раскольнические изъяснения Даниилова пророчества о семидесятой седьмине, противные смыслу целого пророчества о седьминах, несогласные со многими иными местами Писания, не имеющие ни малейшей опоры в святоотеческом учении, не подтверждаемые историей и потому не основательные и даже нелепые, придуманы беспоповцами только потому и для того, чтобы оправдать их коренные заблуждения, будто антихрист не есть определенное лицо, а безбожный дух времени, или множество нечестивых людей, будто антихрист давно уже пришел и царствует в мире и в частности в Греко-Российской Церкви, будто ни истинного священства, ни настоящих таинств в мире уже нет. А эти ложные мысли в свою очередь изобретены ими из ненависти к Русской Церкви и по вражде к ее иерархии, а также с целью оправдать свое отступничество от нее и отчуждение от таинств.

Изложение превратного толкования беспоповцами Даниилова пророчества о седьминах с ясным и логически-твердым опровержением этого толкования желающие могут читать в книге: *Никольского единоверческого монастыря Архимандрита Павла Беседы о пришествии пророков Илии и Еноха и об антихристе, с приложением других, соприкосновенных им бесед а статей*. Москва. 1890 г. Беседа (3-я) о седьминах Данииловых. Эти Беседы Павел вел с беспоповцами Филиппова и Аристова согласия в Петербурге, и сначала они были напечатаны в Душеполезном Чтении за 1869 г.

С своей стороны добавим следующее: Если антихрист начал царствовать с тысячного года на Западе, с 1666 года и на Востоке, и с этого последнего года владычество его утвердилось окончательно и во всей Церкви христианской, а по мнению других беспоповцев он начал царствовать на земле с самого пришествия Христа, если его владычество непрерывно

продолжится до самой кончины мира, если теперь, и уже давно, в Церкви нет ни благодати, ни таинств, ни истинного священства, ни самой Церкви, и никогда они больше и не будут существовать; то зачем же приходил на землю Иисус Хри-

–221–

стос? Вместо основанного Им на земле царства Божия водворилось царство антихриста. В таком случае ветхий завет выше и лучше нового, потому что ветхий приводил ко Христу, а в новом все отступились от Христа. В таком случае нужно признать, что диавол сильнее Бога, антихрист могущественнее Христа, и что план Божий спасения человеческого рода, не смотря на боговоплощение и крестную жертву Господа, не смотря на всемирное проповедование евангелия, не осуществился; и не осуществился потому, что осуществлению его поставили непреодолимую преграду адские силы. Отрицание бытия Церкви логически ведет к отрицанию не только силы искупления и значения христианства, но и промысла Божия и даже самого понятия о Боге, как существе всемогущем, премудром и всеблагом, ведет к язычеству.

Едва заметное и не распространенное в первые века христианства мнение, что конец седмиин исполнился при Антиохе Епифане, во время воздвигнутого им на Ветхозаветную Церковь страшного гонения, в новое время поддерживается многими христианскими богословами (Эйхгорн, Бертольд, Блэк, Визелер, Гильгенфельд и другие) и многими еврейскими раввинами. Из русских богословов сторонником этого мнения был знаток еврейского языка, профессор Петербургской Духовной Академии, протоиерей Павский.

Сущность этого мнения такова: Начало седмиин – год пророчества Иеремии о плене Вавилонском, а конец – смерть Антиоха Епифана; семь седмиц пройдет до помазанника, царя Кира, который назван так в книге Исаии (45:1); а затем, в течении шестидесяти двух седмиц, обстроятся улицы и стены Иерусалима; после этого будет низложен помазанник, – разумеется предшественник Антиоха Епифана Селевк Филопатор, – и оставит престол не своему; войско наступившего по нем царя разорит город и святилище, конец от

него, как от наводнения; и до окончания войны будет опустошительное истребление; в течение одной седмицы он вступит в тесный союз со многими, и в течение полседьмицы прекратит жертвы и приношения, и на крыле храма

–222–

будет ужасная мерзость, и наконец окончательная гибель постигнет и самого опустошителя.

В подтверждение этого мнения указывают на сходство изображаемого в пророчестве опустошителя с описанием Антиоха Епифана в 8-й и 11-й главах книги Даниила и в Маккавейских книгах, при чем, как у Даниила, так и в Маккавейских книгах, говорится и о сделанной Антиохом мерзости запустения на алтаре (Дан.8:9–11; Дан.11:30–31; 1Макк.1:3 и 1Макк.4; 2Макк.6); ссылаются и на Иосифа Флавия, по свидетельству которого осквернение храма при Антиохе Епифане продолжалось около трех лет с половиною²⁴⁶.

Несогласное с этим мнением изъяснение пророчества о седмицах, как мессианского, устраняют тем соображением, что это изъяснение основано на неверном греческом переводе, и особенно на имени *χριστός* – помазанник, между тем как имя это относится и к обыкновенным царям, напр., к Киру. «Древние толковники, – замечает Павский, – без сомнения, построили свое толкование на основании неверного греческого перевода, и особенно на имени *χριστός* – помазанник, прилагая его к Икупителю рода человеческого. Но кто ныне не знает, что имя сие относится вообще к царям?»²⁴⁷.

Наконец, приверженцы этого взгляда на седмины Данииловы не находят в нем противоречия словам Иисуса Христа о мерзости запустения, как имевшей быть по отношению ко времени Спасителя в будущем. Эти слова, говорят, означают, что мерзость запустения, о которой говорил Даниил и которая была в Иерусалиме при Антиохе, опять повторится в подобном виде при будущем опустошении Иерусалима. В подтверждение этого соображения приводят аналогичные места из Св. Писания. Напр., слова пророка Осии: *Из Египта воззвал я Сына Моего* (Ос.11:1), первоначально означали возвращение Евреев, детей Божи-

их, из Египта, а затем предуказывали и на возвращение из Египта младенца Иисуса (Мф.2:15); слова пророка Иеремии: *Рахиль плачет о детях своих, и не хочет утешиться; ибо их нет* (Иер.31:15), первоначально означали бедственное состояние потомков Рахили, частью убитых, частью уведенных из своего отечества в плен Вавилонский, а вторично применены ко времени, когда, по рождении Иисуса Христа, были избиты младенцы, тоже дети Рахили (Мф.2:16–18).

Последнее замечание совершенно справедливо.

Затем, вопрос о слове помазанник или помазание требует особого рассмотрения. Еврейское слово מָשִׁחַ, значит помазание вообще, помазание освященным елеем, а затем – предметы и лица, над которыми это помазание совершено: царей, пророков, первосвященников и священные вещи; означает оно также и Христа, Мессию, как помазанника Божия. У пророка Исаии этим именем назван даже языческий царь, Кир Персидский (Ис.45:1). В пророчестве о седмицах это слово употреблено двукратно, в 25-м и в 26-м стихах и, кроме того, в 24-м стихе поставлен глагол, соответственный этому существительному. Семьдесят в 25-м ст. перевели это слово словом *χριστός*, помазанник, а в 26-м – словом *χρίσμα*, помазание. В первом случае они, очевидно, видели указание на лицо, как это действительно показывает смысл речи. Но не известно, разумели ли они под именем помазанника Мессию, или нет. Во втором случае они нашли указание на помазание, как состояние, или, быть может, разумели собрание лиц, имеющих помазание. В Вульгате в обоих стихах употреблено слово *Christus*, Христос; также и в русском Синодском переводе в обоих стихах поставлено Христос, т. е. разумеется Спаситель мира. На основании того, что у Семидесяти в 26-м стихе употреблено слово *χρίσμα*, некоторые отцы и учителя видели в этом стихе указание не на Иисуса Христа, а на звание и благодать первосвященства. Так, Св. Исидор Пелусиот, объясняя в письме к диакону Исидору 26-й ст. 9-й гл. Даниила (Дан.9:26), говорит, что помазание означает священство и что в этом пророчестве предсказывается об уничтоже-

–224–

нии священства²⁴⁸. Блаженный Феодорит под помазанием понимает действовавшую в первосвященниках благодать, а под истреблением помазания понимает то, что с воцарения Ирода (Великого) называвшиеся первосвященниками не по закону помазывались, а были поставляемы иноплеменными правителями²⁴⁹. Но хотя Феодорит и не находит в 26-м стихе прямого указания на Христа, тем не менее все пророчество о седминах он признает мессианским, и признает не на основании слова помазанник, и не потому, что был приведен к такому мнению неверным переводом семидесяти, а по другим, как мы видели, основаниям. Справедливо, что перевод пророчества о седминах у Семидесяти не верен; но в их переводе скорее выступает такое понимание ими пророчества, что оно исполнилось со смертью Антиоха Епифана, а не есть мессианское пророчество²⁵⁰. Поэтому уже никак не в характере перевода Семидесяти отцы и учителя Церкви почерпнули свой взгляд на это пророчество, как мессианское. Павский в 25-м стихе в словах: помазанника – князя²⁵¹, видит указание на предшественника Антиоха Епифана Селевка Филадельфа, который, действительно, умер не своею смертью, будучи отравлен военачальником Илиодором; но такое объяснение – натяжка. Хотя в книге пророка Исаии Бог и назвал Кира Своим помазанником, но это – исключение. Такое название

–225–

дано Киру потому, что он послужил орудием благой воли Божией по отношению к Иудейскому народу, освободив последний из плена Вавилонского. Вообще же языческие цари в Ветхом Завете помазанниками не называются. А Селевк Филадельф ничем не выделяется из ряда обыкновенных языческих царей. Правда, сначала из своих доходов он давал все нужное для совершения священнодействий в Иерусалимском храме; но потом, услышав о хранившихся в нем сокровищах, послал Илиодора похитить их²⁵². Нельзя также указать никакого другого царя, или первосвященника, или пророка, к которому удобно было бы отнести слова:

помазанника князя, тогда как к Иисусу Христу они вполне приложимы.

Но главный недостаток поддерживаемого Павским мнения, в том, что от года, когда Иеремия предсказал о пленении Иудеев Вавилонским царем, до смерти Антиоха Епифана прошло времени на целое полустолетие меньше семидесяти седьмин. Пророчество Иеремии было изречено им в четвертый год Иудейского царя Иоакима (Иер.25:1), в тот год, когда Навуходоносор одержал победу над египетским фараоном Нехао; это первый год царствования Навуходоносора и 607-й год до Рождества Христова. А Антиох Епифан умер и прекратилась мерзость запустения в Иерусалимском храме и вообще в Иудее в 165-м году до Рождества Христова. Таким образом между этими двумя пределами времени прошло всего 442 года. Усиливаясь умалить значение столь большой разности между семи десятию седьминами и получаемым числом, протоиерей Павский объясняет, что «пророк, начав считать загадочно седмицами, и не имел в виду слишком точного хронологического рассчисления. Так, 2300 суток он называет седмицею лет, а известно, что 2300 суток составляют только шесть лет и три месяца с двадцатью днями; что пророк называет *полседмицею*, т. е., тремя годами с половиною, то, по точному историческому сказанию Иосифа Флавия, состояло из трех лет, или только было близко к трем годам с половиною. Если

–226–

в рассчислении малых периодов времени пророк не соблюдал слишком большой точности, то в большом периоде времени он легко мог опустить из виду несколько лет»²⁵³.

Сразу видно, что Павского выгораживать таким не вполне научным приемом свой взгляд на седмины вынудила необходимость, потому что более благовидного оправдания и не придумаешь. Не достает до семидесяти седьмин не нескольких лет, а нескольких десятков лет, более полустолетия. Семидесяти седьмин вовсе не выходит. Шесть с половиною лет пророк называет седмицею для круглого счета, потому что они и действительно составляют семь лет, только не полных; но в

пророчестве о седмицах нет круглых чисел. Принять число семьдесят седмиц за круглое и предположить, что оно только приблизительно выражает протяжение предрекаемого периода времени, нельзя, потому что число семьдесят сейчас же далее разлагается на три числа, сумма которых совершенно равна ему и которые, – что особенно важно, – не круглые числа.

Впрочем и сам Павский признает этот недостаток поддерживаемого им мнения, но оправдывает свое мнение тем, что «в других мнениях, касающихся до расчисления семидесяти седмиц, недостатков и всякого рода несообразностей гораздо более»²⁵⁴.

Однако и в защищаемом им мнении рассмотренный недостаток – не единственный. Кроме упомянутых недостатков укажем еще тот недостаток, что в этом мнении допускается несогласное с построением всей речи о седмицах обособление стиха 24-го от следующих за ним трех стихов. К такому обособлению Павский прибегнул по необходимости. В самом деле, если можно еще содержание этих трех стихов изъяснять применительно к периоду времени, протекшему от года, в который изречено пророчество Иеремии о пленении Иудеев, до смерти Антиоха, то уже никак нельзя относить к этому же периоду предсказания, содержащиеся в стихе 24-м. Этот стих не-

–227–

сомненно заключает в себе мессианское пророчество, чего не отрицает и Павский. Павский следующим образом определяет отношение 24-го стиха к следующим за ним: «Пророк Даниил, живший в то время, когда пророчество Иеремии о семидесятилетнем страдании Иудеев должно было исполниться, обращается в молитве к Богу, чтобы Он помиловал наконец, по обещанию Своему, народ Свой, снял с него беззакония и водворил на земле правду, восстановил святой град Иерусалим и святой дом Свой в Иерусалиме. Бог через Ангела Своего отвечает Даниилу, что точно придет время, когда сделан будет конец беззакониям, сняты будут грехи, загладятся преступления, и введена будет вечная правда, и положится печать на пророково (Иеремии) видение, и освятится

святое святых. Но пред этим блаженнейшим временем вот что будет с Иудейским народом и со святым домом Божиим: ему назначено ждать не 70 лет, а 70 седмиц лет до того, как сделан будет конец беззакониям»²⁵⁵. Далее изъясняется содержание стихов 25–27.

Как ни кажется остроумным и правдоподобным такой взгляд на отношение 24-го стиха к следующим трем стихам, однако нельзя признать его правильным. Пророчество прямо начинается словами: *семьдесят седьмым определены для народа твоего и святого города твоего*, и далее перечисляются те события, которые и по изъяснению Павского совершились с пришествием Искупителя и даже по смерти Его, следовательно, двумя веками позже смерти Антиоха. Так как эти события включаются в период семидесяти седьмин, то ясно, что седмины обнимают и время пришествия Иисуса Христа. Изъяснение Павского было бы удобно принять, если бы о семидесяти седьминах сказано было после перечисления событий, имевших совершиться при явлении Мессии, а не во главе речи о них, как это есть на самом деле. – Построение всей речи, содержащей пророчество, также не в пользу изъяснения Павского. 24-й стих, очевидно, заключает в себе тему всего пророчества и намечает главные положения ее

–228–

в общем очерке; а три следующих стиха содержат раскрытие темы в частностях: семьдесят седьмин разделяются на три отдела, и указываются события, имеющие совершиться в течение их. Из такого отношения 24-го стиха к следующим за ним и из признания содержания его пророчеством мессианским вытекает то, что и события одной седмины, указываемые в 27-м стихе, не могут быть отнесены к Антиоху Епифану, а должны быть отнесены к концу жизни Иисуса Христа. Едва ли может быть сомнение в том, что одна седмица есть последняя²⁵⁶, семидесятая седмица. А если так, то, по вышеизъясненному, принадлежащие ей события нельзя отнести к какому бы то ни было времени раньше явления Иисуса Христа, и в частности – нельзя отнести ко времени Антиоха Епифана.

Александр Беляев

**Голубинский Е.Е. Митрополит всея России Кирилл
III (первый после нашествия монголов) ²⁵⁷ II
Богословский вестник 1894. Т. 2. № 4. С. 229–257 (1-я
пагин.). (Окончание.)**

–229–

В 1274-м году митр. Кирилл пришел из Киева во Владимир и привел с собою архимандрита Печерского монастыря Серапиона для поставления в епископы Владимирские²⁵⁸. На посвящение Серапиона митрополит призвал четырех епископов: Далмата Новгородского, Игнатия Ростовского, Феогноста Сарайского и Симеона Полоцкого. С этими епископами он составил собор и на соборе начертал письменное «Правило», состоящее из ряда предписаний, направленных к искоренению существовавших у нас злоупотреблений в церковном управлении, погрешностей в богослужении и недостатков в нравственной жизни духовенства и народа.

1271-й год был 25–26-м годом пребывания Кирилла на кафедре митрополичьей, считая со времени его посвящения, и 31-м годом со времени его избрания. Нельзя представлять себе дела таким образом, чтобы слишком многие годы своего правления митрополит не обращал внимания на недостатки, существовавшие в Русской церкви и чтобы по прошествии долгого времени вдруг и внезапно явилось у него желание принять меры к их искоренению. Необходимо думать, что вообще он был пастырь весьма ревностный, – что в продолжение всего времени своего правления он заботился об искоренении

–230–

недостатков, существовавших в церкви, посредством стараний неписменных и что письменным изданием своих соборных постановлений или, по его собственному их названию, своего «Правила», как мерою наиболее действительною и прочною, он хотел завершить свои предшествовавшие заботы и усилия. В виду сейчас сказанного получает всю свою вероятность свидетельство Никоновской летописи, хотя, может

быть, и составляющее не более как простое предположение летописца, только высказанное им в виде положительного известия, что митр. Кирилл между прочим затем не редко оставлял Киев и предпринимал путешествия по Руси, чтобы всюду самому лично учить, наказывать, исправлять. В предисловии к своему «Правилу», говоря о наказании Божиим, постигшем наше отечество за пренебрежение и нарушение канонов церковных и заповедей христианских, он пишет: «Какую прибыль получили мы, оставив Божии правила? Не рассеял ли нас Бог по лицу всей земли? Не взяты ли были наши города? Не погибли ли сильные князья наши от острия меча? Не уведены ли в плен наши дети? Не запустели ли святые Божии церкви? Не томят ли нас на всякий день безбожные и нечистые язычники? Все это случилось нам за то, что не храним правил святых и преподобных наших отцов». Слова эти показывают, что митр. Кирилл принадлежал к числу тех людей, на которых великие народные бедствия действуют пробуждающим и вразумляющим образом, как призыв к исправлению и нравственному улучшению. Поставленный управлять Русскою церковью тотчас после обрушившегося на Русскую землю страшного всеобщего бедствия, когда последняя, быв только что пройдена Монголами, представляла из себя сплошную кучу дымившихся развалин, покрытую бесчисленным множеством человеческих трупов, как скошенною травой, митр. Кирилл, нужно думать, в виду этого грозного выражения Божия гнева, дал себе обет быть не только правителем Русской церкви, но и ее возможным исправителем и обновителем, и по мере сил оставался верным своему обету во все свое долговременное правление. На деяния Владимирского собора 1274-го года необходимо

–231–

поэтому смотреть не как на нечто внезапное и не как на нечто изолированное (единичное) в его деятельности, а как на заключительное выражение тех стремлений к исправлению Русской церкви, которыми он постоянно был одушевлен во все свое долговременное пребывание на кафедре митрополии, как

на предсмертное выражение в письмени тех забот, которые бесписьменно он носил в себе во всю свою долгую жизнь.

Составляющее деяния Владимирского собора 1274-го года «Правило» митр. Кирилла по своему объему довольно обширно; по своему содержанию оно есть ряд предписаний против недостатков, существовавших в области церковной жизни. Но нам думается, что оно не представляет собою того, что собственно было в мысли митрополита. Ряд предписаний, которые делает он с собором в Правиле, весьма не длинен, между тем как несомненно, что ряд этот мог бы быть очень длинным. Чтобы митр. Кирилл не мог хорошо не знать всех недостатков современной ему церковной жизни, когда он сидел на кафедре такое продолжительное время и когда он нарочито старался знакомиться с недостатками, этого невозможно предполагать. Поэтому, нам решительно думается, что собственно мыслью митрополита было то, чтобы начертать возможно полную картину всех недостатков современной церковной жизни с осуждением всех, как много спустя времени сделал это Стоглавый собор, и что если он не привёл своей мысли в исполнение, то причиной сего должны быть считаемы условия внешние, литературные, именно – что у него с его сотрудниками не доставало литературной способности на то, чтобы изготовить целую книгу деяний соборных, подобную деяниям Стоглавого собора.

Как бы то ни было, деяния Владимирского собора 1274-го года, называемые в их надписании Правил²⁵⁹, должны быть драгоценными для нас потому, что они пред-

–232–

ставляют собою первые по времени из сохранившихся до нас письменных деяний поместных соборов нашей Русской церкви.

Деяния собора начинаются вступлением от лица митрополита Кирилла; после вступления они состоят из ряда предписаний против недостатков церковной жизни²⁶⁰.

«Преблагия Бог наш, – начинает митр. Кирилл свое вступление, – который творит всяческое промышление о нашем спасении и который по неведомым Его судьбам

всезиждительством и премудростью своего Пресвятого и Пречистого Духа все приводит в устроение, дарует (в избытке) всем достойно принявшим священство потребные силы на то, чтобы опасно со всяким хранением соблюдать святыя правила пресвятых апостолов и бывших после них преподобных наших отцов, которые, имея жизненное слово, своими пречистыми законоположениями оградили церковь Божию как некоторыми твердыми стенами и которые положили в основу ее камень твердости, – тот камень, относительно которого клялся Христос, что церковь пребудет неразрушима от самого ада, как имеющая надежду на слова Спасителя: *держайте, Аз победих мир*²⁶¹. Но, – продолжает митрополит, обращаясь к Русской церкви, – я Кирилл, смиренный митрополит всея Руси, отчасти чрез собственное видение, отчасти чрез слышание от других, знаю о многих неустроениях в храмах (в деле совершения богослужения), ибо одни держат так, другие иначе, о многих несогласиях и погрешениях, (происходящих) или от небрежения пастырского, или от неразумного обычая, или от непосещения епископами (своих епархий), или от невразумительности правил церковных. Последняя причина, – говорит митрополит, – невразумительность правил, в настоящее время, после приобретения Кормчей

–233–

с толкованиями, устранена..., «итак, на будущее время Бог да сохранит нас от неведения, а грех (несоблюдения правил по другим причинам) да простит (и затем) да просветит и да вразумит нас относительно святых правил, чтобы мы никак не дерзали преступать отеческие заповеди и чрез то не наследовали себе горя». Далее митрополит обращается к своей пастве с теми воззваниями, которые мы привели выше: «Какую прибыль мы получили, оставив Божии правила? Не рассеял ли нас Бог по лицу всей земли?» и пр. «Ныне же, – заключает митрополит свое вступление, аз помыслих с святым сбором и с преподобными епископы некако о церковных вещех испытание известно (со) творити».

Предписания собора, как мы сказали выше, направлены: против злоупотреблений и упущений в церковном управлении,

против погрешностей и неправильностей в совершении общественного богослужения и таинств и против недостатков в нравственной жизни Духовенства и народа.

Они суть следующие:

1. Против симонии и сребролюбия епископов и о поставлении в низшие церковные степени.

В Греции с весьма древнего времени вошло в обычай, чтобы епископы взимали плату за поставление в низшие церковные степени (равно как митрополиты за поставление в епископы, а патриархи за поставление в митрополиты). Взимание было собственно незаконное и представляло собою, строго говоря, не что иное, как симонию; но обычай, несмотря на все старания против него лучших представителей церковной власти, начиная с Василия Великого²⁶², стал общим обычаем и получил силу закона на том основании, что общее не есть злоупотребление. Очень долгое время не были определены размеры платы, так что оставалась полная свобода произволу и притязаниям корыстолюбивых епископов. Наконец, образ действий этого рода епископов вынудил

—234—

императорскую власть назначить определенную таксу, выше которой не было бы взимаемо. Это сделал во второй половине XI века император Исаак Комнин (1007–1059), который предписал: за поставление в чтецы брать одну золотую монету, называвшуюся иперпиром (*ὑπέρτιρον*) и заключающую в себе ценность 20-ти франков, за поставление в диаконы еще три золотые монеты, за посвящение во священники еще три таковые же монеты, или всего за поставление во священники семь золотых монет. Вскоре после Исаака Комнина указ его был подтвержден его племянником Алексеем Комнином (1080–1118)²⁶³. У нас в России, как я говорил прежде²⁶⁴, взимание этой платы, не могло войти в обычай тотчас же после того, как мы приняли христианство, потому что в первое время у нас священников должно было ставить правительство, набирая кандидатов посредством принудительных вербовок, а с людей, которые были ставимы во священники не по доброй воле, нельзя было требовать еще платы за то, что их ставили. Но со

всею вероятностью нужно думать, что и у нас взимание платы началось тотчас же после того, как невольных кандидатов во священники сменили добровольные искатели священства, что имело случиться по прошествии более или менее непродолжительного периода времени от принятия нами христианства., Вместе с переходом к нам обычая взимания платы должен был перейти к нам в качестве закона и указ Исаака Комнина, определявший размеры платы. Но как в Греции корыстолюбивые епископы позволяли себе нарушать императорский указ и брать более, нежели сколько он предписывает, так это было и у нас. Недовольствуясь незаконным возвышением платы за поставление Греческие корыстолюбивые епископы, а вслед за ними и наши таковые же, придумали большое количество других взиманий с низшего духовенства и позволяли себе прибегать к одному крайне незаконному средству для вымогания денег с мирян. Наконец, по примеру епископов Греческих или сами по себе, наши корысто-

–235–

любивые епископы позволяли себе еще угнетать мирян одного особого класса.

Против незаконного возвышения платы за поставление и против всего сейчас указанного и делает собор свои предписания.

Относительно платы за поставление собор, после настоятельных речей о том, что всякое лишнее взимание есть мзда и симония, предписывает, чтобы на будущее время взималось за посвящение в диаконы и во священники, – в обе степени вместе, не более семи гривен, т. е. не совсем определенным и не совсем обстоятельным образом подтверждает узаконение импер. Исаака, при чем Греческий император приравнивает к Русской гривне. Делая предписание от своего лица, митр. Кирилл говорит в деянии соборном: «не взимати же у них (посвящаемых в диаконы и во священники) ничто же разве (должного): *яко же аз уставил в митрополих*,²⁶⁵ да будет се во всех епископиях, – да взмут клирошане (епископские) 7 гривен от поповства и от дьяконства, – от

обоего,» и образом своего выражения дает знать, что в предшествующее время узаконение импер. Исаака у нас нарушалось не только епископами, но и самими митрополитами, и следовательно – что последние сами подавали у нас первым пример нарушения закона.

Относительно всех других взиманий, производившихся епископами с низшего духовенства, собор предписывает, чтобы они были непременно отложены и на будущее время ни под каким видом не имели места. Эти другие взимания, строго воспрещаемые на будущее время собором, были: плата за поставление священника к церкви или за определение на место сверх платы за посвящение, плата за поставление в игумены, называвшаяся «посошным» (за вручение игуменского посоха), плата за поставление мирского священника, в духовники («на игуменство»), плата за определение в просфоропеки, «мзда» за поставление в наместники и десятники, вымогание от священников и настоятелей монастырей («от властель церковных») при-

–236–

ношений или подарков во время их приезда на епархиальные соборы, имевшие место в так называемое «сборное воскресенье».

Наказание епископам, которые бы дерзнули нарушить сейчас указанные предписания, собор определяет извержение из сана.

Незаконное средство, к которому прибегали иные наши епископы, вслед за иными епископами Греческими, для вымогания денег с мирян, состояло в том, чтобы подвергать невинных людей отлучению от церкви и потом взимать плату за разрешение. Собор предает отлучению епископов, прибегающих к такому средству для удовлетворения своей страсти сребролюбия. Вместе с этим он возбраняет епископам подвергать отлучению «ради угодия некоего», т. е. из угождения кому-нибудь, желающему преследовать посредством церковного отлучения людей ему враждебных или для него ненавистных.

Угнетение епископами одного особого класса мирян состояло в том, что они принуждали нищих работать на себя в своих имениях или усадьбах, – жать хлеб и косить сено, что они принуждали последних перевозить хозяйственные припасы из усадеб к местам их жительства («провоз деяти») и вымогали с них подарки под именем «сборного». Мы думаем, как говорили мы прежде²⁶⁶, что вероятнее разуместь тут не всех вообще нищих, а тех из них, которые жили при церквях, на церковных землях, и что по этой-то именно причине епископы и притязали на них как бы на своих холопов и тяглых крестьян (Впрочем, и на всех вообще нищих епископы могли иметь притязание потому, что все они собирали милостыню у подведомых им – епископам церквей).

Собор воспрещает епископам на будущее время творить насилие нищим.

Вместе с предписанием относительно платы за поставление в низшие церковные степени собор делает предписание относительно самого поставления в эти степени. «Епископы, – пишет он, – когда хотят поставить священ-

–237–

ника или диакона, должна разузнать жизнь поставляемого, какую он вел до поставления, (и для этого) должны призывать знающих его соседей (его), которые знают его из детства... Пусть разузнают они о поставляемом обстоятельно – сохранил ли девство, женат ли законным браком на девице, сохранившей девство, знает ли хорошо грамоту; но и после этого скоро не ставить его, (а узнать) не кощунник ли, не хищник ли, не пьяница ли, не клятвопреступник ли, не сварлив ли. Также надлежит испытать его относительно греховных вещей: не грешил ли содомским блудом или со скотиною или в руку, не виновен ли в татьбе, исключая воровства детского, не растлил ли своего девства до брака, не блудил ли со многими или не сотворил ли блуда от своей законной жены, не был ли лживым свидетелем, не совершил ли убийства, вольного или невольного, не ростовщик ли, не морит ли своей челяди голодом и наготой и не изнуряет ли чрезмерно работой, не бегают ли от дани, не чародеец ли. Если кто будет обличен хотя

в одной из сейчас указанных вин, таковой не может быть ни священником ни диаконом ни причетником. А кто будет, по свидетельству отца духовного, свободен от всех этих вин, того да поставят при поручительстве еще иных семи священников с другими добрыми свидетелями. Сперва дает ему (епископ) «евхию» (εὐχή), то есть молитву причетническую об острижении главы и краткий фелонь, и после этого пусть он канархает и читает в соборной церкви, пока не выразумет всего, а епископ должен поручить его для научения «старейшему церковному» (одному из своих соборных клириков). Спустя после этого более или менее продолжительное время, когда будет ему не менее 25-ти лет, пусть будет он поставлен в диаконы, а не ранее 30-ти лет во священники». Напоминая о некоторых правилах касательно поставления в клир, собор подтверждает послание Константинопольского патриарха Германа к митр. Кириллу II от 1228-го года²⁶⁷ о непоставлении во священники рабов, не получивших предварительно свободы от рабства, и относительно

–238–

этого предписывает: «не ставить во священники раба, если прежде сего господин его не отпустит его (на свободу) пред многими свидетелями с письменною (отпускною) грамотою и не предоставит ему – рабу, идти, куда он хочет».

2. Против погрешностей в совершении чина проскомидии.

Митрополит нашел, что в пределах Новгородских диаконы изымали божественный агнец и прежде священников творили проскомисание, – что священники приходили после диаконов и в свою очередь совершали проскомисание. Ссылаясь на 56-е правило собора Лаодикийского, что «диаконом прежде пресвитера не входити в святой олтарь, ни пресвитером прежде епископа», и на 18-е правило первого вселенского собора, что «диаконы должны Взимать причащение после пресвитеров», собор предписывает: «отселе не повелеваем диаконам изымать агнца, но священникам», и присовокупляет: «если кто окажется творящим не по нашей заповеди, то – в случае, если он будет знающий наше определение (т. е. настоящее), да будет низвержен судом епископским из своего

места, а если незнающий, да будет прощен; если окажутся непокоряющиеся и говорящие вопреки нашему определению, то все да будут низвержены; если же миряне по сему поводу начнут производить смуту, то да будут прокляты (отлучены).

Собор, как видно из его определения, признавал обычай Новгородской области за великую погрешность. На самом деле это не была погрешность, как-нибудь самочинно явившаяся в Новгороде, а был древний церковный обычай, остававшийся в Греции вместе с новым до времен позднейших, перешедший к нам из Греции вместе с последним и ставший в области Новгородской обычаем общим или преобладающим.

3. Против погрешностей и неправильностей в совершении таинства крещения.

До сведения митрополита дошло, что в некоторых местах священники по омрачению какому-то и крайнему неразумию смешивали божественное миро с деревянным маслом и таким образом мазали крещаемого по всему телу (т. е. мазали крещаемому сплошь все

–239–

тело). Собор преподает наставление, что миро особо, а масло особо, – что маслом деревянным мажут крещаемого на всех составах по оглашении, говоря: «мажется раб Божий маслом радости в имя Отца и Сына и Святого Духа, и ныне и присно и в веки веком, аминь», что потом крестят, погружая в три погружения «в имя Отца, таче Сына, таче Святого Духа», с приглашением: «аминь», и что после сего мажут крещаемого миром по чувствам, говоря: «печать и дар Святого Духа», и именно – ни на каких других местах не мажут, как на челе, на очах, на ушах, на ноздрях и на устах. Речь свою собор оканчивают местом из Оглашения Кирилла Иерусалимского, в котором объясняется, что значит и для чего совершается миропомазание крещаемого по его чувствам (известным частям тела).

Далее собор предписывает, чтобы по совершении крещения сподобляли новокрещаемых причащения святых Таин, будет ли это в городе или же все равно в селе.

За сим собор предписывает: «более да не обливают никого, но да погружают, ибо – говорит он – нигде не предписано обливание, но погружение в особо назначенном на то сосуде».

К предписаниям относительно крещения собор присовокупляет предписание относительно брака, именно – повелевает, чтобы никого не венчали без причащения (подразумевается – в день совершения брака): «без причащения же да не крутят никогоже».

4. Против совершения лицами непосвященными некоторых священных действий, относительно участия мирских лиц в совершении богослужения, против посягательства дьяков на богослужебно-храмовые права, им не принадлежащие, о храмовом, так сказать, качестве пономарей и об обращении с алтарем.

Узнали мы, говорит митрополит, что в Новгородской области некоторые непосвященные лица (под которыми, со всею вероятностью, должны разумеаться просфоропеки)²⁶⁸ освящает приносимые к церкви плоды, именно – крупы

–240–

или кутьи, приносимые за умерших. Повелеваем, предписывает собор, от сего времени этому не быть, ни даже диаконы да не освящают (но только священники). Далее собор приводит под именем 15-го правила Лаодикийского собора толкование на это правило, в котором говорится, что лицам неосвященным воспрещено петь и читать на амвоне, и повелевает, чтобы отселе во всех церквях лица неосвященные ни апостола не читали ни прокимна не цели и не входили в алтарь. Дьяк, – продолжает свои предписания собор, – если и посвящен будет (а не только носит одежду и стрижку дьяческую без посвящения)²⁶⁹, да не прикасается к священным сосудам и никак да не дерзнет принести святого кадила (т. е. никак да не дерзнет совершить действия каждения)²⁷⁰, что подобает только священнику и диакону и что возбранено даже самому великому архиерейскому подьяку (иподиакону). Пономари ко всем церквам должны быть поставляемы из чистых, чтобы святой Божий алтарь (в который они должны входить) не был вхожден для всех без разбора. Ничего отнюдь не должно быть вносило в

святой Божий алтарь, ни кутьи ни чего-либо другого. Священник и диакон да не входят в алтарь с небрежением, чтобы бесчинным вхождением не досаждают пречистому месту.

5. Против пьянства священников.

Узнали мы, говорит митрополит, что в Новгородской области творится по нерадению бесчиние в священстве, упиваются без меры в святые пречистые дни постные от светлые недели вербные до всех святых, так что до всех святых не бывает ни божественного приношения ни божественного крещения, т. е. не поется литургии и не совершается таинства крещения. Собор постановляет: последуя божественным правилам, которые говорят: пресвитер упивающийся да престанет или да будет низвержен²⁷¹, заповедуем преподобным епископам: если не

–241–

покаются (предающиеся пьянству священники), то всех извержи, ибо лучше один достойно служащий, чем тысяча беззаконных; а если мирские люди (прихожане) будут составлять сходбища, противясь сему правилу (т. е. недозволяя извергать недостойных священников, чтобы церкви не оставались без пения), то да будут подвергнуты проклятию (отлучению).

Не совсем понятно для нас, что священники начинали свое пьянство не со дня св. Пасхи, а с вербного воскресения: может быть, принималось, что пост кончается сим последним днем. Когда говорится в деянии соборном, что до всех святых не поется литургии и не совершается таинства крещения, иначе сказать – что прекращается пение церковных служб и совершение треб; то, по всей вероятности, это должно быть понимаемо, как некоторое преувеличение, допущенное собором с целью придания речи большей выразительности.

6. Против кулачных боев, против совершения одного нечестивого и безнравственного языческого праздника в вечер субботы под воскресение и против вожения невест к воде.

Узнали мы, – пишет собор, – что (Русские люди) держат еще обычай треклятых эллинов (язычников): в божественные праздники творят некая бесовские позорища, с свистанием и

с кличем и с воплем сзывают неких скарредных пьяниц и бьются дреколием (кольями) до самой смерти и берут себе одежду убиваемых (т. е. или расхищают ее, обворовывая убитых, или – что, кажется, вероятнее – разбирают и поделяют ее, суеверно усвоя ей какое-либо особое значение в смысле талисмана). Сказав, что это бывает на укоризну Божиим праздникам и на досаждение Божиим церквам и самому Спасу нашему и Заступнику, собор повелевает: если кто окажется творящим (такое) бесчиние после сих наших правил, то да будут прокляты в сей век и в будущий; если кто будет нашему законоположению противиться, то от тех не принимать ни приношения, то есть просфоры и кутьи, ни свечи, а когда умрут, то священники да не отпевают их и да не совершают по ним поминовения и да не будут погребены они близ Божией церкви

–242–

(т. е. да не будут погребены на кладбище, до вне его); если который священник дерзнет что (либо из указанного) сотворить над ними, то да будет чужд своего сана.

Чтобы понять всю строгость определения собора против кулачных боев, нужно напомнить себе, что в древнее и старое время (как в иных местах России отчасти еще и до сих пор) бои эти представляли, не детскую какую-нибудь забаву, а страшно кровавые побоища между сотнями и тысячами и даже. Десятками тысяч (sic) взрослых (об этой национальной забаве Русских, для которой целые города разделялись, на две половины, чтобы ходить стеной на стену, и в которой выходили стеной на стену одна против другой целые волости, мы будем вести нарочитые речи после).

И еще вот что слышали мы, – пишет собор: в субботу вечером собираются в одно место мужчины и женщины и играют и пляшут бесстыдно и «скверну деют» в ночь святого воскресения, (подобно тому) как нечестивые язычники празднуют Дионисов праздник (вакханалии), – вместе мужчины и женщины и как кони визжат и ржут и скверну делают. И ныне, – предписывает собор, – да перестанут от того; если же нет, то да будут прокляты.

Неясно в деянии соборном, разуместь ли в нем ночь под каждое воскресение или только под светлое воскресение Пасхи. Как кажется, – последнее, и дело с вероятностью должно быть понимаемо так, что вакханалии представляли собою языческий праздник Русских, который приходился на весеннее время года и который после принятия христианства был присоединен к христианскому празднику Пасхи, как его канун²⁷².

И еще слышали мы, пишет собор: в пределах Новгородских водят невест к воде (т. е. водят, как должно подразумевать, или для языческого волхвования над ними или для совершения языческих религиозных действий). И ныне, – предписывает собор, – не велим этого так делать, если же не перестанут, то повелеваем проклинать²⁷³.

–243–

Этим кончаются предписания собора.

Как говорили мы выше, представляется нам весьма вероятным думать, что на наше деяние соборное, далеко не обнимающего в своих предписаниях всего, что требовало предписаний, должно смотреть не как на полное, а только как на некоторое осуществление действительной мысли митр. Кирилла. Нам весьма думается, что этою действительною мыслью митрополита должно быть предполагаемо именно возможно полное соборное осуждение недостатков Русской церковной жизни, и что если вместо желаемого полного деяние соборное вышло только некоторым, не особенно большим, «нечто», то причиной сего нужно считать указанные нами, условия внешние, т. е. что дело оказалось, непосильным для членов собора со стороны литературной, (канцелярской), – что изложение литературное составляло для них такой труд, которого они не в силах были побороть и что вместо обширного свитка деяний, доходящего до размеров целой книги, они в состоянии были начертать только тот малый свиток, который мы находим. В отношении к своему литературному, изложению (как произведение канцелярское) деяние соборное действительно никак не может быть признано совершенно удовлетворительным.

Возбуждает недоумение в деянии соборном то, что в нем делаются многократные указания на Новгородскую область и именно только на нее одну. Относительно некоторых случаев этих указаний мы с уверенностью можем сказать, что они идут не к одному только Новгороду, но и ко всей России; таковы напр. речи о пьянстве священников. Как объяснить себе это недоуменное обстоятель-

—244—

ство, мы положительным образом сказать не можем; но представляется нам не невероятным следующее: все известные в настоящее время списки деяния соборного ведут свое начало от списка, который написан в Новгороде (и именно написан спустя очень непродолжительное время после собора); архиепископ Новгородский, присутствовавший на соборе, желая достигнуть того, чтобы деяние соборное оказалось сколько возможно более действительным для подведомого ему духовенства и для его паствы, обнародовал его в своей епархии в таком виде, что как будто на соборе сделаны были определения именно и нарочито против Новгородского духовенства и против Новгородцев; т. е. мы предполагаем, что указания на Новгородскую область сделаны с сейчас помянутой целью архиепископом Новгородским в том списке деяний соборных, который он обнародовал в своей епархии.

Кроме деяний Владимирского собора 1274-го года сохранился до настоящего времени от правления митр. Кирилла еще другой письменный памятник, относящийся к области церковно-правительственной и также отчасти свидетельствующий о пастырской заботливости нашего митрополита касательно благоустройства Русской церкви. Это – вопросы, предложенные в 1276-м году Сарайским епископом Феогностом Константинопольскому патриаршему собору, с полученными на них от собора ответами²⁷⁴.

Необходимо думать, что епископ предлагал свои вопросы собору не сам от себя, но по поручению митрополита. Честнейшим образом дело о них весьма вероятно представлять так, что они возбуждены были на Владимирском соборе, – что собор этот признал себя нокомпе-

–245–

тентным дать на них ответы и что по сему и решено было обратиться с ними к патриаршему собору, для каковой цели епископ или нарочито был посылаем в Константинополь или же – что вероятнее – воспользовался своей поездкой от хана к императору с дипломатическим поручением.

Всех вопросов с полученными на них ответами известно до 33-х²⁷⁵. По своему содержанию вопросы главным образом касаются совершения общественного богослужения и могущих встретиться при сем особых случаев, также совершения таинств, затем – пострижения в монахи, поста в среду и пяток, принятия, в церковь еретиков и крещения язычников, ядения удавленины, отношения епископов к монастырям их епархий, особых случаев с епископами и священниками, женщин, могущих быть просфоропеками.

Общий смысл большей части вопросов есть тот, что церковная практика XIII века и особенно практика богослужебная, находилась у нас еще в таком не окончательно установленном виде, что представляла для наших пастырей много недоуменного (при чем это недоуменное разделяется в вопросах на два класса, – на относящееся к Русской церкви вообще и к находившейся в особых условиях епархии Сарайской в частности). Но есть несколько вопросов, которые служат именно выражением пастырской заботливости митр. Кирилла о благоустроении управлявшейся им церкви. В предисловии к деяниям Владимирского собора митрополит пишет, что отчасти собственным видением, отчасти через слышание от других, он узнал о многом неустроении и о многом несогласии в церквях, «ово сице държаща, ово инако». Это значит, что митрополит обратил свое внимание на разности в чинах богослужения, которые существовали у нас в его время. Сделав нечто для устранения этих

–246–

разностей в своем соборном «Правиле» (предписание относительно проскомидии), он обратил с другой стороны внимание и на разности, которые относительно богослужения и также относительно дисциплинарной церковной жизни

существовали между нами и Греками. У нас во времена митр. Кирилла был в употреблении богослужебный устав Студийский, а в Греции уже принят был устав иерусалимский. Следствием сего между прочим было то, что мы расходились с Греками относительно дней в году, назначенных для пения литургии преждеосвященных даров. И митрополит обращался к патриаршему собору с во1 просом касательно этой нашей разницы с Греками. После споров о посте среды и пятка, происходивших у нас во второй половине XII века, мы продолжали расходиться вы сем случае с Греками. И митрополит обращался к патриаршему собору с вопросом по поводу этой нашей ровни с ними.

Не передавая сполна этих вопросо-ответов здесь, мы приведем их позднее в подлежащих местах, по соответствию содержания.

Из деятельности митр. Кирилла церковно-правительственной в теснейшем смысле этого последнего слова, несмотря на всю ее исключительную продолжительность, нам известен по летописям всего один частный случай. Случай этот, имевший место под самый конец его правления, дает видеть в нем именно того достойного пастыря, каким мы его себе представляем. Вот рассказ о нем Никоновской летописи²⁷⁶. В 1281-м году преосвященный Кирилл, митрополит Киевский и всея России, вышел из Киева по своему обычаю и проходил города всей Руси, уча, наказуя, исправляя. Пришел он и в Суздальскую землю и услышал (здесь) от некоторых, поведавших ему, что Игнатий епископ Ростовский творит неправо: вопреки божественных писаний и священных правил осудил чрезмерно жестоко своего великого

–247–

князя Ростовского Глеба Васильевича, – спустя 9 недель после смерти (в 1278-м году) с .поруанием и бесчестьем изринул его в полночь из соборной церкви и приказал просто закопать его в землю (а не положить в раке, в гробнице, как погребались князья) в Княгинине монастыре (построенном матерью Глебовой). За это преосвященный Кирилл, митрополит Киевский и всея России, отлучил епископа Игнатия от

священной службы, пока с великим трудом не умолил о нем митрополита князь Ростовский Димитрий Борисович, внук Васильков (и племянник Глебов). Простив и разрешив епископа, митрополит говорил ему: «не возносясь и не считай себя безгрешным, и не столько много заботься о запрещении и отлучении, сколько об освобождении и прощении, ибо в прощении братии обретаем прощение наших грехов «и милость Господня (в) милости ближнего сокровена есть» (т. е. мы привлекаем к себе милость Господню своею милостью к ближнему); плачь же и кайся, сын мой, до самой своей смерти об этой неподобной и бесстыдной дерзости, ибо уже скончавшегося осудил ты прежде суда Божия, а когда он был жив, ты стыдился его и дары от него брал и ел и пил с ним и водил общество с ним и веселился, и когда было можно исправить, не исправлял, а ныне хочешь исправить посредством такого жестокого запрещения и отлучения; если желаешь оказать помощь ему, то окажи милостынями нищим и молитвами и совершением по нем поменованных служб». Сделав таким образом пространное обличение епископу Игнатию, митрополит Кирилл простил его и благословил служить, и утешил его, чтобы он не впал слишком в большую скорбь.

До какой степени деятельное участие принимал митр. Кирилл в государственных делах Руси, мы не имеем сведений. Нравственно-обязательный долг его, как высшего пастыря Русской церкви, составляло в настоящем случае главным образом то, чтобы мирить ссорившихся князей и предотвращать между ними кровопролития. Летописи сообщают нам один пример того, что митрополитом был исполняем этот нравственный долг В 1270-м году Новгородцы сильно поссорились с великим

—248—

князем Ярославом Ярославичем (удельным князем Тверским). Князь пришел на них с большим войском, а они в свою очередь выступили против него всей своей землей. Враги стояли друг против друга, и готово было последовать кровопролитие; но митрополит прислал Новгородцам свою

увещательную грамоту, и они, отложив оружие, помирились с князем. В своей грамоте митрополит писал Новгородцам: «мне поручил Бог архиепископию в Русской земле, вам (должно) слушать Бога и меня; крови не проливайте, а Ярослав отложит весь свой гнев на нас, – за это я вам ручаюсь; если вы и крест целовали (чтобы не принимать к себе князя, я разрешаю вас от крестоцелования) и на себя беру епитимию, и отвечаю за то пред Богом»²⁷⁷.

В правление митр. Кирилла имели место сношения и может быть – кратковременный церковный союз Галичского великого князя Даниила Романовича с папою Римским, а также попытка папы подчинить своей власти и северную Русь.

Историю сношений с папой Даниила Романовича, к сожалению, мы знаем не совершенно обстоятельным образом.

Известно, что забота привлечь в ограду единой и святой Римской церкви всех блуждающих вне ее христиан составляла вечную заботу пап. В первую половину XIII века, до нашествия Монголов, папами сделаны были в сем смысле три попытки по отношению к России²⁷⁸. Попытки эти продолжены были папами и после нашествия Монголов. В юго-западном углу России явилось новое великое княжество, которое своей территорией вдавалось в западную Европу, а по своим тесным связям с Польшей и Венгрией как бы принадлежало к системе западноевропейских государств. Ничего не могло быть естественнее со стороны пап, как желание включить это

–249–

Русское великое княжество в духовно-церковную семью западноевропейских народов. Прежде пап неудачную попытку присоединить Галицию к латинской церкви посредством унии сделали Венгерские короли²⁷⁹; но неудачи несколько не приводили пап в отчаяние.

Как бы то ни было, только папа Инноцентий IV, вступивший на престол в 1243-м году возымел желание подчинить своей духовной власти Галичского великого князя Даниила Романовича. В конце 1245-го года папа счел нужным отправив своих послов к великому хану Монгольскому Гуюку. На этих послов, которые имели идти через Галицию, он Возложил

поручение сделать попытку начатия Переговоров и с Галичским великим князем, снабдив их своими грамотами к последнему²⁸⁰. Послы, бывшие в Галиции в Январе 1246-го года, не застали дома Даниила Романовича, потому что он ходил в то время в Орду к Батыю, а брат Даниилов Василько, принимавший послов, не решился дать им никакого ответа²⁸¹. Непосредственно за этим возвратился из Орды Даниил. Великий князь, отчасти, вероятно, увлекаясь фантастическою надеждой свергнуть при помощи папы иго Татар, причем на него могло сильно действовать унижение, только что испытанное им в Орде перед ханом²⁸², а главным образом, как должно думать, желая украсить свою Голову королевским венцом, который сравнял бы его в ранге с его соседями королями Польским и Венгерским, Не только не отклонил предложений папы, а напротив принял их с величайшею готовностью. Немедленно по возвращении из Орды он отправил к папе своего посла, какого-то игумена²⁸³.

–250–

Что именно писал Даниил папе со своим послом, остается неизвестным. Но уже от Мая месяца того же 1246-го года мы имеем грамоту к нему папы, в которой этот последний пишет, что, снисходя на моления князя (*tuis supplicationibus inclinati*), принимает его самого и его государство под покровительство св. Петра, и свое²⁸⁴. В тоже время папа, отправил к великому князю для пребывания при нем, с целью, как должно думать, дальнейшего ведения переговоров и для обстоятельного наставления князя в католичестве, двух доминиканских монахов²⁸⁵. В следующем 1247-м году переговоры дошли, до того, что, Даниил Романович через народно отправленных к папе, послов изъявил ему свое желание приступить к союзу с Римскою церковью²⁸⁶ под тем только условием, чтобы его епископам и священникам дозволено было сохранить квасной хлеб в евхаристии и обряды Греческой церкви²⁸⁷, а папа, со своей стороны, изъявив согласие на предложенное условие²⁸⁸, в конце года поручил архиепископу Прусскому, на которого он ранее возложил обязанность быть по отношению к России легатом св. престола²⁸⁹, лично отправиться в Галицию, чтобы

совершить присоединение страны к римской церкви²⁹⁰, и послал великому князю королевский венец с двумя своими епископами²⁹¹. Даниил Романович, с легкомысленной поспешностью поведший было дело о своем подчинении папе, внезапно остановился. Вероятно, что когда он увидел перед собой королевский венец, в нем пробудилось сознание важности шага, который он готов был сделать, и он нашел, что не должно покупать венца такой ценой, как измена право-

–251–

славию: легат и епископы должны были удалиться от великого князя ни с чем, унося назад принесенный было папский дар; а князь в оправдание своего отказа принять венец, сказал им, что у него все еще продолжают очень худые отношения к Татарам и что: он нуждался бы не в королевском титуле, а в помощи папы²⁹², т. е., как вероятно толковать его слова, с иронией сказал, что нуждался бы не в том, что может папа дать, а в том, чего он дать не может²⁹³.

На сейчас сказанном не прекратились, однако, сношения Даниила Романовича с папой. Существует грамота последнего от месяца Мая 1253-го года, обращенная ко всем христианам Богемии, Моравии, Сербии и Поморании (?), призывающая их к устроению крестового похода против Татар²⁹⁴; в этой грамоте, папа называет Галичского князя своим новым возлюбленным во Христе сыном (*nuper carissimus in Christo filius*) и говорит, что получил от него послание. Должно с вероятностью думать, что незадолго перед этим папа вновь обращался к Даниилу Романовичу со своими прежними предложениями и убеждениями и что получил от него такой вежливый ответ, который не содержал в себе прямого и ясного отказа. Но если так, то эта вежливость имела очень важные последствия. Более чем вероятно, что папа вовсе не надеялся серьезным образом устроить крестовый поход против Татар и что он лишь желал показать Даниилу, что готов сделать для него все; как бы то ни было, только своему легату Описе (*Opizo, abbas de Mesano*), посланному для устроения крестового похода, папа вручил королевский венец для возложения его на главу Галичского великого князя, что легат и действительно

–252–

успел сделать. Опи́за пришел с королевским венцом в Польшу, в которую он был назначен от папы специальным легатом²⁹⁵, и здесь встретил Даниила Романовича, только что возвратившегося из одного похода, предпринятого им вместе с Польским королем²⁹⁶. Несмотря на все уверения со стороны легата великому князю, что папа намерен оказать ему свою помощь, причем легат, конечно, ссылался на то, что папа сделал воззвание к христианским народам о крестовом походе против Татар, Даниил Романович не соглашался принять королевского венца, который, может быть, уже успел потерять в его глазах свою прелесть. Но, наконец, убежденный своим другом, Польским королем, его боярами и своей матерью, которая, вероятно, была по происхождению католичкой²⁹⁷, он позволил сделать себя королем священной Римской империи. В конце 1253-го года или в 1254-м году папский легат миропомазал его на королевство и возложил на его голову королевскую диадему²⁹⁸ в городе Дрогичине (находящемся на западном Буге, вниз от Брест-Литовска, – в настоящее время заштатном городе Гродненской губернии, Бельского уезда)²⁹⁹.

Это принятие Даниилом Романовичем королевского венца не значит непременно образом того, что он формально признал над собою власть папы и римско-католической

–253–

церкви. Если бы он искал венца сам, то необходимо было бы это предполагать; но так как венец был ему навязан, то папа мог поступить и таким образом, чтобы сначала сделать его королем, а потом уже, как короля, убеждать его сделаться своим настоящим духовным сыном. Что было на самом деле, мы достоверным образом не знаем. Представляется нам вероятнейшим думать, что Даниил не приступал формально к союзу с Римскою церковью, а дал только обещание сделать это, если папа устроит соединение или унию с Греками³⁰⁰. Если же Даниил, принимая королевский венец, и действительно формальным образом присягал на послушание Римской церкви, как уверяет преемник Иннокентиев, Александр IV³⁰¹, то во всяком случае весьма не на долгое время. Сейчас помянутый

преемник Иннокентиев Александр в своей грамоте к Даниилу от Февраля месяца 1157-го года укоряет великого князя за нехранение им данной им папе присяги³⁰².

Изложенным окончились сношения Даниила Романовича с папой, имевшие своим единственным следствием то, что великие князья Галичские приобрели себе титул королевский.

Как относился ко всему этому делу сношений Даниила с папой митр. Кирилл, мы вовсе и совершенно не имеем никаких положительных сведений. Если одновременно с принятием королевского венца князь присягал папе, то более чем вероятно думать, что митрополит не был участником в крайне непохвальном деянии и что он на время прерывал союз с ним, чтобы оставаться митрополитом только северной Руси³⁰³. Считая вероятнейшим то, что Даниил не признавал формальным образом власти папы, мы весьма склонны предполагать, что

–254–

в оба раза он удержан был от притворного признания этой власти именно митр. Кириллом. Внезапный прорыв первых сношений в 1248-м голу падает вероятным образом на то время, как Кирилл уже возвратился от патриарха с поставления: внезапность прорыва как будто указывает на явившееся стороннее влияние, а таким влиянием могло быть именно влияние возвратившегося митрополита. Во второй раз он не удержал великого князя от того, чтобы последний дозволил короновать себя папскому легату. Но это могло быть. своеволием более свободомыслящего князя, хотевшего смотреть на дело исключительно с политической точки зрения, которое он – митрополит – нашелся вынужденным допустить и извинить³⁰⁴...

Начав в 1246-м году сношения с Галичским великим князем, и видя на первых порах великую их успешность, папа Иннокентий IV воодушевился желанием и надеждой привлечь одновременно с Галицией к союзу с Римскою церковью и северную Русь. В начале 1248-го года он прислал своих послов к Новгородскому князю Александру Ярославичу Невскому, который должен был стать хорошо известным в Риме со

времени своей знаменитой победы над Шведами 1240-го года, ибо поход Шведов против Новгорода, в котором они потерпели от Александра такое страшное поражение, был ни чем иным как крестовым походом против Русских еретиков, предпринятым вследствие папских возбуждений³⁰⁵. Иннокентий уверяет Александра в своей к нему грамоте, будто отец его Ярослав, бывший у Татар одновременно с папским легатом Плано-де-Карпини, изъявил этому, последнему свою искреннюю готовность приступить к союзу с Римскою церковью, что и намеревался в самом скором времени сделать, если бы не постигла

—255—

его внезапная смерть³⁰⁶. Послы Майские были приняты Александром вежливо; он дозволил построить во Пскове латинскую церковь (для проживавших там Немецких купцов), причем, может быть, даже обещал свое содействие. Это было понято или намеренно истолковано папою, как знак готовности Александра приступить к союзу с Римскою церковью: в конце того же 1248-го года он написал князю Новгородскому другую свою грамоту, исполненную самой усиленной любезности, и намеревался прислать к нему и своего легата, архиепископа Прусского³⁰⁷. Но на этом кончилось дело... В одной из наших летописей читается о приходе послов папы к Александру следующий рассказ. «Некогда прислал к нему своих послов папа из Великого Рима. Послы сказали князю: так говорит тебе наш папа: слышали мы, что ты князь честный и дивный и что велика земля твоя, поэтому мы послали к тебе из »Двенадцати наших кардиналов двух умнейших, Галда и Гемонта, чтобы ты послушал нашего учения. Но великий князь Александр, сдумав с своими мудрецами, написал папе: «от Адама и до потопа, а от потопа до разделения язык, а от разделения язык до начала Авраамля, а от Авраама до проиття Израильтян сквозь Чермное море, а от исхода сынов Израилевых до смерти Давида царя, а от начала царства Соломонова до Августа царя, а от начала Августа до рождества Христова и до страдания и до воскресения Его, а от воскресения Его и на небеса вознесения до царства великого Константина и до первого собора и до

седьмого собора, – все это знаем хорошо, а от вас учения не принимаем»». (С этим ответом) послы возвратились назад»³⁰⁸. Нет сомнения, что Александр со своими

–256–

мудрецами написал папе не такую оригинальную премудрость; но летописец, хочет своей длинной, quasi весьма, ученой, хронологической выпиской дать знать, что князь со своими богословами написал папе победоносно – ученый ответ.

Митр. Кириллу скончался 6-го Декабря 1281-го года³⁰⁹. В этом году он предпринял путешествие из Киева в северную Русь; в северной Руси, в городе Переяславле Залесском, где он находился у тогдашнего великого князя Владимирского, удельного князя Переяславского Дмитрия Александровича, и постигла его смерть. Как кажется, он созвал было в Переяславле церковный собор из епископов северной Руси; по крайней мере, в минуту его смерти при нем находились эти епископы – Климент Новгородский, Игнатий Ростовский и Феодор Владимирский. Тело его отвезено было для погребения в Киев и здесь положено в кафедральном Софийском храме.

Русскою церковью митр. Кирилл управлял исключительно долгое время, – почти что сорок лет (если считать со дня избрания). Имеем мы достаточные основания предполагать, что он замечателен был и не одним только этим, но и как пастырь очень ревностный, так что среди других высших пастырей нашей церкви ему должно быть отведено одно из выдающихся мест. Жела-

–257–

тельно было бы созерцать перед собой живой образ митрополита, замечательного по всему; но летописи наши не дают ни единой черты и ни единого штриха этого образа. Единственным своеобразным утешением служит только то, что и далее не ожидают нас живые образы...

Е. Голубинский

**Антоний (Храповицкий), архим. Два пути
пастырства – латинский и православный //
Богословский вестник 1894. Т. 2. № 4. С. 258–281 (2-я
пагин.).**

–258–

Путь латинства

Латинское духовенство укоряет наших пастырей в полном будто бы отсутствии пастырских способностей, проявляющемся и в не знании общественной жизни, и особенно – в безучастном к ней отношении. Себя они хвалят за следование примеру Апостола, сказавшего «*всем бых вся, да всяко некие спасу*» (1Кор.9:22): о нас напротив они говорят, будто мы живем своею замкнутою жизнью, представляющей собою заледенелый быт 17-го века, не знаем своих овец и не ходим перед ними, как истинный пастырь, которому овцы свои (Ин.10). Острота этих нападок особенно чувствительна в Западном Крае, где православное духовенство состоит отчасти из обращенных униатов, прошедших иезуитскую школу и хотя отрешившихся от прежних заблуждений, но нередко недоумевающих над вышеприведенными сопоставлениями. Недоумевают над ними и те из пастырей великороссов, которым приходилось присматриваться к жизни латинских приходов, искусно и по-видимому весьма всесторонне направляемых своими руководителями к намеченным целям. Соблазнительным в данном случае является особенно то обстоятельство, что практичность латинских приемов по-видимому оправдывается если не во всех своих частностях, то в общем направлении указанными словами Божиими, а равно и кажущимся подобием с жизнью Церкви древней, когда быт христианской общины по всем своим направлениям руководствовался указаниями пастыря и был совершенно чужд того деления на духовную и светскую жизнь, которое к сожалению у нас в

–259–

русских приходах, даже сельских, намечается все резче и резче, причем область светской жизни все расширяется в ущерб

духовной.

Посмотрим теперь, желательно ли нам усвоение латинских приемов пастырства или говоря точнее того способа *пастырского применения*, которое отличает их деятельность от жизни духовенства православного. В чем состоит применение латинян в отличие от пастырей православных? Или у последних нет вовсе никакого применения к людям вопреки Апостолу и притче Христовой? На последний вопрос скажем заранее, что мы будем иметь в виду не нарушителей пастырского долга, а исполнителей: мы знаем много таких православных пастырей, которые во все века церковной истории бывали головой и сердцем для благочестивого народа, к которым искали и находили дорогу даже нечестивцы, покидавшие затем свой прежний погибельный путь и обращавшиеся вновь к Богу. Одинаково ли их вхождение в жизнь народа с обычаем ксендзов и их подражателей, или нет? вот об этих-то двух видах применения и будет у нас речь. Применение Апостола к иудеям и эллинам, получившее свои наиболее высокие проявления в Послании к Евреям и в Речи к афинскому ареопагу, вполне совместимо с представлением о проповеди христианской, как о призвании людей к отречению от мира, к умерщвлению ветхого человека, к исполнению слов Христовых о Том, что нельзя служить двум господам (Мф.6:24), ибо кто не с Ним, тот против Него (Лк.11:23). Эта совместимость христианской строгости и воспрещения всякого лукавства с всеобъемлющей широтой христианства Основывается на том, что в содержании каждой народной или общественной жизни есть много естественного добра и это-то добро является для проповедника и для пастыря тем расщепом дикой яблони, в который только и можно вложить добрый прививок. И все-таки общество или народ может обратиться ко Христу или к истинно христианской жизни не иначе, как с внутренней борьбой и существенным переломом, ибо и то естественно доброе в нем, что послужило соединительным мостом к принятию благодати, содержалось им не по одним добрым,

—260—

но и по греховным побуждениям и даже преимущественно по этим последним, в чем собственно и заключается основное свойство всего доброго по естеству, а не по благодатному освящению Христом. Так наука живет в естественном человечестве не столько по искренней любознательности, сколько по гордости и своекорыстию, благотворительность не столько по братолюбию, сколько по тщеславию и стремлению заглушить голос совести ничтожными пожертвованиями для беспечного затем погрязания в похоти. Понятно, сколько борьбы и страданий должны пережить эти носители смешанной с пороком добродетели, призываемые к принятию христианской веры или к Полному освоению с нею, чтобы ради той чистоты, которой достигает естественное добро только в христианстве, отрешиться от всяких утех, прежде доставлявшихся ими своему ветхому человеку. Едва ли не единственный способ к обращению ко Христу естественного человека будет заключаться в том, чтобы показать ему, какой высокой степени достигает в христианстве сладость той добродетели, которая известна ему пока лишь отчасти. Таков и был способ проповеди апостольской.

Ясно, что для служения ей нужно *знать* своих овец и тех, «яже не суть от двора сего, но их же подобает привести». Нужно знать их не в смысле ученого только или битового ознакомления с ними, но в смысле именно того глубокого проникновения в тайники душ, которое преп. Иоанн Дамаскин называет «усвоением». Видишь ли какого либо скептика – Гамлета или Фауста, познай, чего не достает душе, для приближения к вере, чего люди не сумели ему указать в христианском откровении: видишь ли мнящегося филантропа, который силится достигнуть целей человеколюбия вне Церкви: дознай его душу, чего собственно она жаждет, – если по преимуществу своеволия, покажи ему полную несовместимость последнего со служением ближнему, – если его отчудило неведение, то начертай ему картины человеколюбия христианского и покажи его бесконечное превосходство перед естественным, касающимся только тела и кармана, но не умеющего делить сердечные раны.

Таково ли пастырское применение католиков, чтобы,

испытывая все, держаться доброго (1Фес.5:21), чтобы всесторонне и тонко поняв личную и общественную жизнь паствы, извлекать к жизни и усиливать только доброе и им побеждать злое (Рим.2:21), воздвигая таким образом решительную брань в душах для победы, Христа над Велиаром? Если приемы их пастырства таковы, то конечно нам оставалось бы только подражать им, укоряя себя за прежнюю медлительность: но нам должно будет с ужасом отвращаться от какого бы то ни было подражания, если бы оказалось, что познав все добрые и злые начала, действенные в какой-либо среде, они вместо подавления последних словом и примером, пользуются и ими для обращения человека и своей церкви. Тогда будет ясно, что они создают не души, а собственные цели и отвергают слова Христовы о том, что злое дерево не может принести доброго плода, что научился разуметь еще премудрый Сын Сирахов, сказавший: *«не говори, ради Господа я отступил, ибо что Он ненавидит, того ты не должен делать,... ибо Он не имеет надобности в грешном муже»* (Сир.15:11–12). Проверим наши запросы прежде всего на той области латинского пастырства, где они нам не будут иметь возможности говорить, будто мы указываем не на правила, а на злоупотребления – на их отношение к литературе и науке, к естественному разуму. За какую сторону в этой области берутся они и с какой стороной христианской веры ее сближают?

Что есть в естественной европейской литературе и науке доброго, внутренне сродного с христианством и что недоброго, противного ему? Наука и словесность на Западе развивается отчасти в противовес преданиям, отчасти в противовес порочной действительности: являясь иногда врагом веры, она подчас бывает врагом того глубокого нравственного разложения; в котором погрязают народы, и представляется благородной, хотя и бессильной попыткой выйти из тьмы к свету, установить понятие о добре и зле, наполнить жизнь людей человеколюбием и трудом взаимопомощи вместо наличного развращения и праздности. Таковыми целями

задаются многие писатели, философы, моралисты: они редко во всем совпадают с

–262–

учением латинства, но по духу, по содержанию их жизненных правил они бывают иногда недалеко от царства небесного, как тот Христов искушитель, который понял, что любить Бога и ближнего выше всесожжений и жертв (Мк.12:33). Во всяком случае тот проповедник христианства, который пожелал бы уничтожить средостение между верой и современной ученой и общественной литературой, должен обращаться именно к этим нравственным стремлениям представителей мысли. Его задачей будет показать, насколько не ясны, разрозненны, сухи и бессильны эти попытки облагородить нравы без живой веры в Бога и Христа, без содействия спасительной благодати, вне того живительного единения с прежними борцами добра и истины, которые вместе образуют одно стадо Божие или Церковь, не разъединяемую ни смертью, ни веками.

Поступают ли так католические проповедники? К удивлению нашему – по большей части совсем наоборот: свойственная им гибкость в разного рода применениях обыкновенно вовсе покидает их именно здесь, где собственно не было и нужды в искусственной аккомодации, а в простом истолковании христианства и науки. Они с каким-то недружелюбным беспокойством слушают писателей, проповедующих чистоту жизни, самоотвержение и правдивость; они неохотно пользуются и теми из них, которые посылают своих героев в костелы, приносить покаяние в прежних грехах. Патеры как будто бы боятся, что их религию сделают уже слишком святою, и они поспешат с горячностью, достойною лучшей участи, толковать о том, будто бы христианство вовсе не имеет главной целью сделать человека добродетельным и безгрешным, ибо к тому же (?) стремились и стоики; нет, католическая вера предлагает гораздо более определенные средства спасения, содержащиеся в сокровищнице Церкви в виде таинств, индульгенций и проч. Где же, наконец, их практичность? спросит читатель, возмущенный таким принижением веры перед

рационалистической пустою моралью, – и кем? самими служителями веры! Читателю, вздумавшему задать такой вопрос, мы разделяя его негодование, однако ответим, что он мало знает

–263–

жизнь и имеет слишком хорошее мнение о большинстве людей. То католическое представление о христианстве, которое окончательно отвратит от него лучших людей между неверующими, будет принято худшими, коих во сто раз более, чем первых, гораздо легче, нежели то понимание веры, которое раскрывало бы ее наивысочайшую нравственную ценность, ее свет, ее всеобъемлющую широту. Правда, учение Христово, хотя медленно, но твердо распространялось в древней Церкви именно благодаря своей духовности, высоте, и возрождающему влиянию на своих последователей; но не будем забывать и того, что князь мира сего готов был в одно мгновение ока уступить Христу все царства мира, лишь бы Он, однажды пав, поклонился ему. – Конечно, то будет уже другой вопрос, было ли бы тогда для людей спасительно их обращение к вере, как и теперешнее обращение их к ксендзам с их непритязательными нравственными требованиями, по во всяком случае пока речь будет идти собственно о приобретении последователей, то нельзя упрекнуть в непрактичности католическую проповедь и письменность, так мало заботящуюся о достойном соотношении христианства с высшими нравственными учениями и стремлениями европейской мысли и жизни и так невысоко ценящую своих немногих писателей, пытавшихся выяснить нравственную красоту христианства независимо от специальных догматов католицизма, каков наприим., современный нам библиист Дидон.

Если столь пренебрежительно их отношение к тому, что есть лучшего в науке, то как строг должен быть их приговор относительно обратной стороны враждебной им медали, о изнанке европейской мысли и учено-литературной жизни, об изнанке, количественно столь сильно превосходящей лицевую сторону? – Разумею здесь прежде всего ложный эмпиризм, лишенный и мысли, и образования, но самоуверенно

претендующий на материалистические выводы, т. е. не выводы, а просто заявления, для которых вместо научных оснований являются груды нисколько не связанных с ними фактов, а то и просто модный авторитет автор, действующий на толпу столь же суеверно преклоняющую перед вывеской учености как древние

—264—

перед безумным бредом Пифии или магов. Неправда ли, только таким, достойным слез, положением вещей можно объяснить то, что общество серьезно читало и слушало «открытие» г. Дарвина о существовании у животных религиозного чувства, вытекавшее из наблюдения над собакой, лаявшей на качаемый ветром зонтик? С каждым десятилетием наука становилась все меньше делом мысли, и ее высшие регулятивные принципы, напр. пресловутая эволюция, устанавливаются просто модой, как технические приемы в жизни невежественных ремесленников. Вот казалось бы удобное поприще для красноречивых обличений патеров — указывать на внутреннюю ложь современного рационализма, так понизившего ценность разума и мысли.

Но что мы видим? Католические ученые апологеты и сами стоят в громадном большинстве на этом зыбком начале — подавлять запросы мысли фактами, мало связанными с выводами и навязывать последние лишь во имя уважения к своей учености, или даже вовсе не давать никаких выводов, а только воздействовать на доверчивое воображение толпы, представлением о бездне разных отрывочных знаний из физики, зоологии, археологии и филологии. Только этими намерениями удалось нам объяснить терпеливые, многолетние и для интересов апологетики и религии совершенно по-видимому бесцельные труды ксендзов по самым частным вопросам различных светских наук; все это совмещалось у них с горячею ревностью о католических лжеучениях и при замечательно спокойном неразумении общих истин христианства, при отсутствии даже всякой потребности привести к внутреннему единству различные стороны христианской истины, одним словом — при таком же отсутствии интеллигентности

богословской, какое наблюдается едва ли не в подавляющем большинстве последователей и даже представителей учености рационалистической. – Применение или аккомодация к современным нравам у католических ученых действительно самое полное, по применение или уподобление именно той стороне их, которой уподобляться не следует. Делать из фактов физики вывод к любому философскому мировоззрению будет всегда возможно, но надеяться на действительное, а не мимолетное влияние выводов искус-

–265–

ственных, лишенных искренности и ученого творчества, значит надеяться на тщетное. Таковы надежды всех их физико-математических факультетов с усовершенствованными машинами, но без мировоззрения, а только с упорною тенденцией. Не отрицаем конечно пользы естественно-научных познаний в апологете и пользования ими для богословских исследований, но оно должно быть связано с целым философским мировоззрением или по крайней мере довольствоваться значением выводов служебных для более широкого обобщительного познания, но не заменять собою последнее.

Мы поставили вопрос о том, с какою стороною христианства сближают католические ученые свои научные выводы. – Почти исключительно со стороною эмпирической, историческою, а не принципиальной. Бесконечная материя о библейской космологии и хронологии, да разные соотношения библейских и церковных событий со свидетельствами историков окрестных городов – вот любимое занятие католической апологетики, как будто бы не желающей заметить, что борьба мировоззрений гораздо глубже, что она не есть борьба разноречащих определений фактов, годов и событий, но просто принципов: действителен ли миропорядок нравственный, или только механический, должно ли жить для святой вечности, или есть и пить, ибо завтра мы утром и погибнем бесследно. Не отрицаем мы значения и частных фактических сближений, но они имеют смысл лишь под условием предварительного примирения принципов, коим так мало заняты умы католических богословов.

Обратимся ли к той нравственной физиономии, которую принимает на себя католическая ученость; увы мы здесь увидим все те, отталкивающие черты, которыми определяется горделивый ученый атеист: высокомерие и холодный цинизм, заманчивая загадочность и недоговаривание, одним словом все то, что отличало софистов от Сократа и книжников от Апостолов, – все то, что нужно для умственного порабощения, а не просвещения, мальчиков и полуобразованной буржуазии, – все то, от чего были свободен Колумб и Коперник, от чего предостерегает мудрецов св. Иаков в своем Послании (Иак.3:13–18).

–266–

Это не горячая исповедь Гусса и не простота Моцартовского гения; правда, у них меньше риску подвергнуться грубому осмеянию невежд, но за то и меньше надежд пробудить в сердцах жажду истины и света.

Но довольно, какие дальнейшие способы католической пропаганды? Кажется, все важнейшие из них определяются теми началами, которые господствуют над светскою, мирскою безрелигиозною жизнью: таковы прежде всего политические, т. е. административные и экономические вопросы. Большинство даже папских булл рассуждают об этих предметах. Многие русские одобряют то явление, что католическая церковь спешит сказать свое слово по поводу всякого начала, занимающего умы. Но мы в этой лихорадочной поспешности видим выражение ее внутренней бессодержательности. Папа как бы уже признает, что теперь для его паствы вся суть жизни свелась к тому, быть ли республике и социализму, – или не быть. И вот он торопится не столько судить эти начала, сколько зарекомендовать католикам их же собственную веру с точки зрения политических страстей данной минуты. Ему нечего говорить о спасении, о вечности, об Иисусе Христе, он не в силах предложить им какого либо жизненного проявления, вытекающего из самого существа христианства и церкви: он смотрит лишь туда, где теперь сила и старается ее задобрить для своих видов. Право же, католическое духовенство, издавна дышащее последней политической минутой, прежде

выражавшейся в переворотах придворных, а теперь в основных и существенных, окончательно уподобилось тому учителю, который сначала держал учеников за книжками в беспрекословном повиновении, а потом стал заискивать в них. Видите ли, ученики, прискучив его властолюбием, выбросили книжки в окно, прогнали учителя и сами ушли из класса в трактир. Учитель вместо прежней строгости стал расхваливать трактирные подвиги своих смелых питомцев и осмеиваемый и выталкиваемый из комнаты, начал сам приносить к ним вина только с просьбой, чтобы они выпили и за его здоровье. Естественно, что истратившиеся мальчишки стали снова дружелюбно встречать его и выманивать новых угощений; глумления стали ослабевать и даже

–267–

послышалось, что учитель в сущности добрейший старичок. Но я, со своей стороны, вовсе не нахожу, что его положение теперь улучшилось и предпочел бы время его наименьшей популярности. – Католицизм славится светским изяществом и аристократичностью; здесь его средневековое еще наследство. Наиболее последовательные католики – иезуиты требуют от новых к себе пришельцев по крайней мере двух из трех качеств – учености, красоты и благородного происхождения. Большой свет, т. е. высшее общество, проводящее жизнь в праздных и греховных удовольствиях особенно благосклонно к изящным и снисходительным патерам, которые исподтишка нашептывают ему, что папа в душе – все тот же средневековой аристократ, презирающий невежественную чернь, но принужденный печальными обстоятельствами времени удерживать ее ласковыми речами, как Гораций своими одами. Подобную аккомодацию латинства можно с особенным интересом наблюдать в нашей старой Польше, где духовные отцы часто не считают нужным скрывать своего глубокого презрения к простодушному народу, ни своего благоговения перед знатностью и богатством панов. Вообще с особенною энергией и кажущимся успехом пропагандисты папизма действуют там, где сильны народные или сословные страсти, где люди готовы родниться с чем угодно, лишь бы помочь своей партии: таковы

теперь Австрия и Германия. – Не будем говорить много о пресловутом миссионерстве папистов: здесь постыдное применение доходит до того, что на языческих идолов надевают крестики и назвав их Иисусом Христом, дозволяют кланяться им и после крещения. Обращают они не столько проповедью, сколько деньгами, так что обращение язычника в католичество вовсе не свидетельствует о каком либо нравственном подъеме в его жизни: как мало оно походит на обращение Закхея или Марии Магдалины! – Внешние способы обращения в папизме известны: строятся богатые училища и вот все обольщения европеизма, столь привлекательные для некультурных азиатов или африканцев, обильно заменяют собою слово апостольского убеждения и примеры святой жизни. Сверх того миссионеры быстро осваиваются с условиями местной политической жизни и при помощи

–268–

консулов достигают того, что быть католиком становится для инородцев необыкновенно выгодно. Евангелие, Иисус Христос и вечная жизнь занимают самое скромное место во всем миссионерском деле и если бы крещальные слова изменять соответственно существу дела, то пришлось бы крестить им или во имя денег, или во имя европейской цивилизации, или во имя ходатайства за новокрещенного перед властями, но не во имя Пресвятой Троицы. Христианства нет там, где полный переворот жизни язычника заменяется лишь частным и постепенным ее облагораживанием.

Впрочем довольно: последовательность латинства сохраняется во всех сторонах его жизни настолько твердо, что в подробности входить представляется совершенно излишним. Раскрывая эту последовательность, мы вовсе не хотели указывать на личные пороки и падения деятелей, часто столь усердных и даже самоотверженных, но рассмотреть те общие начала пастырства, коими они руководятся. Правда, перечитывая их курсы Пастырского Богословия, мы не нашли этих начал, выраженных столь прямо и откровенно, но не могли не заметить, что внимание пастыре-учителей всегда обращено лишь на то впечатление, которое может произвести их читатель

– пастырь на людей; – как будто нет среди нас еще высшего Судии наших деяний, слов и мыслей, который сказал, что нужно очистить *«прежде внутренность чаши и блюда, что бы была чиста и внешность»* (Мф.23:26). Итак, в чем заключается основное свойство пастырского применения католиков? не в сближении с лучшими сторонами естественной жизни, но в служении и потворстве ее наиболее тонким страстям. Такое средство действительно, ибо всем, дороги их страсти, и ради дозволенного служения им, люди с готовностью согласятся на те внешние ограничения и повинности, которые налагаются на них духовенством, учащим о спасительном значении внешних дел и заслуг: но это средство ведет не к религии, как поставлению высшей цели жизни в Боге, а лишь к иерархической организации, посему всего менее угодной Богу, *«аще бо человеком угождал бых, Христов раб не бых убо был»* (Гал.1:10). Впрочем и в сей-

–269–

то жизни не имеют надлежащей прочности приемы современного католического пастырства, развившиеся до своих последних пределов; *«ибо Он разрушает замыслы коварных и руки их не довершают предприятия. Он уловляет мудрецов их же лукавством, и совет хитрых становится тщетным»* (Иов.5:13). Посему *«не ревнуй успевающему в пути своем, человеку лукавствующему,... ибо делающие зло истребятся, уповающие же на Господа наследуют землю»* (Пс.36:7–9), *«ненавидящий правду может ли владычествовать?»* (Иов.34:17). Наглядное и совершенно справедливое раскрытие целей и средств современной католической иерархии можно читать у Достоевского в речи «Великого Инквизитора».

Свойства лучших пастырей православных

Если мы спросим, каковы же ближайшие свойства применения к людям пастырей истинной Церкви, требуемые Словом Божиим, и пожелаем дать ответ на основании практики нашей отечественной церкви: то некоторые слушатели наши заткнули бы уши с громким заявлением о том, что наша практика есть отрицание всякой близости пастыря к своему стаду. В виду такого возможного отношения изменим способ

наших разъяснений, доселе указывавший на приемы общие почти всему латинскому духовенству и в уме каждого образованного человека имеющие множество подтвердительных примеров. Переходя к описанию наших православных понятий и обычаев, остановимся просто на картинах жизни лучших, т. е. наиболее глубоко и широко влияющих пастырей, но притом же и глубоко церковных, выражающих в своей личности и деятельности не какую-либо новую, дотоле невидимую в церковной жизни идею, а напротив преимущественно повторяющих в своей жизни, при самых незначительным личных особенностях явления «тогожде единого Духа» (1Кор.12:4), Который на протяжении веков все тот же, или, как учит Церковь, «вся подает Дух Святый, точит пророчества, священники совершает... и весь собирает собор церковный». Итак,

–270–

читатель, пойдем к таким пастырям со мною и с огромным множеством русских людей, стекающихся туда ото всех мест, сословий, положений и даже убеждений или безубежденности, освобождающихся здесь от всяких разделений. Подобное общество спутников уже научает тому, что нас ожидает нечто, совершенно противоположное латинским аккомодаторам, которых влияние рассчитано именно на определенный народ, сословие, партию. А здесь, как видите, *«все вместе раздробилось: железо, глина, медь, серебро и золото сделались, как прах на летних гумнах»* (Дан.2:35); – так исчезло всякое разделение между различными положениями людей и поистине единое стадо спешит к служителю единого Пастыря. Как же удалось ему такое превращение, для которого казались бессильными мудрейшие из повелителей совести и сердец?

Ксендз так устраивает свой быт и вырабатывает себе такое обращение, чтобы с самого первого впечатления очаровать своего собеседника: напротив, наши духовные руководители всего менее заботятся о создании для себя подобной обстановки и подобного обращения. Если вам попадались восторженные рассказы их почитателей о первой встрече с

ними, то в громадном большинстве и вы найдете повествования о том, с какими препятствиями рассказчик добрался до монастыря, с каким трудом добился и дождался очереди для уединенной беседы со старцем и, наконец, с каким разочарованием вместо ожидаемой благолепной красоты, встретил невзрачного и невнушительного по речам старичка, поразившего его простотою своего приема почти так же неприятно, как некогда пророк Елисей вельможного Неемана.

Если вы далее станете читать подобные рассказы или сами доберетесь до жилища старца, то увидите, что его беззаботное отношение к первому впечатлению на посетителей происходит вследствие совершенной переполненности его жизни внутренним, аскетическим, и внешним, пастырским содержанием: к нему обращается столько народу, что ему не до приемов и не до импонирования, столь чуждых ему и по самому своим существом. Он не ищет

–271–

расширения своей деятельности, но еле-еле успевает освоиться с тем количеством дел, которые на нем висят.

В чем же заключается та духовная мощь, которая влечет к нему сердца? во внешней ли удобоприменяемости ко всем нуждам людей? Вовсе нет. Правда, если вы пришли к старцу с определенным запросом, горем или сомнением по поводу не вполне выяснившегося жизненного плана, то вам, конечно, ответят на ваш ближайший вопрос, но та духовная сила, которая войдет в вас, просветит и примирит с жизнью, будет заключаться не столько в самом содержании ответа, сколько в том обстоятельстве, что светящаяся в облике и речи душа старца перельет и в вашу душу совершенно новое, дотоле вам неведомое содержание. Пришлец ощутит близость к нам Бога и Христа Спасителя, сладость служения Ему и к этим-то началам всего сильнее начнет тяготеть его дух. Волновавшие его сомнения сами собой представятся ему смешными, оплакиваемая потеря растворится блаженным утешением, одним словом он получит Христа в свое сердце, – и вместе с тем разрешение всяких затруднений, подобно Закхею, который сам собою понял, что надлежало ему сделать по принятии

Господа под свою сень. II замечательно то, что в беседах с нашими старцами – монахами или иереями, подобное настроение испытывали не только все приходившие к ним с желанием каяться и назидаться, все и знатные, и простолюдины, но и маловерующие, которые являлись к ним более ради искушения их, нежели ради научения, – если только им было свойственно хотя малое стремление к добру и искание правды.

Откуда же стяжали себе подобную широту и терпимость эти старцы, знающие разве Библию и несколько отеческих творений? как объяснить, что с ними находили общую почву даже такие нецерковные мыслители, как Л. Н. Толстой, – что их изречения приводятся в сочинениях и других публицистов философского направления, не признающих, подобно первому, никакого научного и нравственного значения за нашей учено-богословской литературой?

Неужели о. Иоанн Кронштадтский или о. Амвросий знают все блуждания современной мысли и жизни, или сами

–272–

они обладают своего рода философским камнем духовного врачевания? Да, именно последние слова – «духовное врачевание» и определяют ту силу, которою они превосходят книжную учёность: прежде всего они все содержание нашей св. веры вслед За св. отцами – лучшими ее истолкователями – изучали именно со стороны того духовного врачевания наших немощей и грехов, со стороны того назначения, которое истины Откровения и все слова св. Библии, и церковные постановления имеют в происходящей у каждого из нас борьбе добра и зла – воссоздании в нас нового человека. «Для сего рождения и Дева, для сего ясли и Вифлеем», как говорит св. Григорий Богослов, объясняя истину нашего искушения. В этом целостном разумении св. веры нашей первое преимущество наших учителей перед инославными.

Познав при свете учения церковного по опыту собственной борьбы законы нашей нравственной природы, православные учителя добродетели, тем самым легко могут определить и нравственное состояние своего собеседника, хотя бы и не зная

тех отвлеченностей, которые вводят душу его в помысел сомнения; зато учитель сразу покажет тебе, какие именно греховные стремления твоей собственной воли прилепляют душу твою к сомнениям, делают безутешною в горе, лишают надежды, повергают в гневливость. К этому часто присоединяется в беседе старца и немудреное, но замечательно здоровое и сильное замечание, разбивающее хитро сплетенные возражения против истин веры, и конечно, если бы к ясному, чистому уму присоединялась бы и ученость, по крайней мере в таких размерах, чтобы располагать философскою речью, то победа их над сомнениями первых двух-трех пришельцев привлекла бы к дверям их кельи и целые толпы сомневающих русских людей, как известно, в зрелом возрасте, всегда возвращающихся к исканию веры, но уже живой и сознательной. Они бы не ошиблись в своем стремлении к этим дверям, ибо нашли бы в той келье главное, чего недоставало для прояснения их ума, нашли бы в себе самих давно утраченную и не воссозидаемую путем чтения способность быть искренним перед самим собою, возвратит

–273–

доверие голосу собственной совести и разума, различать, что говорит мне последний и что впутается со стороны упрямого и нередко беспричинного озлобления против жизни, людей и Бога. Мы сказали, что средством к разъяснению людям их заблуждений служит у старцев знание природы человеческой и духовного врачевства св. веры: но этого было бы достаточно для пришельцев исполненных уже покаяния и искреннего самоосуждения, а для тех, особенно из полу верующего общества, которые еще нуждаются в усвоении такой настроенности, указанных средств мало. Но у наших старцев и лучших пастырей есть и еще средство, некая благодатная способность того «усвоения» себе, своему сердцу, каждого ближнего, которое дается пастырю, достигшему высшего дара христианской любви и делает его подобным Пастыреначальнику, о Котором сказал пророк и затем евангелист: *«Он взял на Себя наши немощи и понес болезни»* (Мф.8:17). – В силу этого благодатного усвоения каждая душа, болящая грехами или

унынием, или неверием, чувствует, что она не чужая для учителя, что дух его о любовью и состраданием объемлет ее и как бы сообщает ей свою собственную жизнь, свои собственные силы, даже не собственные личные, а некоторые высшие, ему присущие, и уже не словами, а непосредственно передаваемыми ощущениями говорит: *«молю же вас, подобны мне бывайте, якоже аз Христу»* (1Кор.4:16). Ощущения эти подобны тем, которые испытывает совсем изнемогавший путник, когда встретивший его бодрый силач возьмет его под руку и дружески начнет побуждать к окончанию пути, указывая на виднеющееся вдали теплое пристанище. – Нужды нет, что церковный, по-видимому, столь замкнутый в известных формах, дух старца привлекает к себе душу еще не очищенную, т. е. или лютого грешника, или неверующего, или воспитанного совершенно в иных понятиях, нежели его новый руководитель: старец получил дар добираться в каждом «до человека», относиться к нему помимо всех личин сословности и разных условностей и усвоенных в жизни заблуждений, но прямо к его «внутреннему человеку», которого этот прежде и сам в себе пожалуй не знал,

–274–

а ныне вдруг восчувствовал под усладительным влиянием святой и сострадательной любви, которая сияла в очах и речах, напр. Серафима Саровского, тем сильнее, чем более тяжкий грешник к нему приходил. Конечно, этот духовный подъем, который обнаружился в грешнике или в отрицателе, еще не есть его полное обращение, но он возвратил ему теперь полную возможность последний. О, конечно он теперь найдет возможность и греховную свою жизненную обстановку переменить на другую, более сообразованную с подвигом исправления, – и свои сомнения привести на суд здоровой мысли и науки, поискав соответственных книг или живых учителей истины, которых прежде он предубежденно избегал.

Но вы требуете полной святости для успешного пастырского делания? спросит меня читатель. Для полного успеха, конечно святости, почему во всех неуспехах пастырь должен не уклоняться от самоукорения своей духовной неполноты, но

скажем, что и на пути постепенного усвоения святости, который конечно должен быть общим уделом и главнейшею целью всех христиан – на самом пути к святости, для пастырей следовательно несовершенных, возможно отчасти подобное «усвоение» себе душ своих чад духовных, «усвоение», в котором и заключается сущность православного пастырского применения, чуждого всякого иезуитства и лжи. Мы видим, что действенность наших лучших пастырей обуславливается тремя началами и направляет мысль на четвертое. Начала эти – 1) знание Божественного учения и постановлений церковных не в сухо догматическом изложении, но со стороны духовного врачевства, в них содержащегося, 2) знание человека в его борьбе между добром и злом, 3) способность к сострадательной любви. Если к этому присоединились 4) знание человеческих заблуждений общественных и ложно-научных, т. е. знание жизни и науки опять же не со стороны фактической только, поименно со стороны их заманчивости для современных характеров, а равно и их влияния на нравственную жизнь человека, то мы получим образ совершенного пастыря. Из этих четырех начал, необходимых для пастырского совершенства, ближайшее

–275–

значение собственно для пастырского применения или «усвоения», как *внешнего обнаружения* духа пастырского, имеют конечно второе и четвертое, хотя оно и невозможно без первого и третьего, но этими последними началами определяется прежде всего *внутренняя жизнь* пастыря. О них скажем только то на сей раз, что пренебрежительное забвение этих начал в современных курсах Пастырского Богословия, сказавшееся в совершенном опущении целого отдела науки, т. е. «Пастырской аскетики», достойно искреннейшего сожаления, и при том особенно в настоящее время, когда есть к тому прекрасные руководства преосв. Феофана, преподававшего Аскетику в Духовной Академии. И если некоторые авторы по Пастырскому Богословию оправдывают свое опущение тем, что нравственные «свойства пастыря» излагались у нас без нарочитого приложения к пастырям, и применимы ко всякому христианину, то это можно отнести лишь к недостаткам прежних

курсов, а не к излишеству самого предмета. Задача Аскетике не столько в раскрытии христианского совершенства и христианских обязанностей, сколько в указании пути к их постепенному достижению. Для пастыря всякая хорошая Аскетика, даже общехристианская, имеет двоякое значение: во первых, она научит его, как стяжать в себе дар этой благодатной всеобъемлющей любви к людям, которая не дается ему без нарочитых к тому духовных упражнений; во вторых, она поможет ему раскрывать самое учение христианское с той, нужной для пастыря точки зрения, с которой она не раскрывается в богословских учебных пособиях, – с точки зрения духовно-врачебной силы содержащихся Церковью истин и постановлений. Вот почему известный Никодим Святогорец, издавая аскетическую книгу учителей 6-го века Иоанна и Варсануфия, писал в предисловии, что ее читать необходимо для руководства Архиереям, Игуменам и Иереям, ради врачевания душ.

Но представим себе, что пастырь имеет и знание Божественного закона, и христианскую любовь к людям: как теперь ему научиться, во-первых, распознанию людей со стороны происходящей в них духовной борьбы, а во-

–276–

вторых, в чем должно заключаться его освоение с жизнью и мыслью современного ему общества или порученного прихода, дабы он знал, какие именно начала должен он восполнять или заменять благодатными христианскими врачеваниями. В этом то ближайшим образом будет заключаться то истинно пастырское применение или усвоение, которое ставил себе в заслугу св. Апостол Павел. Как научиться познавать человека, где путь к тому глубокому и непосредственному прозрению во внутренний его мир, которое стяжали духовные старцы? Конечно главное условие сего дара – любовь, достигаемая внутреннею духовною жизнью, о которой мы теперь не будем говорить. «Любовь сыщет слова, коими может созидать ближнего. Она представит способ и ум, и язык твой направит, и дело сие не требует красных речей, единого напоминания требует». Этим изречением святит. Тихона Задонского (II, 319)

подтверждаются наши слова о том преимуществе в деле пастырского усвоения, которое получают учителя, достигшие дара благодатной любви, но мы постараемся указать и некоторые прямые способы обучения духовному прозрению, которые доступны пастырям, еще только начинающим духовную жизнь. – Первым условием такого обучения является все-таки внутреннее делание – внимание себе, т. е. внимательная оценка своих движений и помыслов, постоянное прозрение в себе самом борьбы двух начал – доброго и злого, по большей части укрывающегося за добрыми же намерениями, но на самом деле наполняющего душу похотью или гордостью. Имея всегда перед очами совести своей собственный внутренний мир, пастырь церкви, по аналогии с ними быстро начинает осваиваться с борьбой, происходящей в душах ему вверенных. Более широкое проникновение в эту область дает ему исповедь, если он имеет возможность и желание совершать ее не торопясь. Тогда он будет раскрывать своими вопросами не отдельные падения своих духовных чад, но именно эту их внутреннюю борьбу, постепенное зарождение в них помыслов и страстей, свойства их жизненных интересов и стремлений, и конечно только таким образом получит возможность давать им по руководству Отцов полезные советы, на что он будет вовсе

–277–

не способен, если ограничится выслушиванием их грехопадений, как это к сожалению обыкновенно бывает. Неправда ли, что гораздо легче дать совет, добившись посредством вопросов, какова главная внутренняя страсть грешника, нежели узнав, сколько раз он поссорился, солгал, отказал в милости и пр.? После такого сухого перечисления едва ли какой духовник и решится дать совет, а если его попросят, то разве скажет что-нибудь наобум, приказав напр., читать ежедневно ту молитву, которая сейчас случайно пришла ему на память. Во всяком случае пастырь указанным способом исповеди приобретает познания в духовных болезнях человека. От него зависит большую часть своих бесед с прихожанами делать распространением беседы исповедальной. Наши русские христиане, если только надеются встретить в пастыре

духовного врача и советника, то с полной готовностью будут сами направлять все свои беседы с ними на предметы духовной жизни. Напротив того, они очень тяготеют теми священниками, которые по незнанию условий общественной жизни, стараются показаться перед мирянами знатоками светскости и торопятся засыпать их доказательствами своей разносторонности. Говорунов на светские темы светские люди встречают достаточно среди своих, а редко видимый ими священник гораздо более доставит им утешения, если представит себя своему прихожанину, как участливый руководитель его духовной жизни. Одним словом поприще для изучения последней всегда открыто русскому пастырю; было бы у него желание ее изучать.

Достигнув возможной для живущего среди мирской суеты пастыря нравственной чуткости, по которой он может определять по крайней мере основные черты характера каждого человека, священник лишь в том случае будет в состоянии пользоваться этим даром для спасения душ, если будем поставлять свою собственную душу и свою беседу в определенное отношение к разным сторонам в душе ближнего, т. е. вызывать к жизни его нового человека и побороть с ним ветхого. Представим себе столь обычный в русской жизни тип доброго, искреннего юноши с горячим сочувствием к добру, но бесхарактерного и страстного. Окружающая его жизнь, направляв-

–278–

мая лишь к исканию каждым выгоды и удовольствий, затягивает его в пучину страстей и беспечности; но вот он встречает пастыря, ясно прозревающего его немудреную психологию, со скорбью взирающего на его беспечную леность и падения и с сердечным сострадательным сочувствием желающего сохранить и возгреть едва уже мерцающий в нем огонек высших святых стремлений; для сей цели пастырь предлагает ему участие в приходской благотворительности, в школе и т. п. простом, смиренном, но святом деле. Юноша сразу откликается на призыв и дотоле меркнувшие, святые упования возвращаются к жизни и развитию. Вероятно однако, что эта прививка деятельного добра не избавит его сразу от

дальнейших падений, но внутренняя борьба обострится, а священник будет с того времени ему представляться, как ангел хранитель, как всегдашняя нравственная опора и утешитель.

Когда подобное же отношение к пастырю усвоят все сыны его прихода, так что он будет на самом деле, а не по названию только, представлять собою воинствующую церковь, то задача истинно пастырского применения исполнена. Нелегкая эта задача, но нам приходилось видеть ее осуществление и законоучителями и духовниками заведений благотворительных, и приходскими пастырями; все они не свободны от врагов и лжебратий, но и в жизненной общественной борьбе, и во внутренней личной борьбе каждого прихожанина эти пастыри занимали место как бы второй совести: к ним шли за советами, их слова ожидали в горе, на их слово опирались в борьбе.

Доселе мы говорили о людях, непредубежденных против религии и церкви, а много ведь предубежденных, у которых жизнь осложнена заблуждениями и вместо истинных христианских понятий их разумом владеет толстовщина, или позитивизм, или иное увлечение, а православия они даже и не знают и знать не хотят. Вот здесь-то и нужно пастырю вникать в эти лжеучения и смотреть, какие именно обольщения увлекли неразумное сердце христианина. Почти всегда подобное увлечение не было лишено какого-нибудь по крайней мере такого призрака добра, который, по мнению заблуждающегося, содер-

–279–

жится исключительно в принятом ими лжеучении; так многие современные наши толстовцы готовы думать, что их учитель впервые сказал о святости и высоте девства, что только с Некрасова появилась, у людей образованных любовь к простолюдинам, что Церковь учит ненависти ко всем народам кроме соотечественников и т. п. При внимательном взгляде на вещи, можно заметить, что в России самое-то принятое лжеучение выросло и составило себе известную силу всегда на подобном же недоразумении и так сказать монополизируя себе какое-нибудь доброе начало, тем привлекает к себе не утвержденные в христианском разумении сердца. Только

самозванцы могли создавать в России народные восстания, так и восстания мысли созидались всегда у нас на обмане. Чтобы снова воротить заблудших к истине, нужно конечно показать им, что добро, искомое ими на стороне, гораздо обильнее, светлее и чище сияет в венце Церкви, нужно с полной научной и задушевною убедительностью применить к заблуждающимся краткое творение Св. Тихона: «Христос грешную душу к Себе призывает». В этом творении Святителя Господь представлен упрекающим человека за то, что он забыл, оставил Его и возлюбил мир, – и объясняющим падшему, что у Него только имеются в полноте и совершенной красоте те сокровища, за тщетным разысканием которых человек бросился в житейское море: искал ли он богатства, красоты, славы – все это во Христе только обретается и притом очищенное от греха и соединенных с ним внутренних мучений. – Задача современных просвещенных пастырей миссионеров, а особенно писателей, нарочито занимающихся апологетикой и духовной публицистикой, заключается именно в том, чтобы, не ограничиваясь внутренней критикой лжеучения или раскрытием содержащихся в нем противоречий и ошибок, указать и тот положительный магнит, который привлекает к нему добрые, но нерассудительные сердца и затем раскрыть эту привлекательную идею в том лучшем совершеннейшем виде, который она приобретает в учении христианском, напр., сравнить сухую любовь толстовщины, выражающуюся в вещественной и трудовой помощи ближнему с любовью

–280–

христианской, не устранившейся и от подобных же обнаружений, но имеющей высшею целью общее духовное совершенство (– «да вси едино будут» в Боге. Ин.17) и выражающуюся не в деятельности только, но в живом нежном чувстве ко всем без изъятия людям. Такой полемист будет достойным учеником божественного Павла, проповедовавшего Афинянам того самого Неведомого Бога, Которому они не зная поклонялись, но в совершеннейшем христианском представлении. Вы спросите, как же сумеет пастырь церкви уловить привлекательную силу лжеучений, когда обольщенное

этим последним от него удаляются? Ему здесь поможет то самое, что помогло и Апостолу Павлу приблизить истинное учение о Боге к потемненному сознанию Афинян – народная словесность, народное творчество, назвавшее еще тогда людей родом Божиим (Деян.17:28). Такое же значение имеет и русская изящная словесность для светского общества и юношества: в настоящем положении их она заменяет им и мораль, и философию. Изучая литературу нашу, пастырь будет как бы введен в самую сердцевину русской общественной и нравственной жизни: он по ней увидит, какими именно нравственными побуждениями русские люди вовлекаются в те или другие направления мысли и жизни; поняв же это, он при ясности и широте собственного христианского мировоззрения, уже без труда может показывать его нравственное превосходство перед всеми заблуждениями и таким образом явиться для заблудших прежде всего занимательным, далее близким, наконец полезным, утешительным и просветительным собеседником. Тут то он и будет для подзаконных как подзаконный и для неподзаконных – неподзаконным, подобно Верховному Апостолу.

Обращенные им к истине слушатели и собеседники будут обращены не случайно, не через вторичное недоразумение, как у католиков с их угождением вкусам, но именно через утоление их духовной жажды, о которой сказал Господь применительно к Своему учению: *«кто жаждет, иди ко Мне и пей. Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой»* (Ин.7:37–38).

Старые люди говорили мне, что знаток святоотеческой литературы А. С. Хомяков, когда его знакомцы, увлекавшиеся разными последними словами западной гуманности, приносили ему иностранные книги с высокими идеями, всегда умел находить у Отцов Церкви те же мысли, но в еще более Светлом раскрытии, и победоносно противопоставлял их своим собеседникам. Вот истинное применение христианства, вот какого глубокого разума веры и сочувственно-сострадательного понимания мысли и жизни должны достигнуть пастыри православной Церкви, чтобы служить к осуществлению

ее целей на земле и осуждая католиков в применениях неискренних и лживых, самим не остаться осужденным за безучастие к духовным нуждам паствы.

Архимандрит Антоний

Лебедев А.П. Неожиданный спор между немецкими учеными о составе евхаристических даров древнейшей церкви // Богословский вестник 1894. Т. 1. № 2. С. 282–305 (2-я пагин.).

–282–

Запевалою или застрельщиком во всех научно-богословских спорах в немецком протестантском мире нашего времени является одно и то же лицо – известный берлинский профессор Адольф Гарнак. Неудивительно, поэтому, если вышеуказанный спор о составных элементах Евхаристии древнейших времен церкви вызван и возбужден тем же Гарнаком. Спор этот, по-видимому, закончился и представляет собой явление, отошедшее в область истории. Под именем спора в настоящем случае не нужно однако же разуместь какое-либо – общественное движение, в котором нередко участвуют люди разнородных профессий и неодинаковых интересов. Спор, который мы имеем в виду обозревать, есть спор чисто ученый, плод кабинетной мысли, до которого мало дела так называемой большой публике. Это не то что спор о символе Апостольском, который не прекратился еще в настоящую минуту³¹⁰. Рассмотрим ту область немецкой литературы (она не обширна), по которой легко судить о смысле и значении указанного кабинетного спора среди немецких ученых.

1) Harnack A. Brod und Wasser – die eucharistischen Elemente bei Iustin (Хлеб и вода – евхаристические элементы, по св. Иустину). Напечатано в Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur von Gebhardt und Harnack. Band VII, Heft 2. Leipz., 1891.

–283–

Уже само заглавие этого произведения Гарнака сразу же дает понимать о какой, будто бы ученой, новинке он хочет поведать читателю, а вместе с тем это же само заглавие безмерно изумляет последнего. Как-то совсем не верится, чтобы серьезно можно было рассуждать на такую парадоксальную тему. Но поди же: Гарнак не только серьезно

рассуждает на эту тему, но и пишет, по-видимому, с полным убеждением. Посмотрим, что такое он пишет.

Обыкновение пользоваться при совершении св. Евхаристии *только* хлебом и *водою*, говорит Гарнак, в древнейшие времена христианства было широко распространено, и даже в пятом веке встречаем борьбу с ним; да и еще позднее обыкновение это не прекращалось совсем – в аскетических монашеских кружках. Вот полный обзор тех лиц или обществ, в среде которых, по достоверным известиям, употреблялись в Евхаристии хлеб и вода: гностические Иудео-христиане, апологет Татиан, энкратиты, маркиониты, апостолики (сектанты, о которых говорит св. Епифаний). На это же обыкновение указывают многие апокрифические «Истории Апостолов». Этого же обыкновения, кажется, держались, манихеи. Важнее этого последнего указания то, что Филастрий (латинский писатель IV в.) отмечает особую секту «аквариев»; заметку Филастрия воспроизводит потом Августин.

Уже то простое наблюдение, что обычай встречался не только между гностиками, но и в таких разнообразных обществах, как евиониты и энкратиты, свидетельствует, что сам обычай очень древен и не оставался вовсе чужд и католической церкви. С первого взгляда кажется, что корень явления нужно искать единственно в аскетических тенденциях, но это одно не объясняет всего дела. Изменению того вида Евхаристии, в каком она совершена и учреждена Христом, могло очень содействовать то обстоятельство, что ап. Павел в своих Посланиях никогда прямо не говорил о вине, как элементе Евхаристии, даже в тех случаях, где он сообщает сведения об учреждении таинства. У Павла говорится лишь вообще о чаше, которая у него именуется «чашей благословения», «чашей Господней». Да и в синоптических

–284–

Евангелиях, когда воспроизводятся слова установления таинства, прямо вино не упоминается. Только в заключительных словах (Nachwort) Христа (Мф.26:29; Ср. Мк.14:15 и Лк.22:18) вино – и притом ясно – указывается: «отныне не буду пить от сего плода лозного». Из выше цитированных мест уже

открывается, что энкратиты могли пользоваться свидетельствами св. Писания в их интересах. В свою пользу они несомненно ссылались на Притч.9:17: «воды краденые сладки и утаенный хлеб приятен»; и на Ам.2:12: «а вы назареев поили вином и пророкам приказывали, говоря: не пророчествуйте»; они вообще заповеди назарейства прилагали к христианам. Христианские пророки (о коих известно из истории монтанизма) могли оправдывать свое отступление от примера Христа тем же, чем они оправдывали себя в воздержании от брака: Христос еще «позволил» нечто, что однако же теперь при конце мира, на основании законоположения Параклита, не должно иметь места. Во всяком случае вопрос о воде и вине или об «одной воде» – во второй половине II века возбуждал споры.

Решительнейшее доказательство того, что в католической церкви при совершении Евхаристии употреблялись хлеб и вода, находим в мученических актах Пиония (III в.). В мученических актах Пионий много раз называет себя католическим христианином, и однако же о нем и его сотоварищах здесь сказано: «совершив молитву, они приняли св. хлеб и воду». Таким образом, в «Актах» Пиония находим древнее или почти древнее свидетельство, что в Азии Евхаристия совершалась на хлебе и воде. Письмо 63 Киприана написано к одному из подчиненных ему епископов – Цецилию. Можно полагать, что этот Цецилий пользовался большим уважением; тем важнее – указанное письмо. Из этого письма видно, что тогда в Северной Африке много было епископов, которые совершали Евхаристию на хлебе и воде. Эти епископы для оправдания своей практики, как видно из письма, ссылались 1) на доказательства *из св. Писания*, 2) на *Предание*. Принадлежал ли сам Цецилий к подобным епископам – нельзя сказать наверное; но однако же можно утверждать, что Киприан только из вежливости остав-

–285–

ляет этот вопрос в темноте. Письмо Киприана написано в форме мягкой и осторожной, но тем не менее оно отличается твердостью и определенностью и во всех отношениях принадлежит к самым лучшим письмам епископа карфагенского. Ложная практика, которой держались

обличаемые им епископы, не осуждается им, как еретическая; он говорит, что они действуют по простоте и неведению и что Бог простит им за их простоту. Из слов Киприана: «мы будем писать об этом прочим нашим сотоварищам, чтобы везде соблюдалось предание Господне, и чтобы нигде не было отступления от того, чему учил словом и примером Христос» – видно, что здесь дело идет о неправильном обыкновении, распространившемся во всем его церковном округе. Победоносные и сомнительные (?) аргументы Киприана, которыми он опровергает заблуждение, перебирать нет необходимости. Важнее знать, на чем опирались в своей практике враги церковного обыкновения. Что касается доказательств *из Св. Писания*, то эти враги опирались на все те места Ветхого Завета, где обещается вода, которую будут потом *пить* и которую, поэтому будто бы нельзя относить к таинству крещения. Они ссылались на Ис.43:18–21: «Я в пустыне дам воду, чтобы поить избранный народ мой»; Ис.48:21: «не жаждут они в пустынях, через которые Он ведет их. Он источает им воду из камня; рассекает скалу и льются воды (и пьет народ Мой)»; далее они указывали на евангельские изречения: Ин.7:37–39: «если кто жаждет, да приидет и пьет; Мф.5:6: «блаженни алчущие и жаждущие правды» и проч. Все вышеприведенные изречения Киприан в полемике с указанными заблуждающимися относит ко крещению. Особенное значение заблуждающиеся придавали словам из Исаии (Ис.33:16): «хлеб будет дан ему и вода у него не иссякнет» (*ῥῶμα πνέον* – aqua fidelis). Это изречение несомненно было своего рода *locus classicus* для аквариев, когда они старались оправдать свою практику. Киприан не совсем прав, когда в опровержение этого доказательства аквариев, отрицает его отношение к делу и истолковывает его в смысле пророческого указания на таинство крещения. По-видимому, акварию в свою пользу

–286–

ссылались и на евангельский рассказ о браке в Кане. Что касается *Предания*, на которое тоже опирались заблуждающиеся, то в этом отношении, судя по тому же письму Киприана, можно указать на следующее: эти лица ссылались,

как на образец, на прежних епископов, по всей вероятности на прежних карфагенских епископов. Киприан пишет: «если кто из предшественников наших не соблюдал и не держался того, что сохранять заповедал нам Господь и своим примером и своим учением, то Господь» и пр. И еще: «Итак, возлюбленный брат, ни в каком случае не должно следовать обычаю некоторых – приносить воду в чаше Господней, хотя бы прежде нас и были люди, считавшие это законным. Их надобно спросить: кому они следовали? Если же должно слушать одного только Христа, то нам надлежит обращать внимание не на то, что вздумалось кому-либо делать прежде нас, а на то, что совершил Христос. Должно следовать не обычаю человеческого, а истине». Нет никакого сомнения, что в Североафриканской церкви приверженцы совершения Евхаристии на воде опирались на древние и значительные авторитеты в доказательство своей правоты. Так шли дела в Североафриканской церкви. Практика Североафриканской и Азийской церквей указывает, что они имели за себя древность: указанный ритуал не встречался бы в III веке, если бы за ним не стояло древнейшего предания.

Извинившись за слишком длинное введение, причем Гарнак выражает справедливое сомнение в том, что он рассеял все недоумение читателя, он обращается к вопросу, указанному в самом заголовке его произведение и говорит: как смотрит на это Иустин? Не обозначает ли он при своем описании литургического акта хлеб и воду, как исключительные евхаристические элементы? Я не припомню, заявляет немецкий ученый, чтобы кто-нибудь в древнейшее или новейшее время предлагал себе подобный вопрос. С первого взгляда представляется, что знаменитая глава (какая именно: 65 или 67?) в Апологии Иустина ясно именуется хлеб и вино, как евхаристические элементы. Но я надеюсь доказать – замечает Гарнак – что есть все основания подымать вышеуказанный вопрос и я

–287–

думаю, что с большею вероятностью можно добиться правильного его разрешения. – Несомненно, что по отношению к учению об Евхаристии и по отношению к разъяснению

евхаристической практики древнейшего времени церкви, 65–67 главы Апологии Иустиновой имеют великое значение. Но мы поставляем себе задачей, прежде чем войти в рассмотрение этого важнейшего места у Иустина, подвергнуть исследованию все другие свидетельства Иустина об Евхаристии, находящиеся в его творениях. Таких свидетельств прямого или косвенного значения – девять: семь в его «разговоре с Трифоном» и два в Апологии. Здесь Гарнак считает уместным сделать замечание, что по его наблюдению и других ученых дошедший до нас текст творений Иустина заключает в себе интерполяции, между которыми встречаются и интерполяции тенденциозного характера. После этого Гарнак переходит к исследованию указанных им семи свидетельств из «Разговора» и двух из «Апологии».

В 41 главе «Разговора» говорится о «приношении пшеничной муки», что служит «прообразом хлеба евхаристического»; но о вине или воде при этом совсем не упоминается. В той же главе несколько ниже приводятся изречения, имеющие отношение к словам прор. Малахии (Мал.1:10) и дал. о жертве, именно говорится: «жертва хлеба евхаристии и также чаши евхаристии»; но о содержимом чаши ничего не говорится. В 117 главе того же «Разговора» (третье место из этого сочинения) есть речь о «сухой и жидкой пищи» христиан, при принятии которой эти последние воспоминают о страданиях Христа. Но вода ли – вино ли употреблялось христианами в качестве «жидкой» пищи – об этом нет ни слова. Дело становится яснее, когда начинаем читать 70 гл. «Разговора» (четвертое место). Здесь цитируются следующие слова из Исаии: «хлеб будет дан ему и вода его верная» (в русском, как мы видели выше, вместо последних двух слов читается: «у него не иссякнет». Ис.33:16). Мы знаем, что эти слова приводятся и у Киприана. Сам Киприан относит указанные слова Исаии к таинству крещения, но мы можем утверждать, что акварию, против которых пишет архипастырь карфагенский,

–288–

пользовались этими самыми словами, как аргументом в свою пользу, усматривая здесь прямое предуказание Евхаристии. В таком же роде понимает их и Иустин. Следовательно, по его воззрению, «вода» в этом месте Исаии служит пророческим указанием на Евхаристию, причем писатель не считает нужным входить в подробности, как совершенно лишние!

Три остальные (из семи) места из «Разговора» (гл. 52–54. 63. 69) и два из Апологии (гл. 32. 54) Гарнак объясняет вместе, а не в отдельности. Все они возвращаются около преобразовательного смысла следующего места из книги Бытия (Быт.49:11): «Он (слова Иакова в благословении им Иуды) привязывает к виноградной лозе осленка своего и к лозе лучшего винограда сына ослицы своей. Моет в вине одежду свою и в крови гроздов одеяние свое». Стих этот – продолжаем рассуждение Гарнака – потому важен, что в позднейшее время отцы церкви относили его единогласно к Тайной вечери. В самом деле, отношение это так близко, что было бы непонятно, если бы кто-нибудь в древности упустил из внимания указанное соотношение. Посмотрим же как было понято это место Иустином? Под «осленком и сыном ослицы», он понимает в преобразовательном смысле того осла и «жеребя», которые имели место при торжественном входе Господа в Иерусалим; а под «одеждами, омытыми в вине и в крови гроздов» в том же смысле находит указание на крестные страдания Христа. Что же касается отношения разбираемого места к евхаристическому вину, то об этом Иустин молчит. Это отсутствие указаний Иустина при таких удобных случаях – на евхаристическое вино было настолько поразительно, что кто-то из позднейших переписчиков рассматриваемых мест из Иустина, решился пополнить пробел, прибегнув к интерполяции: именно в 54 гл. Апологии и 69 гл. «Разговора» Иустин речь ведет о том, что демоны, желая повредить откровенной истине, о которой они имели сведения, передавали ее язычникам, но в извращенном виде. Так, зная о пророчестве, заключающемся в вышеприведенном стихе книги Бытия, демоны научили язычников совершать ми-

стории Диониса, в которых дано было место и ослу. Для обозначения осла в греческом тексте Иустина, употреблено то самое слово, какое было нужно: ὄνος. Но позднейшему переписчику казалось неприятным, что в тексте Иустина нет упоминания об евхаристическом вине, а потому там, где у Иустина стояло: ὄνον, он поставил вместо этого слова: οἶνον – «вино». Смысл и при такой замене в тексте сохранился. Так поступил интерполятор два раза. К такому изменению текста интерполятор пришел вследствие таких соображений: Иустину пришлось два раза проводить параллель (в вышеуказанных местах) между Христом (?) и Дионисом. В обоих случаях Иустин говорит о Дионисе (Вакхе), что он был «изобретателем» винограда (т. е. виноградного вина) и что в его мистериях играл роль и осел. В параллель этому о Христе же у него говорится только то, что Он совершил вход на осле, который будто бы перед этим был найден привязанным к винограднику; *о том же, что Христос при совершении Тайной вечери приобщил учеников вином – здесь и мысли нет.* В истории последних дней жизни Христа встречаемся с ослом; в мистериях Диониса тоже встречается осел! Затем, как было бы естественно, упоминая о винограде, упомянуть кстати и о виноградном вине в Евхаристии! И однако же Иустин молчит. Только впоследствии, в другие века, интерполятор восполнил этот пробел. Очевидно, замена в двух случаях слова: ὄνος словом: οἶνον – намеренная.

Из вышеприведенных рассуждений касательно свидетельств Иустина, Гарнак делает следующие выводы: 1) Иустин нигде в вышеприведенных случаях не упоминает о вине евхаристическом. 2) В 70 гл. «Разговора» хотя он и упоминает о жидком элементе Евхаристии, но говорит он здесь о воде, потому что по его замечанию «вода верная», о которой возвещается у пророка Исаии указывает на евхаристическую чашу. 3) В тех случаях, где истолковываются Иустином известные слова благословения Иуды Иаковом (и где упоминается о винограднике и вине), совсем нет речи об

Евхаристии, а ведется она о других предметах. 4) В тексте Иустина

–290–

произвольно вставлено впоследствии два раза слово: *οἶνος* вместо *ὄνος*, сделана фальсификация и таким образом создана параллель между Евхаристией и мистериями Диониса.

После этого Гарнак переходит к рассмотрению важнейшего свидетельства Иустина, находящегося в 65–67 главах его Апологии. Здесь встречается – замечает Гарнак – пять мест, имеющих отношение к элементам Евхаристии. Из этих пяти мест два в исследуемом вопросе значения не имеют. Именно в гл. 66 говорится: «не так, как обыкновенный хлеб и обыкновенное питье, принимаем мы это»; и еще в той же главе: «и взял Он (Христос) также чашу». Оба эти места не имеют значения в вопросе, потому что здесь ничего не говорится о том, что содержала чаша или в чем состояло питье. Три остальные места читаются в разбираемом отделе Апологии так: «после приносится предстоятелю братий хлеб и *чаша воды и смешения*» (*κράματος*); потом: «называемые у нас диаконами дают каждому из присутствующих принимать от евхаристического хлеба, вина (*οἶνον*) и воды»; и наконец: хлеб приносится *и вино, и вода*». (Первые два места читаются в 65 гл., а третье в 67). В этих трех местах заключается решение всего вопроса. С первого взгляда кажется, что эти места исключают всякое сомнение; но однако же нужно принять во внимание следующие соображения: В первом месте говорится: «чаша воды и смешения» – *κράματος*. Странный оборот речи! *Κράμα* значит вино смешанное с водой! Поэтому, как нелепо звучит выражение: «чаша с водой и с вином, которое смешано с водой»! Можно утверждать, что выражения: «*κράματος*» – «смешения» в первоначальном тексте Иустина не существовало, и что оно внесено сюда впоследствии, чтобы поправить неприятное выражение: «воды». Такое предположение очень вероятно, как скоро мы уже знаем, что в тексте Иустина сделана дважды поправка слова: *ὄνον* на слово: *οἶνον*. И действительно, известна одна рукопись Иустиновой Апологии, где разбираемого слова не находится и где просто

читается: «чаша воды» – и только. После этого едва ли встретится препятствие утверждать, что и в двух

–291–

остальных местах 65–67 гл. Апологии слово: *οἶνος* есть позднейшая вставка. Вместо слов: «хлеб, и вино, и вода» в обоих случаях читалось просто: «хлеб и вода». Если же какой-нибудь скептик и после этого станет сомневаться, то пусть таковой наконец обратит внимание на следующее: в 66 гл. Апологии Иустин очень внушительно воспроизводит Христовы слова установления таинства (без упоминания однако же о «плоде лозном»), приводит изречение Христа: «сие есть кровь моя», добавляет: «и подал им одним» (ученикам); и вслед за этим Иустин пишет: «тоже самые злые демоны из подражания научили делать и в мистериях Митры, ибо при посвящении в мистерии, – как вы знаете или можете узнать – предлагается там хлеб и чаша с водою». Обратите внимание: *хлеб и чаша с водою*. – Надеюсь, замечает Гарнак, что я сдержал свое слово, давая обещание отыскать разрешение вопроса о составе евхаристических даров, по свидетельствам Иустина. Иустин описал христианское богослужение, в котором при совершении Евхаристии употреблялись хлеб и вода, а не хлеб, вода и вино. Его ученик Татиан (акварий) ничего нового не вводил.

Выше мы замечали – продолжает речь Гарнак – что с первого взгляда представляется, как будто бы аскетические воззрения служили основанием к замене вина водою в Евхаристии; но такое объяснение нельзя признать вполне удовлетворительным, как скоро примем во внимание, что рассматриваемая практика имела широкое распространение, – чуть ли даже она не была правилом в церкви. Поэтому, появление ее нельзя уже объяснять одними аскетическими тенденциями. Большое значение в этом случае имела, как мы думаем, традиция. Чтобы глубже определить причины, вызвавшие разбираемую практику, мы соберем воедино весь материал исторический, сюда относящийся. Затем читатель находит у Гарнака 4-ре § под литерами: А, В, С, D. В первом § собраны свидетельства древности, говорящие о вине, или воде и вине в Евхаристии, во втором – говорящие просто о чаше или

питии, в третьем – о воде, в четвертом – лишь о преломлении хлеба с умолчанием о чаше. Все эти свидетельства заимствованы из новозаветных Писа-

–292–

ний и церковных авторов до конца III века. Разумеется, в вопросе имеют главное значение свидетельства третьего и четвертого параграфов. Этих свидетельств мы выписывать впрочем не станем. А сообщим лишь те результаты, к каким приходит Гарнак на основании всех собранных им свидетельств, указанных нами выше. Чему научает этот обзор свидетельств, спрашивает этот ученый. Я думаю – отвечает он же, что обзор довольно ясно говорит. Учреждение Господом Евхаристии первоначально понималось так, что оно не связывалось обязательно только с хлебом и вином, а вообще с пищей и питием (!!), т.е. с обыкновенной трапезой. Очень простая трапеза состоит из хлеба и воды. Многие бедные имеют только хлеб и воду; но и это все же трапеза, а потому она может быть (!) и Евхаристией. Самый неизбежный элемент трапезы – хлеб; содержимое же в чаше может видоизменяться, Поэтому-то в свидетельствах об Евхаристии чаще всего встречаем указание на хлеб. Питие только сопровождает вкушение хлеба: питие само не есть пища, а только добавок к ней. Что выбирается для питания – это дело второстепенное. Следовательно элементами Евхаристии служат *хлеб и чаша* (но не необходимо чаша вина) !!). Что и в древнейшие времена христианства рассуждали совершенно так же, в этом вполне убеждаемся на основании свидетельств ап. Павла. Павел в самом важном месте своих писаний говорит лишь о хлебе и чаше (1Кор.10:16; 1Кор.11:23–28). Он предположительно говорит, что вино употреблялось при совершении агапы в Коринфе (1Кор.11:21); но с другой стороны, он сравнивает питие (?) с питием воды Израильян в пустыне (1Кор.10:3) и совершенно решительно говорит: «лучше не есть мяса, не пить вина» (Рим.14:21). Недостойная уловка утверждать, что будто при этом исключается евхаристическое вино. Если Павел восхваляет воздержность от вина, то этим он рекомендует воздержность от него и в Евхаристии. Следовательно, он признавал, что хлеб и чаша воды

достаточны для Евхаристии. Мы не должны поэтому удивляться, что позднее в самом Риме (по свидетельству Иустина) Евхаристия совершалась на хлебе и воде. Па-

–293–

вел впрочем предоставил свободу в данном случае. Древнейшая церковь не была подзаконною. Такое же свидетельство дают четыре евангелиста (!!).

Гарнак для полноты своего очерка входит в краткое рассуждение и о том, почему распространенный, по его суждению, обычай совершать Евхаристию на воде – начал падать и уступать место теперешнему обычаю. Вот его мысли по этому поводу: около 150 года церковь ведет сильную борьбу с гностицизмом, особенно с дуалистическо-аскетическою его формою; в тоже время заканчивается образование канона Новозаветного, причем писание апостольские стали считать священными и по их букве – все это располагало церковь в скором времени урегулировать тот вид евхаристических даров, который известен в наше время.

Таково содержание обозренного нами трактата Гарнака об Евхаристии.

2) Zahn. Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche (Хлеб и вино в Евхаристии древней церкви). Erlang, und Leipz., 1892.

В известном памятнике древности – Климентины выражается правило, что в явлениях человеческого мира сначала начинает господствовать зло, а потом добро неизменно сменяет и преодолевает его. Прилагая это правило к историческим явлениям христианского времени, Климентины повествуют о том, как сеял семена ереси и заблуждения Симон волхв, и как по следам его всюду шествовал истинный апостол – Петр и искореняя посеянное Симоном, насаждал пшеницу чистого христианского учения. Нечто подобное видим на примере Гарнака и Т. Цана. Гарнак, как мы сказали выше, служит запевалой в теперешних богословских спорах в Германии. Но лишь только Гарнак выступит в свет с каким-нибудь парадоксальным богословским мнением, как Цан, вслед затем непременно выпускает книгу или пишет журнальную статью в опровержение новшества Гарнакова и для

утверждения так называемых ортодоксальных протестантских убеждений. Неизменность такого чередования явлений невольно напоминает древнее сказание о Симоне и Петре. В вопросе об Евхаристии

–294–

древнего времени Цан остался верен себе и своей миссии – идти по следам Гарнака и искоренять посеваемое этим последним. Вышепоименованное сочинение Цана написано прямо против Гарнака.

Свою брошюру Цан начинает жалобой на то, как сильно изменился характер богословских немецких работ настоящего времени по сравнению с недавним прошедшим. В середине текущего века в Германии писали обширные труды по истории учения о Лице Христа, о Троице, учения о искуплении, о Евхаристии. Теперь же, в последние десятилетия, историческое исследование мало имеет дела с мыслями, какие выражали отцы и учителя церкви, а больше занимается самыми предметами, материал для которых можно находить в писаниях указанных лиц: пишут – историю символа, историю церковного управления, христианских нравов и др. К таким писателям Цан причисляет и Гарнака.

Цан начинает разбор Гарнака прямо с его суждений о свидетельствах Иустина касательно Евхаристии. Гарнак придает большое значение тому, что в словах Иустина по поводу известного благословение Иуды Иаковом совсем нет указаний на евхаристическое вино. Цан же находит, что в этом нет ничего удивительного. Иустин здесь совсем не говорит об Евхаристии, а не говорит потому, что и не думал говорить об этом предмете. И это не удивительно, потому что многие церковные писатели того времени, имея дело с тем же текстом из книги Бытия поступают так же, как и Иустин. Ириней лионский цитирует этот самый текст (Быт.49:11), не вдаваясь ни в какие подробности; Климент александрийский выражение: «виноград» в этом же тексте истолковывает в применении к Логосу, Христу, а плод винограда – вино – в применении к крови Христовой. Об Евхаристии же этот писатель ничего не говорит при этом случае. Ипполит римский дает довольно подробное объяснение

благословения Иуды Иаковом, не касаясь ни одним словом Евхаристии. Ориген, объясняя это же благословение, держится тех пределов, которых держался Иустин. Значит, нельзя выводить никаких заключений из того, что Иустин молчит об евхаристическом вине, при истол-

–295–

ковании благословения Иуды. – Что касается двукратной «замены» в некоторых рукописях слова: ὄνον выражением: οἶνον, то Цан вполне согласен с тем, что эта замена не основательна. Другие критики Гарнака идут этим же путем³¹¹. Происхождение рассматриваемой интерполяции, по Цану, отнюдь не следует объяснять тенденциозными целями, как думает Гарнак. Дело было гораздо проще. Гарнак между прочим пишет: «известно, что осел считался священным в культе Диониса» (Вакха). Но это известно берлинскому профессору, и могло быть неизвестно какому-нибудь монаху 5–8 века, читавшему и переписывавшему Иустина. Ему напротив очень хорошо было известно, что Дионис бог вина; если бы даже он этого и не знал, то мог узнать из слов самого же Иустина, находящихся в этом же месте, но несколько выше. А зная это, переписчик очень легко мог сделать бестенденциозную поправку, заменив непонятного для него «осла» почти неизбежным выражением «вино», тем более, что греческое начертание того и другого названия почти одинаково. Называть такого невинного справщика фальсификатором – просто значит клеветать на него.

Затем Цан переходит к разбору мудрований Гарнака по поводу знаменитых 65–67 глав Апологии, где изображается древнейший вид совершение литургии. Между тем как в «Разговоре» Иустин всегда говорит только неопределенно о хлебе и чаше, и один раз о «сухой и жидкой пище», в Апологии в указанном месте, он трижды говорит о содержимом чаши. Здесь больше всего вводит в соблазн Гарнака выражение Иустина: «хлеб и чаша воды и смешения». Но соблазниться тут не чем. Правда, это выражение не стройно, но оно не невозможно. Оно могло быть подлинным выражением самого Иустина (а не вставкой). *Κράμα* (смешение), по

этимологическому значению может означать «примешение, прибавку вина». А в таком случае вся фраза получает правильный

–296–

смысл. Если что особенно бросается в глаза при чтении 65–67 гл. Апологии, то это следующее: здесь в трех случаях выразительно упоминается вода, как элемент Евхаристии, а при одном случае вода упомянута наперед вина, причем вино является как бы добавкой к воде. Это несомненно бросается в глаза, но находит достаточное для себя объяснение. Во-первых, известно, что вообще во времена древней церкви при совершении Евхаристии употреблялось вино, сильно разбавленное водою (в древности никогда вино и вода не смешивались в равных долях, а обыкновенно вода относилась к вину, как 3:1 или 2:1 и в крайнем случае 3:2). Во-вторых, как известно, во времена гонений, на христиан сыпались разного рода клеветы, между прочим о них говорилось, что будто на своих братских трапезах (и при Евхаристии) они упивались и позволяли себе постыдные действия. Поэтому, апологету, в интересах защиты христиан, приходилось очень осторожно говорить о вине. Он так и поступает: говорит о хлебе и чаше воды с некоторою примесью вина – и только.

Цан для опровержения неправильных воззрений Гарнака на свидетельства Иустина, указывает на следующие обстоятельства: Климент Александрийский, учителя коего были современниками Иустина, и Ириней, имевший уже не детский возраст, когда Иустин писал свои сочинения, прямо считали совершение Евхаристии на воде – ересью, а не «правилом церкви», как должны бы они думать, согласно предположениям Гарнака. Указывает Цан вот еще на что: в древности при устройении агапы употреблялось вино, а так как Евхаристия соединялась с агапою, то устранение вина при совершении первой немислимо.

Особенно подробно занимается критик Гарнака разбором свидетельств ап. Павла, которыми так злоупотребляет берлинский профессор. По словам Гарнака, Павел чуть ли не считал воду таким элементом, который мог заступать место

вина в Евхаристии. Для доказательства этого положения Гарнак ссылается на то, что при одном случае апостол «сравнивает питание (при Евхаристии) с питием воды Израильтянами в пустыне». Цан опровергает Гарнака в этом случае тем, что сводит

–297–

мысль его к абсурду. Известно, что Павел говорит: «все (вы, христиане) крестились в Моисея во облаке и в море» (1Кор.10:2), сравнивая переход через Чермное море с христианским крещением. Между тем несомненно, что Израильтяне переходили море сухими ногами и столб облачный тоже не орошал их. По методу же Гарнака из указанного сопоставления следовало бы делать заключение, что апостол равнодушно стал бы смотреть и даже счел бы делом позволительным, если бы крещающий привел крещаемого к воде, поставил бы его подле нее, а потом объявил бы, что этот последний омылся от грехов и возродился банею пакибытия. К сравнениям нужно относиться благоразумно – хочет сказать Цан в назидание Гарнака. Этот же критик разбирает выводы, сделанные берлинским профессором из слов Павла: «хорошо не есть мяса, не пить вина». Апостол в этом случае, как справедливо рассуждает Цан, говорит не о том, что никто из христиан не должен бы есть мясо и пить вино, а только о том, что если кого из слабых братьев соблазняет ядение мяса и питье вина, то лучше было бы ревностным христианам не делать этого, но исключительно для устранения соблазна. Речь идет у апостола о частной жизни христиан, при чем Евхаристия здесь совершенно исключается. Евхаристия есть общественное действие, совершаемое по прямой заповеди Христа; в указанном же случае (Рим.14:21) апостол говорит о действовании *отдельных* лиц и касается такого вопроса, относительно которого нет *заповеди* в учении Христа. – Гарнак много значения придает тому обстоятельству, что Павел (как и многие другие) говорил не о хлебе и вине, а о хлебе и чаше, так что будто бы выходит, что апостол не придает веса самому содержимому в чаше. Но ведь совершенно так же поступают и четыре евангелиста, описывающие совершение Тайной вечери и

установление Евхаристии на хлебе и вине. Здесь читается: Иисус взял хлеб, Иисус взял чашу. Спрашивается: да как же иначе могли выразиться повествователи? Хлеб так легко взять в руки, а вино взять в руки нельзя. Можно взять в руки только сосуд, в

–298–

котором налито вино. Что в чашу вливается вино, это знал всякий ребенок в Израиле; и не было надобности беспокоиться о том, что ученики Христовы или позднейшая церковь слова Господа о чаше отнесут к сосуду, а не к содержанию его. Ап. Павел, Иустин, Ириней, говоря о хлебе и чаше, вместо хлеба и вина – очевидно пользуются привычными оборотами, заимствованными из евангелий. – Напрасно также Гарнак придает преувеличенное значение тем свидетельствам древности, где говорится об одном евхаристическом хлебе, без упоминания вина и чаши. В этих случаях хлеб обозначает весь состав Евхаристических даров. Ведь, говорится же в других свидетельствах об одной лишь чаше, с умолчанием о хлебе? Будет ли кто отсюда делать заключение, что чаша – главное в Евхаристии, а хлеб нечто второстепенное и даже не нужное? Для того, чтобы не соблазняться упоминанием одного хлеба при обозначении Евхаристии, нужно знать, что у Евреев хлеб был символом всей вообще пищи, ядение хлеба у них значило – обед; о смысле еврейского слова хлеб достаточно можно ознакомиться по четвертому прошению молитвы Господней.

Если в церковных кругах встречалось совершение Евхаристии на воде, то это было проникновение сюда энкратических идей. Но во всяком случае этот обычай в кругах церковных встречался очень редко. Пример совершения Евхаристии в недрах церкви на воде Гарнак хочет видеть в мученике пресвитере Пионии (III в.). Но еще вопрос: когда о нем говорится, что он с молитвою принимал святой хлеб и воду, то нужно ли здесь разумеать Евхаристию? Пионий совершает это действие не в церкви, а в своем жилище – это раз. Далее: о какой молитве говорит источник? Об евхаристической ли? Нет, скорее об обыкновенной утренней молитве (дело было утром). Да и есть ли основание под хлебом разумеать хлеб Евхаристии?

Правда он именуется святым; но, во-первых, это могла быть частица Евхаристического хлеба, принесенная Пионием из церкви в дом (что случалось в древности); само собой понятно, что он принял ее утром с водой, а не вином, и само собой понятно, что

–299–

подобное действие не есть совершение Евхаристии. Во-вторых, и обыкновенный хлеб мог быть назван святым в отличие от идоложертвенных яств, о которых говорится выше и ниже в источнике. Может быть то был простой завтрак³¹². – Нужные для него доказательства Гарнак старается отыскать в известном 63 письме Киприана, где он усматривает следы распространенности в церкви обычая совершать Евхаристию на воде. Цан, опровергая Гарнака, указывает на то, что приверженцы сказанного обычая, судя по Киприану, были какие-то люди безымянные; изобретатели того же обычая в древности, как видно из того же Киприана, были то же какие-то анонимы; об основаниях практики мы в существе дела то же ничего не знаем. Все дело представляется довольно темным. Ясно одно: совершителями Евхаристии на воде были какие-то сектанты, пришедшие к указанному обычаю, вследствие отвращения к вину, вследствие чрезвычайного самоотречения.

Обращаемся к другому критику Гарнака.

3) Iülicher. Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche (к истории совершения Евхаристии в древнейшей церкви): Theologische Abhandlungen. Freiburg и. В. 1892.

Июлихер принадлежит к приверженцам и почитателям учено-теологической деятельности Гарнака, тем не менее это не мешает первому стать в ряд его оппонентов по вопросу о составе евхаристических даров древнего времени. В изложении критики Июлихера постараемся быть краткими, тем более, что во многих случаях он примыкает к возражениям, сделанным Цаном.

Автор заявляет, что к составлению своего трактата он вызван был появлением в свет «ученого, умного и подкупающего» трактата Гарнака по поводу древнейшей Евхаристии. Свои заметки автор начинает с критики суждений

Гарнака о свидетельствах Иустина. Берлинский профессор пишет: «если исключить спорные места в 65–67 главах Апологии, то открывается, что Иустин

–300–

нигде в своих творениях не говорит о вине евхаристическом». На это Иулихер отвечает: «но если мы и из сочинений Тертуллиана (более позднего писателя) возьмем отделы, равные по объему с теми, какие подвергнуты рассмотрению Гарнаком, то результат будет тот же» (т. е. отрицательный). Иустин – добавляет критик – имел в виду такую публику, которая (разумеются язычники) мало интересовалась содержимым в евхаристической чаше, как она не интересовалась и тем, из чего состоял и евхаристический хлеб. – Иустина Гарнак привлекает в качестве свидетеля в пользу своих предположений, имея в виду, конечно, главным образом Рим, где действовал апологет. Но мы, идя вслед за Гарнаком, должны бы были утверждать, что та же практика существовала и в Азии. В противном случае Поликарп Смирнский, посетивший папу Аникиту (во II в.) должен бы прийти в изумление от евхаристической практики в Риме. Но как известно, он с миром пришел в Рим и с миром оставил его. Уж не нужно ли предполагать того, что в то время и в самом деле представители церкви не интересовались вопросом: что заключает чаша – воду или вино? Но мы имеем двух важных свидетелей, которые прямо называют отступлением от правила – приношение Евхаристии на воде – говорим о Клименте и Иринее. И откуда Иринеи мог заимствовать такой взгляд на Евхаристию? Конечно из Азии, откуда он был родом и из Рима, с которым он был в сношениях.

Нельзя отрицать того, что встречались общины, которые совершали Евхаристию на хлебе и воде, но они руководились в этом случае и ипераскетическими и дуалистическими *своими* воззрениями. Думать же, как хочет того Гарнак, что будто подобные акварии опирались в своей практике на церковное предание – не возможно. Если энкратиты с своим известным обычаем совершать Евхаристию на воде, вынуждены были отделиться от кафолической церкви и образовать отдельную

секту, то ясно, что они не могли участвовать при совершении литургии, в том виде, как она происходила здесь – не тревожа своей совести, а с этим ясно и то, что предание церкви не давало основания для рассматриваемой практики энкрати-

–301–

тов. То обстоятельство, что акварию, судя по Гарнаку, очень энергически отыскивали основания для своей практики в словах св. Писания, указывает, что церковное предание было не в их пользу. Очевидно, что церковь в своей практике опиралась на древнее предание, а акварию, как нововводители должны были заново искать для себя подкрепление в Писании. Впрочем нужно сказать, что Гарнак иногда вкладывает в уста акварию такие свидетельства из Писания, какие к делу не относятся. Так, по его словам, акварию (Татиан) обращали в пользу своей евхаристической практики изречение Амоса: «вы назареев поили вином и пророкам приказывали: не пророчествуйте»; но в действительности акварию ссылались на это место из Амоса для защиты своего домашнего обыкновения не пить вина.

Июлихер не придает значения и тем соображениям Гарнака, какие он основывает на известном 63 письме Киприана. Он находит, что число тех африканских епископов, которых опровергает Киприан, как усвоивших себе практику акварию, крайне было ограничено: их было два – три. О всем этом деле мы конечно теперь ничего бы не знали, если бы случайно не сохранилось для нас 63 письма Киприана. Да и мало ли происходило странных вещей в разных отдаленных уголках вселенской церкви? Неужели «церковь» должна нести ответственность за все эти явления? Гарнак думает, что приверженцы противцерковной практики в Африке были людьми выдающимися, так как они очень заботливо исследовали Писание в своих интересах; но Июлихер считает это воззрение преувеличенным. Киприан не раз называет их простаками и невеждами. Нельзя быть уверенным и в том, что все те места Писания, какие могли быть обращены в пользу акварию и над которыми оперирует Киприан, в самом деле найдены и указаны африканскими акварию. Киприан и помимо своих акварию, из разных источников, мог знать те же

изречения и применить их к делу полемики. Напрасно Гарнак старается утверждать, что будто бы в Африке было много епископов, державшихся практики аквариев. Киприан не дает оснований для такого вывода. Правда экземпляры

–302–

своего полемического письма против аквариев он решился разослать к прочим африканским епископам; но это свидетельствует только о том, что явление было ново для Киприана и он хотел положить пределы для его распространения.

Глава 26 Евангелия от Матфея – говорил автор – ясно свидетельствует, что Тайная вечеря совершена на хлебе и вине; поэтому, никак нельзя допускать, чтобы церковь без какой-нибудь крайней необходимости отступила от прототипа Евхаристии. Если же в Африке некоторые православные общины вздумали совершать Евхаристию на воде, то единственно потому, как можно заключить из слов Киприана, что члены их считали неловким употреблять вино в раннее утро, когда совершалась литургия; и значит, если бы литургия совершалась вечером, как было в первом веке, то аквари – очень возможно – ничего не стали бы иметь против употребления вина.

4) Funk. Die Abendmahlselemente bei Iustin (Евхаристические элементы, по Иустину): Theolog. Quartalschrift, 1892, Heft 4.

Функ – католический профессор богословия. Статья его в указанном журнале направлена против Гарнака. Функ писал после Цана, а потому часто просто ссылается на этого последнего, не входя в подробности. Предметом его критики служат лишь соображения Гарнака, построенные им на основании свидетельств Иустина.

При изучении Иустина, я – говорит автор – пришел к противоположным выводам по сравнению с Гарнаком. Этот последний придает большое значение словам из Исаии (Ис.33:16), приводимым Иустином в «Разговоре»: «хлеб будет дан ему и вода его верная». Действительно, очень странно, что это место прилагается Иустином к Евхаристии и притом без всяких объяснений. Но впечатление это ослабляется, если

примем во внимание следующее: применяя указанное место к Евхаристии, Иустин говорит о хлебе евхаристическом, а о воде не упоминает, вместо которой он говорит вообще о чаше. Далее, нужно сказать, что Иустин в своих истолкованиях пророчеств не особенно определен и точен. Он довольствуется указанием немногих точек сопри-

—303—

косновения между ветхозаветным предсказанием и его исполнением в Новом завете. Поэтому апологет мог находить соотношение между вышеприведенными словами из Исаии и таинством Евхаристии, хотя в этом последнем употреблялась не одна вода, а еще и вино.

Гарнак много остроумия тратит, рассуждая по поводу Иустановых толкований известного текста, заключающего благословение и Иуды Иаковом: «он привязывает к виноградной лозе осленка своего и к лозе лучшего винограда сына ослицы своей. Моет в вине одежду свою и в крови гроздов одеяние свое». Иустин, как известно, первую половину этого стиха относит к торжественному входу Христа в Иерусалим на ослиати; а вторую – к Его страданиям. Рассматривая это истолкование, Гарнак удивляется, почему апологет не относит этого ветхозаветного пророчества к христианской Евхаристии, как делали другие толкователи этого места, и выводит отсюда заключение, что апологет мыслил Евхаристию без вина, иначе он-де воспользовался бы разбираемым местом, применив его к евхаристической жертве. Функ с своей стороны замечает, что толкование Иустина имеет свои несомненные достоинства, хотя о деталях его толкование каждый волен думать, как ему угодно. Но во всяком случае Иустин поступил правильно, не относя указанного места к Евхаристии. Его молчание в этом случае имеет все основания. В самом деле: в словах благословения Иуды нет упоминания о хлебе, умалчивается о воде – как же относить их к Евхаристии? Мало того: самое вино упоминается здесь не в прямом смысле, ибо во второй части одного и того же предложения заменяется словами: «кровь гроздов». Поэтому, несколько не удивительно, если Иустин – да и не один

он – не относит разбираемого текста к Евхаристии, в качестве пророчества.

Разбирая свидетельства Иустина в 65–67 гл. его Апологии – «этом драгоценном описании евхаристического богослужения», Гарнак обращает внимание на то, что здесь дважды поименовываются, кроме хлеба и воды, *οἶνος* (вино) и один раз *κράμα* (смешение); но так как выражение *κράμα* он считает позднейшей вставкой, то это дает ему основание предполагать, что и *οἶνος* в прочих

–304–

двух случаях тоже не более, как позднейшая вставка. Возникает вопрос: правда ли, что *κράμα* позднейшая вставка? То справедливо, что чтение *κράμα* подле слова *ῥῶρ* почти нескладно. Но что же из этого? Ведь остается непонятным, почему бы интерполятор выбрал это не совсем складное слово? Почему бы ему вместо этого слова не вписать ясное: *οἶνος* (вино), если он хотел внести в речь именно это понятие? Трудность остается неразрешимой³¹³.

Нужно утверждать, что выражение *κράμα* принадлежит самому Иустину. Правда, оно несколько нескладно, но никто и не станет требовать от этого апологета изящества языка: Иустин не претендует на это. Достаточно будет, если мы найдем это выражение лишь сносным, а таким признать его возможно; тем более, что Дюшень (Duchesne) в *Bulletin critique* (1891, p. 282) замечает, что в греческом народном языке близкое по созвучию слово: *κрасί* означает прямо вино. Иустин, очевидно, употребляет спорное слово в этом последнем значении.

Много и других замечаний делает Функ против Гарнака, но и приведенного достаточно, чтобы судить о силе полемики этого Гарнакова критика.

* * *

Цану, первому своему критику, Гарнак отвечал (*Theolog. Literaturzeitung*, 1892, № 15), а прочим – нет. Как понимать это не желание Гарнака отвечать и прочим критикам, исключая Цана? Думать ли, что он счел их замечания не стоящими внимания, или же он нашел их очень дельными? Полагаем, что не сделаем большой ошибки, предположив последнее, тем

более, что и ответ Гарнака Цану не силен, – таким находят его и критики берлинского ученого (напр. Функ).

Гарнак, отвечая Цану, ставит в упрек ему то, что

–305–

будто он хочет «разрешать исторические вопросы путем силлогизмов». Что же отсюда? Неужели логика не нужна историку? Сам Гарнак в своей антикритике вкладывает в уста аквариев следующее рассуждение: «Господь (в Кане) из воды соделал вино; значит Его вино, а поэтому и вино христиан есть вода». Читая эти строки невольно скажешь: иному историку не мешало бы побольше уважать логику. Заканчивая свой ответ Цану, Гарнак спрашивает: «о чем собственно спорим мы? Я никогда не отвергал, что и вино также всегда (stets) употреблялось» (в Евхаристии). И опять спрашивает: «о чем же мы спорим?»

В самом деле, о чем они спорят?!

А. Лебедев

**Соколов В.А. Из академической жизни
[Тридцатилетие службы профессоров: П.И.
Горского-Платонова и Е.Е. Голубинского и пр.] //**
**Богословский вестник 1894. Т. 1. № 2. С. 306–349 (2-я
пагин.).**

–306–

Тридцатипятилетие службы профессоров: П.И. Горского-Платонова и Е.Е. Голубинского. – Отъезд из Академии бывшего ее инспектора, архимандрита Григория; его кончина и погребение. – Протоиереи П.М. Волхонский. – Магистерский диспут И.Т. Назарьевского.

Жизнь и смерть, радость и горе так близко и часто соприкасаются на нашей грешной земле, что их непрерывная смена составляет для нас неизбежное и совершенно обычное явление.

Оглядываясь теперь назад на истекшее полугодие академической жизни и оставляя в стороне ее обыденные мелкие события, я нахожу возможным остановить, прежде всего, внимание читателя на двух, более или менее выдающихся явлениях, которые и составляют собою обычную противоположность жизни и смерти, радости и горя.

Весело было в академии 2-го октября и «многая лета» гремело, а ноября 20-го в ней слезы лились и раздавались печальные звуки «вечная память». То торжествовала она плоды своих забот и радовалась на воспитанных ею добрых деятелей, то хоронила свои не сбывшиеся надежды.

Минувшею осенью исполнилось тридцатипятилетие учебной службы профессоров: И.И. Горского-Платонова и Е.Е. Голубинского и академическая корпорация в семейном товарищеском кружке поспешила выразить им свои добрые чувства и пожелания. Скромное домашнее торжество поставлено было рядом с годичным академическим праздником, являясь как бы его продолжением; и не имея ничего общего с искусственно создаваемыми гремучими юбилейными торжествами, этот интимный празд-

ник академии тем более доставил всем искренней радости, что он обнаружил пред сознанием своих участников, какое доброе и прочное начало взаимного уважения и дружбы их соединяет.

После Божественной литургии, ежедневно совершаемой теперь в академической церкви, в юбилейный день в присутствии профессоров и студентов о. ректор академии совершил соборно благодарственное молебствие, по окончании которого, благословляя юбиляров, вручил им по просфоре. Затем вся академическая корпорация собралась в ректорской квартире, где к ней присоединились ректор и преподаватели Вифанской духовной семинарии, в которой один из юбиляров получил свое первоначальное воспитание, а другой состоял несколько лет на преподавательской службе. Собрание открыто было о. ректором академии, который в речи своей живыми и меткими чертами охарактеризовал многоплодную ученую и профессорскую деятельность обоих виновников торжества и сердечно приветствовал их от лица всей академии. При конце речи о. ректора старейший из присутствовавших профессоров, Д.Ф. Голубинский поднес юбилярам те небольшие подарки, которыми их сослуживцы и почитатели желали сохранить навсегда память о тех чувствах, какие они питали и питают к его виновникам. Проф. Е.Е. Голубинскому поднесен был золотой докторский знак, на обратной стороне которого синею эмалью сделана следующая надпись: «Евгению Евсигнеевичу Голубинскому от сослуживцев и учеников. 1858–1893», а проф. П.И. Горскому-Платонову еврейская библия в изящном шагреновом переплете. На задней стороне книги укреплена металлическая пластинка с надписью: «Павлу Ивановичу Горскому-Платонову от сослуживцев и учеников. 1858–1893».

После следовавшего затем приветствия от студентов академии, все присутствовавшие перешли в большой зал, где был сервирован обеденный стол. Дружная товарищеская трапеза, как и следовало ожидать, прошла с большим оживлением: задушевные речи лились рекою, тосты и

приветствия едва успевали сменять друг друга. Длинный ряд речей открыт был профессором Н.Ф.

—308—

Каптеревым, который, обращаясь к проф. Голубинскому, от лица всей академической корпорации говорил:

«Глубокоуважаемый Евгений Евсигнеевич!

Исполнившееся тридцатипятилетие Вашей профессорской службы дает нам приятный случай выразить пред Вами наше искреннее и глубокое уважение к Вашей славной ученой и профессорской деятельности. Излишне было бы в настоящем случае перечислять и оценивать Ваши ученые работы – они хорошо известны не только нам и всем вообще людям науки, но и всем тем, которые хотя сколько-нибудь интересуются движением русской научной мысли за последнее время; оценка их высоких научных качеств уже не раз была публично сделана целыми специально учеными учреждениями – какова напр. Импер. Академия Наук. Мы, Ваши сослуживцы и ученики, в этом случае только присоединяемся к авторитетному голосу тех вполне компетентных и сторонних нам ученых судей, которые, после тщательного изучения ваших трудов, признали их выдающимися из ряда обыкновенных ученых произведений: *по обширности, всесторонности и глубине Ваших знаний, основанных на самом тщательном и богатом, по запасу научных средств, изучении исторических материалов; по редкой силе и проницательности Вашей ученой критики, с замечательным остроумием определившей действительную ценность и пригодность для исторических построений того материала, которым доселе доверчиво пользовалось большинство Ваших предшественников при разработке событий русской церковной истории; по самостоятельности Ваших исследований в самых разнообразных вопросах, на многие из которых Вы первый даете научный ответ; по оригинальности во взглядах, мнениях и суждениях, приводящих к самым ценным и плодотворным результатам и приобретениям для науки; по Вашей внимательности к изучению не только главных, второстепенных и третьестепенных вопросов, но и всякой подробности и даже мелочи в каждом отдельном вопросе,*

почему Ваши исследования отличаются не просто только полнотою, но и отчетливостью в изображении даже деталей предмета.

—309—

К этим редким и высоким качествам Вашего ученого таланта, присоединяется еще высоко-идеальное, христиански-гуманное настроение, сердечно заявляемое Вами при суждении о разных сторонах нашей церковно-религиозной жизни. Читатель Ваших трудов встречает в Вас не холодного бесстрастного историка, а человека всегда горячо принимающего одну определенную сторону, именно ту, которая имеет за себя истину, которая стремится осуществить и по мере сил действительно осуществляет требования высшей христианской нравственности.

Эти признанные и публично утвержденные ученою компетентною критикою высокие качества Ваших ученых исследований ставят Ваше имя, многоуважаемый Е.Е., в ряду первоклассных русских ученых деятелей.

Нельзя не признать и того, что Ваши ученые исследования по разным вопросам важны не только в том отношении, что сами по себе они уже составляют в высшей степени ценный и капитальный вклад в русскую науку, но и по тому воздействию, какое они оказывают на дальнейшую разработку русской исторической науки. Новое оригинальное решение многих церковно-исторических вопросов, предложенное Вами; новые данные, добытые Вами, новое освещение, которое Вы даете уже для сделанного Вашими предшественниками по разработке русской церковной истории, невольно толкают русскую научную мысль на дальнейшие усиленные работы и изыскания, на более тщательный пересмотр и проверку того, что доселе считалось уже вполне решенным делом; Ваши ученые исследования необходимо должны поэтому послужить исходной точкой, прочным и вполне фундаментальным базисом для новой, совершеннейшей научной разработки русской церковной истории; Ваше имя, многоуважаемый Е. Е-ч, обозначает новую эпоху в русской церковно-исторической науке, —

предъявляющую к научным работам более широкие и строгие требования, нежели какие предъявлялись ранее.

Не менее славна и плодотворна, Е. Е-ч, и Ваша тридцатипятилетняя профессорская деятельность, хотя она и касается уже более тесного круга лиц – только воспитанников здешней академии. Те редкие и высокие каче-

–310–

ства, которые присущи Вашим ученым трудам, в равной мере принадлежат и Вашим классическим чтениям: Вы в аудитории всегда знакомили своих слушателей – студентов с теми научными выводами и заключениями, которые потом позднее становились достоянием и всего читающего общества. То высокое уважение и почтение, с какими Ваши слушатели всегда относились к Вашим классическим чтениям, тот глубокий и горячий интерес, который вызывали в них Ваши ученые изыскания и исследования, сообщаемые на лекциях, та любовь к церковно-историческим работам, которая заметно развивается и все более усиливается в среде нашей учащейся молодежи, – служит и выражением и доказательством Вашего сильного и плодотворного влияния на слушателей, как профессора и доказательством особого внимания слушателей к Вашим чтениям.

Наконец, нельзя не сказать и того, что образ Е. Е-ча, живущего только наукою и для науки, знающего только вечный неустанный труд, отказавшегося от всех обычных удовольствий нашей жизни, шествующего всегда только по одной определенной стезе: от дома к Академии, и из Академии домой, что образ этого истинного подвижника науки естественно способен пленять и воодушевлять к ученой усиленной деятельности не только молодых и потому особенно восприимчивых его слушателей, но и более зрелых его сослуживцев, оп и для них точно также служит образцом истинно ученого подвижника.

Позвольте же нам, глубокоуважаемый Е. Е-ч, Вашим сослуживцам и ученикам, выразить в заключение искреннее сердечное пожелание, чтобы Ваша блестящая и плодотворная ученая и профессорская деятельность продолжалась еще на

многие и многие лета на пользу и процветание русской науки, на славу и честь родной нашей Академии».

В ответ на это приветствие проф. Голубинский говорил:

«Отцы и братия!

Приношу Вам искреннюю и горячую благодарность за честь, которой Вы удостоиваете меня сегодняшним празднованием моего юбилея.

–311–

Тридцать пять лет, хотя это и довольно еще далеко до настоящего библейского юбилея, все таки время очень продолжительное, к концу которого иные успевают сделать все, что предполагали сделать. И я, со своей стороны, мечтал было не позднее тридцати пяти лет сделать то, относительно чего дал себе обет в лета юности, именно – написать и напечатать историю русской церкви до учреждения Св. Синода. Но, увы! мечтам моим далеко не суждено было осуществиться: написать историю я почти написал, но напечатать я в состоянии был только наименьшую ее часть. Остается мне утешать себя тем, что полная удача составляет счастливый жребий немногих, – что большинству людей не приходится видеть исполнения своих помышлений и замыслов, напротив под старость приходится с горечью повторять за Пушкиным: «мечты, мечты, где ваша сладость и вечная к ней рифма младость». А смотря на дело с высшей, нравственной, точки зрения, которая, конечно, и есть настоящая точка зрения, я утешаю себя тем, что все мы со всякой нашей деятельностью, сколько бы ни малой, находимся во власти Божией: не удалось мне, как и кому бы то ни было, исполнить моих обетных мечтаний, значит – была на то воля Божия, так было угодно Богу.

Трудясь с полным усердием, насколько не мешали мне болезни и насколько в позднейшее время не мешало мне нравственно-угнетенное настроение, работая с тою *чистою совестью*, о которой говорит апостол (2Тим.1:3), разумею – честным образом, с честными видами и намерениями, я желал бы, чтобы немногое, что удалось мне сделать, имело некоторое значение. Если же нет, то река забвения велика и в ней достаточно места про всех, следовательно – и про меня.

Принадлежа к числу так сказать полу удачников, я усердно желаю быть полными удачниками моим младшим меня товарищам. Равным образом, усердно желаю я, чтобы у нас в Академии, само собою подразумевается – дорогой всем нам академии, не смотря на удачи и неудачи, всегда, как прежде и теперь, процветал серьезный, а разумеется – и честный, научный труд.

Вы приветствовали меня весьма лестным для меня обра-
–312–

зом. За весьма лестные приветствия я приношу Вам мою сердечную благодарность. Но у меня есть оговорка. Юбилейные речи не имеют назначения служить историческим материалом об юбилярах, ибо строгая история и юбилей – понятия, если и не совсем противоположные, то очень далекие одно от другого. И в приветствиях, сказанных мне, я не признаю действительного самого себя, а разве лишь то мечтание воображения, которое я, может быть, и желал бы осуществить, но осуществление которого было выше моих сил. Не усвоя приветствиям исторического достоинства, я позволяю себе думать и быть уверенным, что они условливаются весьма добрыми ко мне чувствами, а эти чувства и ценю я высоко.

Повторяю мою искреннюю и горячую благодарность за честь, которой я удостоен, и пью за моих дорогих академических товарищей и за достопочтенную Вифанскую братию, к которой я также принадлежу по моей первоначальной службе».

Затем проф. И.Н. Корсунский обратился к другому юбиляру, проф. Горскому-Платонову, и от лица всей академической корпорации приветствовал его в следующих выражениях:

«Многоуважаемый Павел Иванович!

Имею и поручение от академической братии и собственное искреннее желание приветствовать Вас с совершившимся 35-летием Вашего служения при Академии. Не легко пройти столь долгий путь служения вообще и при самых благоприятных условиях; еще труднее пройти его при тех условиях, и внешних и внутренних, какими обставлена академическая жизнь и служба наша и какими обставлена была она, и в частности ваша, в продолжение истекших 35-ти лет, особенно, если наш

брат обзаведется семьей, да еще не маленькою. При всем том Вы с честью совершили это 35 летнее поприще. Один из наилучших воспитанников своего, давшего многих весьма видных деятелей, курса, Вы с самых первых лет своего служения ознаменовали себя сколько талантливостью, столько же и настойчивостью в труде, отличаясь этим постоянно и в дальнейшие годы Вашей многообразной деятельности. Ваши учено-литературные труды, из

–313–

которых наиболее капитальными являются, с одной стороны, исследование по истории тридентского собора, а с другой – исследования в области предмета Вашей специальности (разумею статьи по Библ. археологии в Душеп. Чт. и разнообразные труды, относящиеся к библиологии и переводу Библии на русский язык), обнаружившие на себе эти качества, равно как и тонкий критицизм Ваш, Ваши многие, хотя быть может и неизвестные многим вне Академии, труды по переводу св. Писания и Творений св. Отцов на русский язык, Ваши труды по редактированию *Творений св. Отцов с прибавлениями* и *Богословского Вестника*. Ваше превосходное преподавание своего предмета, о чем я смело могу засвидетельствовать как один из многих слушателей Ваших, и т. д., – все это служит ясным и неопровержимым доказательством мною сказанного. И в действовании Вашем по городскому управлению в годы бытности Вашей градским головою Сергиева Посада Вы стояли вполне на высоте достоинств Ваших, обнаружив при этом и неутомимую деятельность, и способность быть хорошим администратором и умение управлять многочисленными и разнородными думскими собраниями и другие высокие качества. Ввиду всего этого позвольте выразить Вам искреннее пожелание здравствовать и послужить с нами еще многие, многие лета».

В ответной речи своей на это приветствие проф. Горский-Платонов горячо благодарил за оказанную ему честь. – Кроме приведенных нами речей, произнесенных от имени всей академической корпорации, многие из присутствовавших на обеде лиц обращались также к уважаемым виновникам

торжества с своими приветствиями, а именно: ректор Вифанской духовной семинарии арх. Антоний, почетный член Московской академии граф М. В. Толстой, профессора академии: Д.Ф. Голубинский, В.А. Соколов, И.А. Заозерский и А.И. Введенский и преподаватель Вифанской семинарии Н.И. Виноградов.

В академической семье, дружно собравшейся на товарищеский праздник, всеми было замечено и чувствовалось отсутствие одного из наиболее уважаемых ее сочленов, – профессора В. О. Ключевского. На текущий учебный год проф. Ключевский покинул и академию и универси-

–314–

тет, по Высочайшей воле удостоенный приглашения прочитать курс лекций Его Императорскому Высочеству, Великому Князю Георгию Александровичу. В сложных и спешных приготовлениях к поездке на Кавказ в местопребывание Его Высочества проф. Ключевский не имел возможности принять личное участие в академическом празднике, но всегда близкий душою к академии, к ее тревогам и радостям, пожелал хотя письменно выразить свои чувства. Присланное им и прочитанное на обеде проф. В. А. Соколовым письмо написано было в следующих выражениях.

«Досточтимый Евгений Евсигнеевич!

Пользуюсь исполнившимся в текущем году тридцатипятилетием Вашей академической службы, чтобы выразить Вам чувства, возбуждаемые ученой Вашей деятельностью. Много лет следя за Вашими трудами по истории русской Церкви, я привык уважать Вашу любовь к историческим изысканиям и Ваш строгий взгляд на обязанности ученого, привык ценить Ваши познания и приемы изучения даже тогда, когда в раздумье останавливался пред Вашими выводами. Примите сердечное приветствие от ближайшего соседа Вашего по ученой специальности, который многому у Вас научился и от всей души желает Вам довести до конца обширный церковно исторический труд, Вами начатый.

Прошу принять уверение в моем истинном почтении и совершенной преданности.

Василий Ключевский».

По окончании обеда его участники еще долго оставались за чашкою чая в гостеприимной квартире о. ректора, сомкнувшись в тесный товарищеский кружок и продолжая делиться воспоминаниями и надеждами, связанными с предметом скромного торжества.

Так отпировали мы свой задушевный академический праздник, вынося из него самые отрадные впечатления. Приятно было слышать о тех высоких ученых и профессорских заслугах, которые встречали себе столь единодушное признание и почтительную оценку. Приятно было видеть наших академических столпов полными сил и энергии, обещающими в будущем еще долгую и столь же много-

–315–

плодную деятельность. Отраднo было присутствовать на дружной трапезе, еще раз громко свидетельствовавшей о той крепкой товарищеской связи, которая, вопреки всем случайным тревогам, неизменно скрепляет и объединяет нашу академическую семью.

Прошло полтора месяца и мирное течение обычной академической жизни глубоко возмущено было другим выдающимся событием, тяжело отозвавшимся в душе каждого, кто был его свидетелем. Неожиданно скончался один из самых юных питомцев и деятелей Московской академии, архимандрит Григорий, только полтора года успевший послужить своей родной академии в должности ее инспектора. С самого начала академической службы о. Григорию приходилось уже, несмотря на его юные годы, вести постоянную и упорную борьбу с тяжелым недугом (болезнь почек), который неуклонно вел его к роковому концу. По совету врачей, лето 1892-го года о. Григорий провел в Крыму, а 1893-го года – на Кавказе; но эти поездки не в силах были восстановить его здоровье. Только что возвратившись в Августе месяце с Кавказа, он уже почти тотчас же должен был спешить опять в Крым, где и пробыл до начала Октября. Болезнь его принимала все более и более угрожающий характер, обнаружились постоянные и сильные проявления водянки, так что приближающаяся роковая развязка

казалась для окружающих лишь вопросом времени. Не теряя вполне надежды на возможность выздоровления, о. Григорий и сам наконец пришел к убеждению, что академическая служба с ее многосложными трудами по профессорской кафедре и должности инспектора при существующих условиях для него невозможна. По совету и при содействии расположенных к нему лиц, он стал просить о переводе его на более спокойную должность куда-либо на юг и в начале Октября получил назначение в настоятели Константинопольской посольской церкви. Мысль о необходимости разлуки с родною академией производила на о. Григория удручающее впечатление. Как ни крепился он духом, как ни старался ободрить себя и успокоить, эта мысль тяжелым гнетом постоянно лежала у него на душе и невольно вырывалась наружу при всяком удобном случае. В по-
—316—

следних письмах своих из Крыма к о. ректору академии он очень часто с тоскою возвращается к этой мысли. «Грустно становится, — пишет он, напр., — как подумаешь, что с академией расстанешься.., Увы! Очень горько». «Настроение мое теперь очень плохое. У меня состояние духа такое, что будто я совершил какое-либо ужасное преступление, за которое не будет никогда никакого помилования. Преступление это — мое удаление из дорогой академии. Мне так и кажется, что всякий встречный человек презирает меня»... «Мне как-то ужасно совестно пред Вами: ожидали Вы во мне видеть помощника себе — и вдруг я так постыдно бежал! Мне очень много грусти вселяет эта мысль»... «Ах, как тяжело уходить от живого дела, от людей и обращаться в какого-то ничего-неделателя! Для меня убийственно тяжело сознание, что я теперь уже не сопастырь Вам в Вашем великом пастырском собрании. Вы будете все трудиться над живым делом. А я? Вижу в этом указание и наказание Божие»... «Как мне жаль академию»!...

Жаль было расставаться с о. Григорием и академией, которая видела и уже успела оценить и прекрасные его личные качества и любовь его к академии и самоотверженную его служебную деятельность.

Те последние дни, которые, возвратившись из Крыма и приготавливаясь к своему дальнему пути, провел еще раз о. Григорий «в милом академическом уголке», ознаменовались целым рядом прощаний, где все, успевшие полюбить его, спешили выразить ему свои признательные чувства. – Во вторник, 26 октября, после обычной вечерней молитвы в академической церкви, пожелали торжественно проститься с своим бывшим инспектором студенты всех курсов академии. От лица товарищей, студент IV курса С. Кулюкин сказал о. Григорию следующее прощальное приветствие:

«Многоуважаемый, дорогой о. Инспектор!

С искренним сожалением и грустью встречена нами скорбная весть о том, что Вы покидаете нашу Академию, – с грустью потому во-первых, что в лице Вас мы теряем дорогого любимого инспектора и потому во-вторых,

–317–

что покинуть так любимую Вами академию заставляет Вас тяжелая болезнь, явившаяся отчасти, последствием тех забот и трудов, какие Вы несли на себе. Нет сомнения, что те добрые, сердечные и искренние отношения, какие всегда существовали между нами, не могли не обнаружиться в чем-либо внешнем, – и вот студенты решили поднести Вам, дорогой о. инспектор, наперсный крест.

На этом кресте, который мы просим принять от нас, начертаны слова: *«Мы имеем великую радость и утешение в любви твоей, потому что тобою, брат, успокоены сердца»* (Флм.1:7). Эти слова верно и хорошо говорят о характере тех отношений, какие Вы установили, вступив на должность инспектора. Да, наши сердца были успокоены и обрадованы, когда почувствовали они ту силу нежной, прощающей любви, какую исполнено было Ваше сердце! Ваше любящее сердце не знало и не могло знать того деления, по которому одни ученики отводятся одесную, а другие – ошуюю. Вы ко всем нам относились с равной заботливостью и вниманием, будучи всегда готовы придти на братскую помощь нуждающемуся в нравственной или материальной поддержке. Кто из нас был обойден Вашим вниманием и сочувствием?! Кому из

обращавшихся к Вам Вы не отзывались своим любящим сердцем? И вот теперь, прощаясь с нами, подобно древнему Моисею в дивно-возвышенной речи прощавшемуся с своим народом, Вы со спокойной совестью можете сказать нам: выйди вперед тот, кого бы я намеренно и злобно обидел? К кому из вас я был сознательно несправедлив? И. верьте, дорогой о. инспектор, в сердце каждого из нас нет другого чувства к Вам, как чувства признательности и благодарности. И эти чувства к Вам с течением времени будут делаться все глубже и сознательнее. По мере того, как суровая действительность будет чаще и чаще напоминать нам о том глубоком несоответствии, которое лежит между нею и предносимым каждым из нас идеалом, по мере того, как наши юношеские порывы к добру и правде начнут охладевать под ударами неправды и зла, – мы будем чаще и чаще благодарной памятью возвращаться

–318–

к Вам, подъявшему и неуклонно несущему на себе подвиг любви, смирения и прощения. Да, еще много раз в жизни своей мы вспомняем Вас!

Тяжел тот путь любви и прощения, на какой вступили Вы, ибо, требуя от человека неустанной бдительности и работы над собою, он не сразу и не всегда находит признание и понимание со стороны людей, а это несет чуткому сердцу много скорби и горя. Быть может, и мы, дорогой о. инспектор, повинны пред вами и создавали Вам иногда именно эти минуты тяжелой скорби. Быть может, мы не всегда были отзывчивы и понимающи... Тогда простите нас! И пусть же хоть теперь найдет Ваше сердце утешение и отраду в этом торжественном, открытом перед лицом всех студентов признании: мы ценим и любим Вас, дорогой о. инспектор! И пусть сохранится в памяти Вашей эта картина: и этот храм, и этот чудный полумрак в нем и тихий свет зажженных лампад и мы, признательные Вам студенты, подносящие Вам крест этот в знак благодарной памяти и любви».

При этом поднесен был о. Григорию массивный золотой наперсный крест с синими эмалевыми украшениями. На

обратной стороне креста вырезан текст из послания св. Ап. Павла к Филимону: «Мы имеем великую радость и утешение в любви твоей; потому что тобою, брат, успокоены сердца» (Флм.1:7) и затем следующая надпись: «Благодарные студенты Московской духовной академии своему дорогому инспектору, о. архимандриту Григорию. 1893 г. октября 26-го». Приняв и возложив на себя поднесенный ему крест, о. Григорий обратился к студентам с следующей речью:

«Этот священный дар Вашей любви ко мне недостойному и это слово Ваше наполнило мою душу двоякими чувствами. Мое сердце невыразимо тяжело сжималось печалью о разлуке с Вашей прекрасной юной семьей, где я жил, как в раю; и вот это знамение победы, эта любовь Ваша победила во мне мою скорбь, и мое сердце преисполнилось радости. Но вместе с радостью вселился в нем и страх при виде этого креста. Я устрашаюсь за себя. Такого высокого чувства любви Вашей я не до-

–319–

стоен, ничем ее не заслужил. И Ваш крест и слово крестное, где было так много похвал мне, стоят предо мною, как грозные обличители. Мне чудится, что я слышу с этого креста слова укорения: «Вот ты каким должен бы быть, но не таким, каким ты был».

Простите, дорогие, если я буду в эти священные минуты моей жизни не красноречив. Но я буду искренен. Вы знаете, друзья, какая причина заставила меня покинуть этот родной райский уголок и променять его на одинокое почти затворничество где-то там, среди иноверцев. Недуг телесный разлучает меня с Вами. И кто знает: исцеление или смерть ждет меня там. Быть может, я должен теперь Вам сказать то же, что говорил св. Ап. Павел ефесским пресвитерам: «Вот ныне иду я, не зная, что там встретится со мною», быть может, «уже не увидите лица моего все вы, между которыми ходил я» (Деян.20:22–25). Посему я буду говорить с Вами, как бы в предсмертный прощальный час. Какое тут красноречие? Раскрою Вам, как сумею, свою душу.

Когда будущий историк этой духовной школы дойдет в своем летописании до наших дней и остановится на моем имени, то я уверен, что кроме этого имени, он ничего не занесет в свою летопись. Со мной не свяжется никакой деятельности для Академии. Время моего служения и так было очень кратко, но недуги телесные еще более сокращали его, так что я больше мечтал только что либо сделать для Вас, но не делал. Мне хотелось бы слиться духовно с каждым из Вас, ко всякому приходить на помощь и поддерживать в несении его бремени; мне хотелось быть всем вся во всякое время; но уву! я припоминаю только то, как очень часто либо в церкви, за общим богослужением, либо в домашней беседе я назидался Вашим юношеским святым идеализмом. Нет, дорогие, я поистине ничем не могу хвалиться, кроме немощей своих, если только они – могут быть предметом похвалы. Итак, отведенная мне в академической летописи страничка останется пустою.

Но, братья мои и друзья, когда я пред своим жизненным закатом возьму в руки хартию с летописью своей собственной жизни, то те страницы ее, которые исписаны

–320–

в эти полтора года моей инспекторской жизни в академии, будут самыми содержательными и радостными. Эти немногие месяцы – красная заря в моей жизни, о которой я буду с великим утешением вспоминать всегда. За это время я приобрел столько стяжаний духовных, что из бедняка сделался богачом. И эти стяжания даны мне, друзья мои, Вами. – Первое стяжание мое – это чувство нежной любви. Эту академию я успел полюбить еще раньше, чем мне пришлось вступить под ее священный кров. Она была моей самой заветной сладостной мечтой в юные семинарские годы. В годы студенчества эта любовь возгорелась ярким пламенем. Но та любовь была подобна той, какую моряк имеет к старинному маяку на море, или историк к своему архиву. Та любовь была любовью безличной, холодной; органом любви был больше рассудок, чем сердце. Я любил тот светоч, который светил ученым светом; я лобызал тени усопших тружеников здешних; я перечитывал предания старины. Но иною стала моя любовь, когда я стал

лицом к лицу с этой вот Вашей юной семьей. Тут родилась в моем сердце самая горячая нежная любовь к лицам, к воспитанникам этих стен. Эта любовь, скажу, по истине, была моею жизнью. Быть может я любил даже больше, чем нужно: часто я по этой любви воздерживался от замечаний, надеясь на то, что время само исправит все что нужно. Но в этом не раскаиваюсь и теперь. Слова литургийной молитвы: «и даждь им преспеяние жития и веры и разума духовного» были самыми любимыми моими молитвенными словами. Моя любовь часто желала, чтобы все Вы были святыми. – Второе мое стяжание от Вас – это твердая вера в людей, в добро людское. Мою любовь к Вам нельзя ставить мне в особую заслугу. Кто не любит солнца, света и тепла? Так не возможно не любить и Вас. В Ваших душах очень много доброго. Я близко знал Вас, присматривался и к мелочам Вашей жизни. И везде всегда я видел одно добро. Вот предо мною скорбная картина смерти: академическая семья лишается студента. И осиротевшие товарищи густой толпой у гроба: сколько тут чистой скорби, любви и молитв. В таких случаях мое воображение обычно невольно

–321–

как-то переносилось в первые времена христианства, и сравнивало наши похороны с похоронами мучеников, когда их гробы тесно обступались в катакомбах верующими. Вот служба церковная, молитва. Сколько твердой веры и чистой любви в этом мощном молитвенном пении! А как Вы благопоспешливы на помощь ближнему. Я знаю тайных благотворителей, помогающих даже не академическим беднякам. А эти дружные сообщества курсов и номеров! Да, нет; мне не перечислить всего. Помню, о. Ректор как то говорил при конце учебного года о том: обитает ли и будет ли обитать Дух Божий в этой нашей ученой обители? Он обитает здесь; Его веяние – в перечисленных добрых делах Ваших; есть среди Вас высокие избранники Божии. Дай Бог, чтоб и впредь умножалась эта благодать в Вашей среде! Я никогда не встречал среди Вас упорного, закоренелого во зле сердца. Достаточно бывало самого легкого прикосновения любви – и суровый вид

обидевшегося озарялся улыбкой и любовью. Если же этого сразу не было, то причина крылась либо в застенчивости, либо в природном суровом облике. Нет, я верю теперь глубоко в доброту человеческую. А этой вере научили меня Вы; а с этой верой можно жить, можно любить. – Эта вера родила во мне твердую надежду. То что не сделал я, то сделаете Вы. Я надеюсь, что теперь на месте прежних формалистов пастырей и учителей явится новое Ваше поколение, которое внесет в свою пастырскую деятельность новые начала любви и самоотвержения. – Вот, друзья, чем уже я награжден Вами. Но Вы явили новый знак своей любви ко мне, на который я не смел и рассчитывать. Не знаю, как благодарить за него. Поверьте, что под этим крестом я понесу в своей груди самую горячую любовь и память о Вас в далекий Царьград и буду оттуда любить Вас как и прежде»³¹⁴.

В заключении своей речи о. Григорий просил студентов молиться за него, обещал в свою очередь молитвенно поминать их всех и принимать живейшее участие во всех интересах академической жизни;

–322–

увещевал хранить взаимную братскую любовь и просил прощения, если кого чем огорчил или обидел; наконец звал к себе в гости в Константинополь, если у кого либо будет возможность и свободное время. – Во время речи царила торжественная тишина; студенты сбившиеся в тесное кольцо вокруг о. Григория, слушали его задушевную речь, притаив дыхание и подавляя вздохи сострадания и скорби о предстоявшей разлуке; многие предчувствовали, что она будет последнею в этой земной жизни.

В воскресенье 31-го октября, начавшаяся в три часа пополудни обычная внебогослужебная беседа в академической церкви отличалась особенным многолюдством, – то собрались посадские жители проститься с одним из своих ревностных наставников-беседователей, о. Григорием, который был, кроме того, учредителем и руководителем общего народного пения на этих молитвенных собраниях. По окончании беседы, произнесенной о. ректором академии, на средину церкви вышел

о. Григорий с собором академического духовенства для совершения молебствия Преп. Сергию. В это время выступил вперед студент – священник о. Симеон Никольский и, обращаясь к о. Григорию, говорил:

«Ваше Высокопреподобие!

Этот народ православный, так любящий наши беседы и наши молитвы, собрался теперь в таком необыкновенном множестве за тем, чтобы сказать Вам свое прощальное слово. Эти люди открыли мне свою душу и я буду говорить от лица народа»...

В дальнейшей речи своей о. Симеон в прочувствованных выражениях благодарил о. Григория от лица народа за понесенные им на беседах труды и просил принять, «как залог любви», святую икону преп. Сергия. На обратной стороне этой иконы укреплен серебряная вызолоченная доска с надписью: «Отцу архимандриту Григорию, учредителю общего народного пения в Покровском храме Московской духовной академии, от признательных граждан Сергиевского посада. 31 октября 1893 года». – Приняв и облобызав св. икону, о. Григорий горячо благодарил народ за его любовь к нему и затем перед этою, положенною на ана-

–323–

лое, иконой совершено было молебствие при общем пении всего присутствовавшего народа.

Наконец, в следующий воскресный день, 7-го ноября, пожелали проститься с о. Григорием сослужители его по академической церкви, т. е. все студенты и вольнослушатели, облеченные священным саном. Пред началом Божественной литургии, которую в этот день должен был соборно совершать о. Григорий, студент – священник о. Сергей Богоявленский обратился к нему от лица всех, собравшихся здесь священнослужителей с прощальным приветствием, при чем ему поднесен был служебник в голубом бархатном переплете с серебряными украшениями. На передней серебряной доске книги вычеканена икона Покрова Пресвятыя Богородицы, а на задней стороне прикреплен небольшая серебряная же пластинка с надписью:

«Отцу архимандриту Григорию от сослужителей академической церкви. 1893 года, ноября 7-го».

По этому служебнику 14-го ноября о. Григорий в последний раз совершил литургию в академической церкви и 17-го числа выехал из посада. Хотя он держал себя бодро и весело беседовал на вокзале со студентами, провожавшими его *in corpore*, но состояние его здоровья в это время внушало уже настолько серьезные опасения, что он сам располагал пробывать в Москве не менее недели, чтобы, прежде своего далекого пути, запастись впредь советами и указаниями лучших московских врачей. Остановившись в Москве на Тверской улице в гостинице Флоренция, о. Григорий провел вечер этого дня в обществе сопровождавшего его помощника инспектора академии, Н. Ф. Полянского, и студента – иеромонаха о. Трифона, при чем ни внешний вид его, ни настроение его духа, но давали никаких особенных оснований предполагать крайнюю опасность его положения. На следующий день, 18-го числа, около 8-ми часов утра, о. Григорий почувствовал себя очень дурно и в половине девятого с ним сделался сильный эпилептический припадок с судорогами и потерей сознания. Такого рода припадки до двенадцати раз повторялись затем у него все с большею и большею силой. Тотчас же приглашены были врачи с А. А. Остроумовым во главе, но все принимавшиеся ими меры не

–324–

могли уже оказать никакой помощи. Положение больного было признано безнадежным. В один же периодов пробуждения сознания о. Григория приобщили святых Христовых Таин, а в половине шестого часа пополудни его уже не стало. – В десять часов вечера, по облачении покойного в иноческие одежды, совершена была о. ректором Московской духовной семинарии архимандритом Климентом соборно первая панихида, к концу которой прибыл из посада вызванный телеграммою и о. ректор академии. Несколько иеромонахов и иеродиаконов, назначенных от разных московских монастырей, всю ночь и следующий день читали при гробе почившего св. Евангелие. Утром 19-го числа, по положении тела о. Григория во гроб,

около десяти часов, совершена была торжественная панихида ректором академии, арх. Антонием и ректором Моск. семинарии, арх. Климентом в сослужении двенадцати иеромонахов и московских священников, знакомых почившего, при пении большого семинарского хора. По окончании этой панихиды совершен был вынос тела в ближайшую приходскую церковь св. Великомученика Георгия, что на Моховой, где о. ректором академии произнесена была первая надгробная речь³¹⁵. Он говорил о самоотверженном служении о. Григория своему долгу, ради которого он разрушал свое здоровье, не давая себе никакой ослабы в трудах по церкви, по инспекции и по хозяйству академии. Это усердие имело особенно разрушительное влияние на телесную жизнь почившего по причине его чуткой восприимчивости и сострадательности, в силу которой он, напр., переживал, как будто на себе, страдания тяжело заболевавших студентов и особенно те ужасные ночи предсмертной агонии четырех умерших в прошлую зиму юношей, от коих он не отходил до тех пор, пока смерть не прекращала их дыхания. Служа страждущим, отец Григорий забывал о собственной телесной слабости и только по окончании наиболее трудовых периодов своей многосторонней службы, падал на одр болезни и по не-

—325—

сколько дней изнемогал от страданий в жару и бессоннице. При всем том он не только подавлял в сердце своем всякие претерпеваемые неприятности, никому не говоря о тяжелых чувствах, иногда томивших его душу, но был самого скромного мнения о себе и безропотно послушлив. Этот-то тяжелый крест жизни, лишенной того внешнего блеска и разительности, которые иногда придают бодрость страдальцам, эта незаметно кутившаяся чистая жертва самоотвержения, должна быть особенно назидательна для нас и угодна Богу еще потому, что сила к ней почерпалась из покорности воле Божией и нежной одушевленной любви к ближним, особенно же к своим питомцам и к Академии. Чуждый ученой гордости и пренебрежения к меньшей братии, усопший посвящал и посадским простолюдинам к их духовной пользе остаток не сил

своих, которых ему не хватало и для академических дел, но своей ревности о славе Божией: он учил их делом – воспевать молитвы, и словом – вести христианскую жизнь. Благодать Божия, собирающая многочисленные толпы народа на молитву об упокоении его чистой души, облегчит ей и путь к царству небесному согласно духовному смыслу того видения, которого Господь сподобил святителя Тихона. Сей угодник Божий видел себя с трудом восходящим к небу по крутой лестнице и изнемогавшим от чрезмерных усилий; но вот мало помалу сходится к нему отовсюду народ разных возрастов и званий и начинает усердно подсаживать его выше и выше; восхождение его облегчается и наконец становится совершенно неудержимым. Сия споспешествующая молитва духовно-облагодетельствованного народа да усовершит земные подвиги почившего и исходатайствует ему прощение грехов. Мы же живущий и оставшийся да исполнимся его любовью и самоотвержением во исполнение слов Христовых: *«Аминь, аминь глаголю вам, аще зерно пшенично, пад на землю не умрет, то едино пребывает, аще же умрет мног плод сотворит»*. (Ин.12:24).

Во втором часу пополудни прибыл в эту церковь преосв. Тихон, епископ Можайский, и совершил панихиду в сослужении оо. архимандритов: Антония, Климента, Генна-

–326–

дия и многих иеромонахов и священников, после чего гроб был вынесен из церкви, поставлен под балдахин на колесницу и печальная процессия двинулась к вокзалу Московско-Ярославской железной дороги. За хоругвями и иконами, при стройном пении громадного семинарского хора, всю дорогу шествовали во главе духовенства оо. ректоры М. академии и семинарии, архимандриты Антоний и Климент. На колеснице стояли в стихарях четыре воспитанника семинарии, по два с каждой стороны гроба. Масса народа сопровождала процессию до самого вокзала. С четырех часовым поездом тело архим. Григория отправлено было для отпевания и погребения в Троицкую Сергиеву лавру. – Ко времени прихода этого поезда в Сергиев посад, на железнодорожной платформе собралось все

академическое духовенство в облачениях, с зажженными свечами в руках, с хоругвями и св. иконами, а также все профессора, должностные лица и студенты академии и множество жителей посада. Когда поезд подошел к платформе и о. ректор академии, выйдя из вагона, облачился, совершена была лития, студенты подняли на руки гроб и, при печальном перезвоне колоколов лавры и приходской Пятницкой церкви, шествие двинулось по направлению к монастырю. Во все время пути студенческий хор исполнял ирмосы великого канона, о. ректор шел во главе многочисленного академического духовенства, а профессора, студенты и народ сопровождали гроб тесною толпою. По прибытии в академическую церковь, над гробом почившего о. ректором академии и членом лаврского учрежденного собора архим. Рафаилом совершена была соборно большая торжественная панихида, а затем, в 9 час. вечера, заупокойная всенощная. – Отпевание и погребение о. Григория состоялось в субботу 20-го ноября. Заупокойную литургию в этот день совершал соборно о. ректор академии, а на отпевании к многочисленному сонму духовенства присоединился и о. арх. Рафаил. За литургией доцент академии С.С. Глаголев произнес следующее слово:

«Во имя Отца, и Сына и Святого Духа!

Однажды из ворот маленького палестинского города Наина выходила погребальная процессия. Мать вдова про-

–327–

вожала своего единственного умершего сына в последнее жилище и за нею следовало много народа. Это было тогда, когда Господь Иисус Христос жил на земле, и случилось, что в это самое время Он приближался ко вратам Наина. Увидев осиротелую мать, Господь, говорит священный писатель, «сжалился над нею и сказал ей: не плачь. И подошед, прикоснулся к одру; несшие остановились, и Он сказал: юноша! тебе говорю, встань. Мертвый, поднявшись, сел и стал говорить; и отдал его Иисус матери его» (Лк.7:13–15). Братие! пред нами тоже юноша, лежащий во гробе. Правда, его давно не только устами, но и сердцем мы называли отцом, но я осмеливаюсь назвать его юношей, потому что он таков по

возрасту: ему лишь 26 лет. Самые младшие из его учеников и воспитанников едва ли моложе его более, чем на 7 лет. Не кажется ли Вам, братие, что с человеческой точки зрения представляется несравненно больше оснований возвратиться к жизни этого дорогого нам и провожаемого нами теперь в могилу почившего, чем скромного безвестного жителя Наина? Последний был нужен для того, чтобы служить своей матери и обеспечивать ее жизнь. Многочисленная толпа, которая вместе с его матерью следовала за его гробом, без сомнения не отказала бы в куске хлеба этой последней. Но тот, который теперь бездыханный лежит пред нами, нужен был многим. Он служил утверждению истинной веры и любви в человечестве. Конечно, этому стараются служить все честные люди, но он служил и не с таким рвением и не с таким успехом, как большинство. Он отдал свою жизнь своему служению, он дал обет отречения от тех радостей, которые дает мир, которые дает семейное счастье, – говоря языком Евангелия – он погубил душу свою, чтобы спасти многие иные души. И плодотворность его служения является замечательной и поучительной. Он едва лишь 2 года покинувший школьную скамью и находящийся и теперь в таком возрасте, в каком многие еще пребывают на ней, вызвал к себе в тех лицах, из среды которых вышел так недавно, нелицемерные и глубокие любовь и уважение. Его воспитанники и ученики уважали и любили его. Об этом

–328–

свидетельствую не я, свидетельствуют даже не их слова, а – и это самое лучшее свидетельство – свидетельствуют их дела. Их скорбь о том, что он покидает академию, когда состояние его здоровья побудило его перенести место своей деятельности на юг, была и слишком явною и слишком глубокою. И их любовь к нему вопияла громко. А эти любовь и уважение, конечно, давали ему возможность сильно влиять на них и конечно влиять благотворно, ибо что кроме благого и доброго мог он внушить другим, он, сам всецело предавшийся служению добру. Но не на одних его воспитанников простиралось его влияние. Оно шло и выше и шире. Я не могу и не имею права говорить о других, скажу лишь о себе. Я,

старший его по возрасту и младший по силам и положению соработник в этой высшей школе, научился от него многому и получал от него многие назидания. Он, который так мало жил, умел глубоко понимать и глубоко любил людей. В частных беседах со мною он не редко высказывал мне поражавшие меня взгляды на смысл действий тех или иных лиц и умел необыкновенно основательно отстоять правильность этих взглядов. А сущность их заключалась в том, что за всеми движениями трусости, эгоизма, мелочного тщеславия и самолюбия различных лиц он стремился отыскивать в глубине их сердец добрые искры, которые при умении и любви можно бы было возжечь и воспламенить. И я уходил от него более бодрым и более любящим людей, чем прежде.

Между тем эти беседы – столь полезные для меня и подобные которым он вел, конечно, не с одним мною – всегда отрывали его от его сложных и многообразных занятий. Он был пастырем, его, несмотря на его юность, уже начинали называть ученым богословом, он был наставником и воспитателем юношества. Он был пастырем. Каким? На это мы имеем свидетельство. Добрые русские сердца со скорбью и слезами встретили весть об оставлении им св. Троице Сергиевой Лавры. Поднося ему икону, слушатели его собеседований от всего сердца высказывали ему свою горячую благодарность за то, что он назидал их, и вместе говорили ему о том, как тяжело им было расставаться с ним. И отдельные лица

–329–

с теми же чувствами делали ему подобные подношения. И эти знаки любви и умиляли и ободряли его и побуждали к тому, чтобы становиться более и более совершенным и достойным любви. Его уже начинали называть ученым богословом. Еще студентом он выступил в печати с словами веры и любви и продолжал служить этому делу до дня своей кончины. Некоторые работы его, может быть, еще будут напечатаны. О тех трудах, которые он опубликовал, похвальный отзыв дали такие компетентные судьи, после которых мой голос не имеет значения. Он был учителем юношества. Каким? На это опять мы имеем свидетельство. У него было слишком мало времени для

занятий делом преподавания своей науки, но он однако не только сам успел полюбить ее, но и в других сумел возбудить к ней любовь. Многие студенты выражали ему свою готовность и желание специально работать под его руководством по его науке и изучению и исследованию вопросов этой науки посвятить всецело последний год своего пребывания в Академии. Он был воспитателем юношества, и те, которых он воспитывал, поднесли ему крест с надписью: «своему дорогому инспектору». Молодость никогда не бывает неискренней в своих приношениях и потому на долю воспитателей подобные приношения выпадают редко, нужно проявить в себе слишком много всепрощающей любви, чтобы заслужить их.

Являясь столь многопользным тружеником в столь разнообразных областях, он работал – заметьте при самых неблагоприятных условиях. Недуг, который теперь свел его в могилу, мучил его все эти два года. И мучил буквально. Есть болезни, от которых умирают медленно и без особых страданий. Страдая подобною болезнью, можно успеть сделать много. Его болезнь была не такова: она не только постепенно истощала его силы, но часто и лишала его возможности работать, бросая его совершенно обессиленного на ложе болезни. И он однако работал и делал несравненно больше, чем сколько делали и делают многие из нас здоровых людей (я разумею прежде всего самого себя). Но кроме физических страданий его мучили еще и нравственные. Он был на-

–330–

значен на ответственный пост инспектора Академии еще очень молодым. Естественно, что многие относились к нему подозрительно и недоверчиво, сомневаясь, чтобы он мог должным образом выполнять возложенные на него трудные обязанности. Об этих сомнениях и недоверии он знал, и эти сомнения сильно волновали и беспокоили его, волновали особенно, потому что он был болен. И вот, слыша голоса недоверия, чувствуя мучительную физическую боль, он работал так много и так плодотворно. Подобно евангельскому рабу, получившему 5 талантов, он не зарыл их в землю, а обратил в дело с великою пользой.

Но его самого мы теперь должны зарыть в землю. Братие! Без сомнения Вам, как и мне, предносится вопрос: зачем, почему это? Если некогда сын наинской вдовы был возвращен к жизни ради слез матери, то почему сей не сохранен для жизни ради слез многих? И у него есть родственницы и родственники, которые горячо любили и горько оплакивают его, но кроме них у него было много чад по духу, которые много получали от его знаний и от его любви. Сколько бы пользы он принес людям, если бы прожил долго! Ведь, долгота его жизни равняется только 'Д ее естественной долготы. Зачем он умер так рано? Зачем закрылись эти добрые, ясные, пронизательные глаза, зачем перестало биться это пылавшее такую горячую любовью к людям, сердце? Зачем? Братие! Не нам судить пути Всевышнего. «Кто разуме ум Господень; или кто советник ему бысть» (Рим.11:34). Таинственные пути промысла для нас в большей части непостижимы. Будем подчиняться им со смирением. Один из лучших между нами отнят от нас. Это – удар. Будем скорбеть и молиться.

Теперь в эти печальные, тяжелые минуты я не могу найти никакого слова утешения, с которым мог бы обратиться или к своему собственному смущенному духу или к сердцу других. Найти что-либо утешительное в смерти почившего нельзя. Она послана ему для наказания нас, она причиняет нам скорбь, и умножает и усиливает наши обязанности. Мы все, как и почивший, – хотя и различным образом и в различных положениях –

–331–

служим делу утверждения и распространения истинной веры. Одного из добрых служителей этого дела не стало, но дело не уменьшилось, значит, обязанности каждого из нас увеличились. Вот, почему в смерти почившего мне слышится свыше обращенный призыв к усиленнейшему и ревностнейшему труду. Почивший был человеком труда и этот труд теперь он завещал нам.

Братие! будем стараться исполнять это завещание. Молясь об усопшем, будем помнить его и его заветы. А теперь помолимся о нем, да простятся ему все его вольные и

невольные прегрешения и да услышит он голос Господа: «Рабе благий и верный, вниди в радость Господа твоего» (Мф.25:21). Помолимся о нем, помолимся об отпущении и нам наших прегрешений, ибо постигшая нас утрата, в которой нельзя не видеть Божьего наказания, показывает нам, что наши прегрешения немалы. Аминь!»

Перед началом отпевания произнесена была речь студентом IV курса С. Кулюкиным. «Прежде чем под сводами этого храма, – говорил он, – раздастся последний раз над почившим печальный возглас: «вечная память», прежде чем каждый из нас отдаст последний поклон этому дорогому гробу, да позволено будет сказать хоть несколько слов в облегчение скорбного чувства.

Богу было угодно, чтобы этот прах приняли не холодные волны моря, не далекая и чуждая, а своя родная академическая земля, и чтобы могила почившего затерялась не там, под знойным небом востока в далеком Царьграде, а приютилась бы здесь, среди других дорогих Академии могил. И краткую разлуку с нами он пережил как бы для того только, чтобы его страдальческое, любящее сердце испытало все муки и всю боль разлуки с любимыми. Он создан был академией, он весь принадлежал ей, и вот – мы хороним его.

Прощай навеки, дорогой почивший! Памятна нам будет твоя кроткая, благородная, любящая душа! Памятно нам будет твое смирение, делавшее то, что ты относился к каждому из нас как к равному, как к другу, как к близкому. Ты никого не хотел обойти своим вниманием, ласкою и любовью. Памятна нам будет твоя

–332–

последняя к нам, прощальная, как бы замогильная речь, вся проникнутая трогательною нежностью, высоким настроением, торжественным и удивительным спокойствием в виду надвигавшейся и предчувствуемой тобою смерти! В этой речи сказалась вся твоя глубокая вера в правду, в людей, в конечное торжество добра. Эта речь была твоим последним заветом, обращенным к нам, заветом, достойным твоей высокой жизни.

На той странице, какая будет отведена тебе в истории нашей Академии, если и не будет связано с твоим именем громких и великих дел внешних, то будет отмечено рукою беспристрастного историка, что этот человек был редкий идеалист. Почивший был мечтателем, как сам он о себе сказал. Да, мечтателем – в том смысле, что он не мирился с суровой действительностью, стремился провести в нее великие заветы Христа о любви, жил, всегда имея пред собою христианские упования. И, о, если бы он мог встать, чтобы видеть, какова была та духовная нива, на которую он бросал семена света и любви! Сколько подчинено было его кроткому, благотворному влиянию!

Прощай навеки, дорогой почивший! И верь, и знай, что не раз еще в жизни наша благодарная память воскресит твой благородный образ, особенно в те минуты, когда наши юные сердца, еще не испытавшие суровых ударов житейского опыта, встретятся с неправдой и злом в жизни, когда и к нам приблизится вечно близкий вопрос о смерти.

Прощай, и прости нас, если мы огорчали тебя! Ты будешь жив в нашей молитвенной памяти о тебе!»

Во время отпевания, после песни «со святыми упокой», сказал следующую речь э. орд. Профессор В.А. Соколов:

«Ну вот и совершил ты свое далекое плавание! Страшился ты бурь и беспокойных волн моря Черного, а без бурь укачали тебя на веки волны другого, – беспощадного моря житейского. Не Царьград стал для тебя тихою пристанью, а горний Иерусалим, град Царя Небесного!

Всего лишь дня три тому назад, ты с великою грустью покидал свою родную академию, но, нет, тебе не

–333–

суждено было ее покинуть! Вот ты опять среди нас, снова в своей любимой и любящей тебя академической семье! Благолепно и торжественно было твое неожиданно скорое к нам возвращение; но, увы, не таким бы мы желали видеть его, не с такими песнями хотелось бы нам снова встречать тебя.

Ты был любимым питомцем нашей академии. Старательно воспитала она тебя; нежно позаботилась о том, чтобы и по

окончании учебного курса не разлучаться с тобою; с искренним расположением пригрела и приютила она тебя, указав тебе жизненный путь наставника и воспитателя своих юных чад; всеобщую любовью окружала тебя всегда в немногие годы твоего академического служения – можно сказать, радовалась на тебя, любовалась тобою, с уверенностью возлагала на тебя свои надежды.

И не суетны были эти надежды; но по всему было видно, что ты вполне оправдал бы их. Не много лет жизни судил тебе Господь, но и в эти краткие годы ты успел потрудиться так, что оставил по себе неизгладимую память. Успел ты поработать для науки, с честью совершив свой прекрасный ученый труд и до последних дней, при всех своих трудах и болезнях, не покидая занятий в духовной литературе. Успел ты много, – много потрудиться в высоком подвиге своего нравственного усовершенствования. Юный инок, ты так сумел овладеть собою, так прекрасно направил свои искренние горячие порывы юности, что и в иноческом чине они были наилучшим украшением твоего нравственного образа. На первых же строках той самой книжки твоей, которую ты подарил мне на прощанье всего лишь немного дней тому назад, прочел я несколько свято-отеческих изречений. «Блажен инок», написано там, «который на содеяние спасения и преспеяние всех взирает, как на свое собственное». «Монах тот, кто от всех отделяясь, со всеми состоит в единении». Не напрасно, думается мне, во главе своей книжки поставил ты эти слова. Я вижу в них твою исповедь, твой завет, вижу в них – тебя самого! Таким именно монахом хотел быть и был ты сам, с горячим самоотвержением влагая

–334–

всю свою душу в святое дело содействия преуспеянию и спасению других. Все мы знаем и помним, как в этом Божьем храме, не щадя своих слабых сил, совершал ты свой иноческий подвиг и благолепным служением, и спасительными беседами, и руководством в священных песнопениях. Величественный пример Первоверховного Апостола, благовестнические труды которого изучал ты целые годы,

вдохновил и тебя потрудиться, по мере сил, в подвиге апостольства среди ближних своих. Искра Божия виднелась в твоих трудах; и не бесплодно было твое духовное сеяние, если все большие и большие толпы народа стекались в этот храм, если слезы и рыдания раздавались недавно в нем при прощании с тобою и если теперь, наконец, еще больше слез, еще больше рыданий слышим мы при твоём гробе.

Но не о тебе плачем мы; не тебя жалеем! За тебя можно только радоваться! Не в дальней стороне нашел ты себе последний на земле приют, а вблизи своей родной академии, среди тех самых дорогих могил, над украшением которых ты сам с такою нежною любовью трудился так недавно. Не чужие, а близкие и любящие тебя люди тесной толпою окружают твой гроб и будут молиться всегда над твоёю могилой. Блажен путь, вонже идеши днесь! Объятия Отча, к которым прибегал ты, принимая иноческий чин, теперь отверсты для тебя. Добрые дела твои идут вслед за тобою, горячие молитвы любящих фимиамом несутся за тебя к престолу Всевышнего и, как чистый сердцем, уповаем, ты узришь Бога!

Мы плачем о себе; горюем о своих несбывшихся надеждах; плачем о тех, кто потерял в тебе любящего, неусыпного наставника и руководителя; жалеем свой грешный мир, где стало меньше еще одним добрым, искренне верующим тружеником, который стал бы, как нам думается, одним из ярких светильников церкви православной. – Пусть же твой добрый пример, святой твой подвиг, как бы ни был он кратковременным, послужит для всех нас назиданием и уроком беззаветной преданности святому делу! Пусть и в нас пробудит он искру Божию!

Покидая нас еще при жизни, ты усердно звал нас

–335–

в тот Царьград, где думал найти себе жизненный приют. О, если бы последовать нам другому твоему призыву, с которым ты постоянно обращался ко всем в этом святом храме! О, если бы судил нам Господь последовать за тобою в горний Иерусалим, – в град Царя Небесного!»

Во время отпевания произнесены были еще две речи студентами второго курса: Н. Покровским и И. Речкиным.

«Содрогается сердце наше, братие, – говорил первый из них, – смущен ум и цепенеет дух, при виде сего гроба. Ничто так не потрясает нас, ничто так духовно не придавливает, не повергает в беспомощное состояние немого ужаса или горестного удивления, как преждевременная и внезапная смерть близких наших. Мы не можем помириться с утратой дорогого наставника, положительно не верим и не хотим верить в возможность такой скорой смерти его: «уж не сон ли это, – спрашиваем мы себя, – не тяжелый ли бред?». Но ужасная действительность воочию говорит нам о себе: два дня слух не преставала оглашать печальная весть, и глаза, наконец, узрели страшный гроб. И затрепетало сердце, и повеял в душу мертвящий холод, и исполнилось оно скорбным сознанием горестной разлуки, и готово источиться в слезах. И как быстро все переменилось. Вот как будто бы вчера дорогой усопший стоял здесь с нами, и его теплые, задушевные слова ласкали слух наш: «дорогие друзья мои! Я горячо люблю вас; но не скрою от вас, что тяжелый недуг терзает меня, и он-то разрывает связь нашу, заставляя меня ехать в далекую страну»... В нас не успели еще остыть чувства сей дружеской разлуки, не успело сгладиться впечатление от нее, как на смену им явились новые более тяжелые чувства, воображение заняла другая более потрясающая картина: картину разлуки сменила картина смерти; и перемена эта тем ужаснее, чем она быстрее.

Приникнем, братие, взором ближе к сему гробу, – не научит ли он разгадать тайну бытия нашего: может быть, он насколько поразителен для нас, настолько же и поучителен. Пред нами посечена молодая жизнь, неуспевшая еще оцвести и принести плод свой, разбиты

–336–

богатые мечты, низвергнуты надежды: и мы с недоумением спрашиваем: «что сие есть, еже о нас таинство», Что жизнь наша? Уж не жалкая ли она насмешка, не поругание ли над идеалами нашими? Лишь только мы захотим жить, жизнь убегает от нас, как обманчивый призрак. Великий Боже! Неужели

ты судил многим из нас только благие порывы и не хочешь дать насладиться плодами их? Неужели последние излишни? Неужели довольно сего, чтобы быть достойным сыном царствия твоего? Неужели только немногим избранным, приобретшим дар любви, Ты судил надолго служить близким своим, а прочих тотчас же берешь к Себе, лишь только они овладеют сим многоценным даром? Если так, если таковы пути Твои о пас, мы с покорным чувством готовы подчиниться деснице Твоей и с разрешенным недоумением отойдем от гроба сего; если так, то буди благословенно имя Твое! Вспомните, братие, о других молодых усопших друзьях наших. Не по тому же ли закону отошла ко Господу большая часть из них, как и лежащий пред нами новопочивший? Как отчасти в тех, так особенно в последнем мы видим зрелые колосья на ниве Господней; и Господь послал жателю своих, и они собрали их в житницу Господню. Так редуют, братие, ряды земного воинства нашего, и редуют так бедственно для нас: как нарочно, падают лучшие воины и предстоятели наши. Не прямое ли отсюда побуждение нам остающимся крепче держаться за оружие истины и любви Христовой и теснее спланиваться в жизненной борьбе со злом и ложью. И не видим ли мы отсюда мудрое водительство десницы Божией, успокаивающей и увенчивающей лаврами более лучших и крепких воинов на поле брани нашей и вразумляющей и укрепляющей более слабых. Не для того ли уже, между прочим, берутся от нас первые, чтобы сравнялись с ними вторые!...

Посмотрите, братие, еще на гроб сей и найдите еще назидание здесь. Спросите беспристрастно самих себя или – лучше – вспомните, какие мысли особенно отчетливо всплыли в сознании нашем, когда мы впервые услышали о новопочившем. За чувством горестного удивления не встала

–337–

ли в сознании неотвязчиво грозная мысль о возможности такой же превратности и с каждым из нас? Не говорит ли убедительно гроб сей, что смерть за плечами каждого из нас? Может ли после того кто-нибудь наверно сказать, что «в следующую ночь душа его не истяжется от него»? Нет ничего,

менее устойчивого, чем жизнь человека; жизнь полевой былинки – и та, по-видимому, более устойчива и надежна: тысячи смертей жадно ждут нас, как желанной жертвы, на каждом шагу нашем. И насколько же мы после того слепы, насколько самонадеянны, что пренебрегаем сей обыденной истиной и забываем ее! Мысль о смерти, не смотря на постоянные напоминания о пей, изгоняется людьми из их сознания прочь, как что-то не касающееся их. Мы почему-то думаем, что умирать могут кто-то другие, но не мы; наш жребий – жить и жить и... только; далее мысль идти не хочет. И согласно с таким ложным настроением идет наша жизнь. Но разве на ниве посекаются только зрелые колосья? Разве жертвой преждевременной и внезапной смерти бывают только лучшие из нас, смысл кончины которых нам несколько понятен? Не видим ли мы также, что смерть похищает и «людей мира сего», заставляя их врасплох привязанными к благам земным, и эти люди, таким образом, входят в чертог небесного жениха, по-видимому не в брачной одежде. Что сказать о последних? Какой смысл смерти их? Пути Господни о нас разнообразны. И если о некоторых мы можем утешительно для себя гадать, то большая часть из них *«неизследовани и неиспытани»*, ибо *«кто уразуме путь Господень»*. Страшимся братие, неприготовленные к смерти, *«впасть в руце Бога Живого!»*... Обратимся-ка к совести своей и дадим беспристрастный отчет жизни своей. Найдём ли в себе тот дар, для которого только и живём? Усугублены ли таланты, которые даны нам Господом? Тяжело давать отчет сей: только немногие из нас на этот вопрос жизни могут найти успокоительный ответ в себе; большая же часть закопала и скрыла в суете жизни таланты свои. У кого был один, тот с ожесточением отвергнут, у кого было два или пять, те употреблены на незаконный оборот. Всякому не новость, что

–338–

более даровитые из нас нередко поработщают их служению на снискание выгод земных, а не на назидание себя о Господе, не на возгревание в себе духа любви, – этого великого дара, *«единого на потребу»*. Здесь мы должны, не обинуясь, указать на усопшего, как на поучительный пример для себя, чтобы

вместе с тем отдать ему должную дань признательности своей и уважения. Знаем мы его немного, – каких-нибудь два-три года, но много видим назидательного для себя. Вспомним, что он говорил нам в те первые дни, когда взял на себя тяжелое бремя начальника и руководителя нашего. «Друзья мои – твердо помнятся нам эти слова – пришел я к вам с любовью своей; в любви к вам я полагаю цель деятельности своей; взаимная любовь да соединит нас»... И он верен остался слову своему, – приобретенные и развитые в духовной школе таланты свои всецело посвятил на возгревание любви сей. Вспомните, что любовь эта всегда сияла во взоре его, ласковое, теплое слово любви, к кому бы ни обращался он, никогда не покидало уст его; все нужды наши находили в нем горячего участника и деятельного помощника. Что еще говорить о том, когда мы все знаем это! В последние дни его сломил жестокий недуг, но сломил его хрупкое тело, а не ослабил любви. Кто в эти горестные дни имел общение с ним, тот знает, что любвеобильный о. Григорий оставался таким же, каким и был прежде. В любовном общении с дорогими для сердца своего он забывал недуг свой; любовь была стихией успошнего, в которой он отдыхал, утомляемый болезнью своей. И эту любовь он сам торжественно в минуту разлуки засвидетельствовал перед нами: «я ухожу от вас, – сказал он – но ухожу не с пустыми руками: я приобрел здесь великий дар, – дар любви; и воспоминание о жизни с вами будет блестящей звездой на горизонте жизни моей». И вот кончилась эта жизнь, кончилась славно, «единое на потребу» приобретено ею. Хорош конец такой жизни, не страшно предстать пред очи любвеобильного Господа. *«Блажени мертвии, умирающи о Господе отныне ей, глаголет Дух, да почуют от трудов своих: дела бо их ходят в след за ними»*. Блажен ты незабвенный

–339–

наставник, и «блажен путь твой, в он же идеши»: ты стяжал уже то, что для нас лишь далекое желание. «Вниди же в радость Господа твоего». Аминь».

Другой студент-оратор говорил:

«Не для праздного любопытства, братие, в последний раз собрал пас вокруг себя наш учитель и молитвенник. Нет места праздному любопытству там, где пред нашими глазами совершается великая тайна человеческой жизни. Остановись каждый своими взорами на этом гробе и задумайся: все, что увидишь пред своими глазами, достойно того, чтобы над этим задуматься. Ведь эта смерть со всеми своими ужасами и есть то невидимое основание, на котором сознательно или бессознательно складывается вся духовная жизнь человека; ведь этот гроб с лежащими в нем бренными останками человека и есть тот камень, о который разбилась и еще разобьется жизнь многих и многих человеческих душ, и на котором, с другой стороны, может окрепнуть и воссиять всем своим величием всякая душа христианская. Не роковой ли вопрос о смерти преследует человека на всем его жизненном пути, не этот ли страшный для него вопрос служит источником всех его душевных страданий. Знает каждый из нас, хорошо знает, что рано или поздно он кончит смертью, что смерть разрушит все, чем дорога для него эта жизнь; и вот, не достигнув еще той духовной зрелости, для которой смерть уже представляется естественным и благим делом Бога, он хотя на время желает удалить от себя эту ужасную мысль, мешающую ему жить столь сродною его греховной природе стихийною жизнью. Но увы! обольщение долго продолжаться не может. Первый же болезненный припадок, первый удар жизни ставит пред его сознанием ужасный вопрос о смерти. И благо тем, которые чаще и чаще начинают задумываться над этим вопросом: они поймут наконец его истинный смысл; но горе тем, кто удаляет от себя мысль о смерти как страшный призрак: рано или поздно, если не в жизни, то на одре смертном мысль эта во всем своем величии предстанет пред их сознанием, обличит суетность их жизни, и тогда они испытают ту страшную душевную муку, которую так хорошо понял и художе-

—340—

ственно выразил наш современный писатель. Да, братие, все мы более или менее боимся мысли о смерти, одна мысль о

смерти, кажется нам, может разрушить все наше счастье, один взгляд на гроб может отравить все наши радости.

Ах, возлюбленные, не для того стоит среди нас этот гроб, чтобы страшить нас мыслью о смерти, чтобы разрушить наше земное счастье; нет, стоит лишь посмотреть на него христиански – просветленными очами и он может нас помирить с этой ужасною мыслью, может научить нас любить жизнь в ее высшем значении. И если это можно сказать вообще о всяком гробе, то особенно это нужно сказать об этом стоящем среди нас гробе с бренными останками дорогого нашего учителя.

Да, братие, вот чем кончает человек на земле. Над каждым неизменно совершается глагол Божий: «земля еси и в землю отыдеши». Перед нами человек, которого еще так недавно мы знали в силе, красоте и славе. Но где сила, мы видим одно ничтожество, где красота: пред нами одно безобразие, где слава: мы видим ужасное бесславие. Все, все, чем живет и гордится естественный человек, все это уничтожила ужасная смерть, все кончено для естественного человека со смертью тела: ему уже нечем более жить. Но не все, возлюбленные, кончается со смертью для христианина. Забудь на мгновение каждый себя и окинь своим взором эту многолюдную толпу: ужели одно любопытство привлекло ее к этому гробу. Ах, нет! далеко нет! Кто внимательно присматривался к этой толпе, тот видел, какими искренними слезами многие оплакивали эту смерть. Видно, что узы соединявшие нас с ним, не порвались со смертью, видно, что они сильнее смерти. Узы эти – христианская любовь, которую умел полюбить все и всех покойный, и которая собрала нас теперь к этому гробу. Еще прошлый год, приехав после болезни из Крыма, о. Григорий в сердечной беседе с нами между прочим сказал, что «монаху жить для себя – значит прямо умереть». И весь этот год был для него временем самой лихорадочной деятельности. Покойный верно предчувствовал, что не долго ему жить здесь, что временем нужно дорожить, что нужно как можно скорее уко-

–341–

ренить в своей душе христианскую любовь – этот залог истинной жизни. Эта-то любовь, братие, и есть та сила, которая

мирит человека с мыслью о смерти. Кто твердою ногою стал на путь самоотверженной христианской любви, тот уже стал выше страха пред смертью, тот сумеет в самой смерти усмотреть залог истинного блаженства, у того мысль эта не только не отнимет любви к этой жизни, а, напротив, воспитает и облагородит в нем эту любовь ко всему земному. Вспомните жизнь покойного. Рано, рано, еще в то время, когда редко кто из нас еще начинает задумываться над вопросом о смерти, когда мы бываем полны надежд и жизненных обоощений, он уже смутно чувствовал припадки смертной болезни, нечего и говорить о последних годах: страдания этих годов были сплошным предчувствием смерти. Как, по-видимому, должен он был тяжело страдать и мучиться при мысли, что эта жизнь со всеми ее радостями, эта природа с своими красотами не для него, что он чужой среди всех этих наслаждающихся жизнью и природой людей; казалось бы, что ему остается уйти в самого себя, быть равнодушным и даже холодным ко всем радостям и горестям жизни. Ничего этого нельзя сказать о почившем. Редко кто так глубоко и вместе нежно может любить жизнь, во всей ее полноте, как любил ее о. Григорий. И эта Лавра, которую он постоянно называл прекраснейшим уголком России, и этот сад, в котором теперь приготовлено для него место покоя вечного и далекий Царьград, куда он был назначен – все, все любил он чистою любовью невинной души, на все отзывался с восхищением. Кто не помнит, с какою чисто детскою радостью украшал он этот сад; но что всего важнее, кто не помнит, с какою любовью он относился к каждому из нас, как в каждом хотел отыскать и поддержать всякую добрую черту. Где же тот источник, в котором он черпал силу любить, нежно любить все и всех даже при мысли о смерти? Источник этот – его вера, ради которой его любовь была христианскою любовью, которою он успел полюбить жизнь и людей. В самой этой любви он нашел источник вечной жизни, он верил и чувствовал в глубине своего существа, что эта

–342–

любовь, которою он полюбил жизнь, та жизнь, которая зародилась в нем вместе с этою любовью, не умрет со смертью

тела, а напротив, тогда только и раскроется во всей силе. Таков, возлюбленные, завет покойного и каждому из нас.

Бросьте прощальный взор на этот гроб, самую свою смертью покойный как бы говорит нам: «Друзья! каждый из вас кончит тем же, чем и я и, быть может, тогда, когда менее всего будет этого ожидать, дни наши лукави, как бы говорит он, а потому спешите приобрести то, чем живут в той небесной жизни, спешите научиться любить жизнь тою высшею любовью, любовью во Христе, которая не умирает со смертью тела и тогда смерть не будет страшна для вас, тогда в самой смерти вы сумеете увидеть залог вечной блаженной жизни». Будем же свято хранить этот дорогой завет: памятуя, что «дни наши лукави». А для того, чтобы легче нам было выполнять этот завет, будем чаще как у себя дома, так особенно па общих молитвенных собраниях, которые учреждены по мысли дорогого о. Григория, будем чаще вспоминать своего доброго учителя: соединенные одною общею любовью к своему учителю, одною мыслью об общем завещанном нам деле, мы незаметно будем облегчать друг для друга дело христианской жизни, которая таким образом мало помалу сделается общим делом, а это будет лучшею памятью и лучшею благодарностью нашему незабвенному учителю».

Наконец, при опущении гроба в могилу, сказал последнюю речь студент 2-го курса И. Строев:

«Приидите вси любящий мя». Так обыкновенно взывает, братие, св. Церковь от лица почивших чад своих. Теперь она вкладывает эти слова в уста о. Григория. Не новы они нам. Мы и ранее не раз слышали подобный же призыв о. Григория, – слышали и обыкновенно откликались. Как живая встает картина, имевшая место в нашем храме после вечерней молитвы. Это было год тому назад, когда о. Григорий только что возвратился из своей поездки для поправления здоровья. «Друзья мои, говорил он, будем жить по братски. Обращайтесь ко мне всегда и все. Я во всем готов помогать вам. Я много передумал и откро-

–343–

венно скажу, что для нашего брата монаха – не жить для других это – прямо смерть». О. Григорий только что вступал тогда на поприще общественной деятельности и в нем, очевидно, созрело твердое решение идти по тернистому пути самоотверженного служения ближним. Но, как человек смиренный, он смущался и не имея уверенности в себе искал себе сочувствия и сочувствующих. И он не обманулся. Доверие и чисто братская близость, столь редкие между начальствующими и их подчиненными, были ответом на призыв о. Григория со стороны любящих его.

А вот и другой случай. О. Григорий пожелал для большего украшения академического богослужения ввести общее пение и улучшить наше пение вообще. Нам всем известно, каких это трудов стоило о. Григорию и сколько препятствий он встретил тогда. Но о. Григорий не оставил добрую мысль, он положился на любящих его студентов, и опять не обманулся. Общее пение существует и теперь и, быть может, долго еще просуществует, как памятник сердечных отношений о. Григория и любящих его студентов.

Наконец, у всех еще свежо воспоминание о последнем обращении о. Григория к любви студентов. Оставляя нашу академию, он, как честный человек, захотел дать себе отчет в том, что он сделал для своих подчиненных. Не найдя каких-либо особенно бьющих в глаз заслуг, о. Григорий по смирению своему подумал, что он и совсем ничего для нас не сделал, – подумал и снова смутился и опечалился. То было тайным и внутренним призывом ко всем любящим о. Григория, чтобы они собрались и утешили его. Но любящие поняли его. Они собрались к нему и в самых ярких выражениях своей любви и признательности ясно показали ему, что он напрасно смущается, что и он не без плода служил в академии. Он любил студентов, а это для них дороже всего.

И вот, теперь снова слышится призыв о. Григория, снова обращается он к помощи любящих его, – обращается в самый трудный для себя момент. Не пред собою и не пред своею совестью готовится дать он отчет в делах своих. Готовится он дать его перед пре-

столом Христовым, на Его страшном и нелицеприятном судилище. И неужели же мы не откликнемся ему, неужели не поспешим с любовною помощью к о. Григорию теперь, когда он более всего нуждается в ней? О! нет, дорогой, друг и начальник! Откликнутся, непременно откликнутся. Откликнемся прежде всего мы, которые так недавно еще уверяли тебя в любви своей, которые вручили тебе даже залог этой любви и которые закрепили ее неоднократным целованием. Ведь не Иудино же то было целование!

Откликнутся затем и все здешние обыватели, которые здесь теперь присутствуют. Взгляни. Ведь здесь все те, которые то же не раз заявляли тебе о своей любви, быть может, даже более горячей и более чистой, чем паша. Это те, которые так горячо оплакивали твой отъезд и еще более горячо оплакивают твою кончину, которые даже взглянуть не могут на гроб твой от слез и печали.

Откликнутся, наконец, на твой призыв там, где ты, дорогой о. Григорий, при своем смирении и предположить не мог. Это там вдали отсюда под скромными кровлями сельских пастырей, бедных причетников и еще более бедных вдов – наших отцов и матерей. Любящие тебя и их научили считать тебя другом и утешителем дорогих их сердцу сыновей своих на далекой чужбине.

Да и как не откликнуться, как не ответить любовью на зов твой, когда ты сам же, дорогой о. Григорий, воспитал ее в сердцах любящих тебя. И тем более поспешим мы ответить тебе своею любовью, что и для нас самих единственное средство не разлучаться с тобою и утешить тебя в твоём теперешнем служении – это теплая любовь к тебе. И если эта любовь наша хоть сколько-нибудь похожа на ту, которая проходит небеса, доходит до Престола Всевышнего и соединяет всех верующих во едино тело Церкви Христовой, то тебе нечего смущаться. Блажен тогда путь, в он же идеши днешь, брате Ибо мы твердо надеемся, что уготовися тебе место покоя».

Со дня кончины о. Григория и доселе ректором академии получают многочисленные телеграммы и письма с

выражением скорби о почившем и с извещением о совершаемых в разных храмах молениях о его вечном

–345–

покое. В церкви С.-Петербургской духовной академии отслужена была торжественная панихида о. ректором академии арх. Борисом, близко знавшим почившего. Такие же панихиды совершены во многих училищных и семинарских храмах его товарищами и учениками. Несколько архипастырей, обер-прокурор Св Синода, товарищ обер-прокурора и многие оо. ректоры семинарий, прислали соболезнующие телеграммы и письма. Но всего трогательнее было видеть ту глубокую искреннюю скорбь о потере о. Григория, которую выражали жители Сергиевского посада – усердные посетители академических богослужений и внебогослужебных бесед. Несколько раз, и днем и вечером, на могиле почившего совершались панихиды в присутствии тысячной толпы народа, а 27-го декабря, в сороковой день по кончине о. Григория, ректором академии со всем сонмом академического духовенства совершена была торжественная заупокойная литургия и панихида, и накануне всенощное бдение при величественном общем пении всего переполнявшего храм народа.

Вскоре по кончине о. Григория, московская духовная академия понесла и еще одну чувствительную утрату, – скончался один из старейших ее магистров, протоиерей московской Софийской, на набережной, церкви Павел Михайлович Волхонский. Правда, покойный о. протоиерей, окончив академический курс еще в 1848-м году, с той поры, к течение многих лет своей служебной деятельности, не стоял в какой-либо близкой непосредственной связи с родной академией, как деятель духовной науки и просвещения, но он был дорог и близок ей, как первый почетный член учрежденного при академии братства преподобного Сергия, для вспомоществования недостаточным студентам и воспитанникам и как один из самых ревностнейших сотрудников этого благотворительного учреждения. При самом открытии братства, П.М. сделал ему крупное пожертвование в 1000 руб. В 1882–

1883 г. он очень много хлопотал об устройстве в пользу братства духовных концертов в зале Московского благородного собрания и концерты эти доставили братству более 1.600 рублей. С самого открытия братства П.М. состоял, по повторявшимся избраниям общих собраний, членом его

–346–

совета, а с 1885-го года – товарищем председателя. До конца своей жизни, покойный о. протоиерей близко принимал к сердцу интересы братства, с особенною заботливостью склоняя многих знакомых ему московских благотворителей к пожертвованиям на нужды студентов академии, и непрерывно доставляя в братство часто очень значительные суммы. Пока еще силы о. протоиерея не ослабели, он каждый год неизменно приезжал в академию на общие собрания братства и принимал личное горячее участие в обсуждении его текущих дел и разных возникавших вопросов. Московская академия и многие ее питомцы, получившие возможность пройти академический курс лишь благодаря помощи братства, навсегда сохраняют о почившем самое признательное воспоминание.

Из событий научной жизни академии за минувшее полугодие, упомянем о магистерском диспуте (коллоквиуме) И.Т. Назарьевского.

Во вторник, 12 октября, в 6 час. вечера, в нашей академии состоялся магистерский диспут (коллоквиум), уже третий в только что начавшемся тогда учебном году.

Магистрант, Ив. Тр. Назарьевский, сын священника Рязанской губернии, Михайловского уезда, села Крупников. Получив первоначальное свое образование в Касимовском дух. училище, а среднее – в Рязанской дух. семинарии, он поступил в Московскую духовную академию, где и окончил курс в 1889 г. со степенью кандидата богословия и с правом получить степень магистра, не подвергаясь новым устным испытаниям. В том же году определением Св. Синода он был уволен, согласно его прошению, из духовного ведомства для поступления на службу по министерству народного просвещения и теперь состоит преподавателем русского языка в Карачевской учительской семинарии. – Представленное им в совет академии для

получения степени магистра богословия сочинение: «Послание святого апостола Павла к Филиппийцам. Опыт исагогического и экзегетического исследования» (Сергиев Посад, 1893 г.) – есть первый печатный труд его.

В небольшой речи перед началом диспута магистрант поведал собранию краткую историю своего труда, объяс-

–347–

нил план и задачу его, указал при этом и некоторые основания для принятой им постановки исследования.

В качестве официальных оппонентов возражали магистранту о. ректор академии архимандрит Антоний и экстраординарный профессор по кафедре греческого языка И. Н. Корсунский. – О. ректор обратил внимание прежде всего на ту симпатичную особенность в труде магистранта, что в нем толковательный материал заимствуется не столько из немецких позднейших авторов, сколько из древней свято-отеческой литературы; но вместе с тем он высказал сожаление, что принцип этих заимствований остался совсем невыясненным и вследствие этой беспринципности набор толковательного материала является недостаточно объединенным (некоторые напр. отделы в книге имеют весьма условное надписание: «*продолжение увещаний....*» Толков, стр. 87).

Тою же беспринципностью объяснил о. ректор и другой недостаток в сочинении, именно: автор, в общем гораздо более склонный к заимствованиям из свято-отеческих толкований, оказывается иногда под излишне сильным влиянием немецких авторитетов. Так напр., изъясняя Флп.2:9 («дарова Ему имя, еже паче всякого имене»), он прилагает излишние усилия к тому, чтобы в точности определить, какое здесь разумеется *имя*: Сын ли Божий, Христос ли, Иисус ли, Господь ли и т. д., и почти совсем не дает многих, важных для понимания этого места, параллелей из свящ. Писания. Между тем, точное определение имени для православных богословов довольно безразлично и имеет значение лишь для протестантов, признающих оправдание одною только верою и понимающих самую веру в узко-теоретическом смысле.

По подражанию тем же немецким исследователям магистрант часто вдаётся в описания внешних картин природы, городов и нравов, тогда как вовсе нельзя с уверенностью сказать, занимали ли они собою взор и душу ап. Павла; гораздо важнее было бы вникнуть в сущность внутреннего настроения апостола при написании послания и отметить перемены в этом настроении сравнительно с прежним.

—348—

Покончив с общею и принципиальною стороною исследования и высказав ещё упрек магистранту за то, что он оставил в своей книге множество греческих фраз и слов неперевоенными и неразъясненными, о. ректор перешел далее к рассмотрению некоторых частных мыслей и даже отдельных выражений. — Так, он не нашел возможным согласиться с мыслью магистранта, что христианские богооткровенные истины недоступны для понимания гордому уму (Введ. стр. 2). И само выражение «гордый ум» он признал противоречащим психологии и звучащим столь же неестественно, как напр. выражения: «гордые ноги» или «гордый голос». Ведь из сердца исходят помышления злые...

Также неправильным признал он и утверждение магистранта, что «благодать Божия дается нам исключительно в силу искупительных заслуг Иисуса Христа»; да и сам термин: «искупительные заслуги», по его мнению, чисто лютеранский. Хотя он и принят в научные системы нашего богословия, но не следует забывать, что всякий условный богословский термин должен быть обоснован и оправдан экзегезисом, а отнюдь не экзегезис должен подгоняться под условные термины.

Назвав затем данное магистрантом объяснение слов: «иже во образе Божии сый» (Флп.2:6) очень обстоятельным, он высказал все-таки сожаление, что автор слишком увлекся апологетическою целью (против Тюбингенцев) и упустил из виду прекрасную мысль преосв. Феофана о взаимной духовной помощи христиан в деле спасения.

По поводу той мысли магистранта, что «древний Израиль приобретал (относительную) святость самостоятельно, чрез жизнь по закону, — новый же Израиль получает эту святость

даром, по благодати во Христе» (Толков, стр. 6), оппонент заметил, во-первых, что в ветхом завете святых не было и не могло быть совсем (иначе и Сыну Божию не для чего было бы приходить на землю), и во-вторых, что в новом завете Царствие Божие *нудится*, т. е. не даром дается, а приобретается с усилиями.

Не согласился он с магистрантом и в вопросе о «дне Иисуса Христа» (Флп.1:6). Не второе пришествие

–349–

Христово разумеется здесь, как думает магистрант (Толков. стр. 12), а вообще такое событие в жизни христианина, когда он испытывается от Господа, – день скорби и испытания...

Наконец, отметив еще несколько неудачных выражений (напр.: «*приглашает* ко спасению»), о. ректор заключил речь свою лестным заявлением о научных достоинствах сочинения и серьезной компетентности мышления магистранта.

Другой официальный оппонент, проф. И.Н. Корсунский также не преминул обратить внимание на некоторые неточные, нескладные или не русские выражения в книге магистранта (напр.: апостол «*адресует* свои похвалы» – Введ. стр. 13; «гордость нравственным совершенством» – стр. 36), отметил затем мимоходом и вкратце неравномерность частей ее (двум начальным главам послания к Филиппийцам уделено внимания и места несравненно более, нежели двум остальным) и потом с большею подробностью остановился на выяснении того, в каком значении употребляются у древних классиков, в книгах свящ. Писания и у отцов Церкви – слова: *μορφή* (Флп.2:6) и *ἐπιθειά* (Флп.1:16).

Также продолжительному и обстоятельному рассмотрению был подвергнут вопрос о том, кто был Климент, упоминаемый ап. Павлом в Флп.4:3. Основываясь на предании, сообщаемом Оригеном, Евсевием и др., профессор утверждал, что это – известный римский епископ; а магистрант старался доказать, что это – совершенно иная личность и, вероятнее всего, кто-нибудь из Филиппийцев.

Во всех своих ответах на возражения оппонентов магистрант проявил солидную общую эрудицию и

добросовестное специальное изучение избранного им предмета; потому защита его была признана удовлетворительною и Совет академии решил ходатайствовать установленным порядком об утверждении его в степени магистра богословия.

В. Соколов

**В.П. [Автор не установлен.] Pia desideria. [Рец. на:]
Чепик М. Опыт полного курса гомилетики для 4:5 и 6
классов семинарии. М., 1893 // Богословский
вестник 1894. Т. 1. № 2. С. 350–391 (2-я пагин.).**

–350–

Со времени «указаний, изложенных в журнале Учебного Комитета при Св. Синоде от 24 февраля/6 марта 1886 г., № 221», Гомилетика в наших семинариях стала на твердую и прочную почву теоретико-практического метода, как наиболее правильного и естественного в деле образования проповедников-практиков. Но реформа эта произошла в такое время, когда Гомилетика далеко не была готова к ней по формальному своему развитию и обработке в отечественной литературе. Поэтому, преподавателям Гомилетики необходимо было изменить метод преподавания своей науки и расширить объем ее, но до времени появления нормального учебника, соответствующего новому плану и новой постановке науки, – пользоваться прежними учебными пособиями, хотя они и стали уже недостаточными. Преподавателям же Гомилетики, как лицам, наиболее заинтересованным в вопросе о таком нормальном учебнике, пришлось деятельное участие принять и в разработке своей науки: появились, прежде всего необходимые, гомилетические Христоматии (Поторжинского, Булгакова, Зарницкого), которые восполнили существенный пробел в гомилетических учебных пособиях, – недостаток избранных образцов проповеди. В Христоматиях же помещались сведения по теории проповеди и о приемах и основаниях оценки поучений; но эти сведения ставились на втором плане и были слишком кратки, чтобы стать вкладом в науку. Поэтому, несмотря на истекающее 10-летие после реформы, Гомилетика оставалась и остается

–351–

без нормального учебника, доселе заменяемого несколькими книгами. При таком состоянии гомилетической учебной литературы, невольно останавливает на себе внимание

изданный под указанным заглавием новый, сравнительно с предшествовавшими ему, труд преподав. Владим. Дух. Семина. М. Чепика.

Своим оглавлением этот труд внушает читателю мысль, что, наконец, настоящая нужда в нормальном учебнике по Гомилетике удовлетворена, – что «Опыт полного курса Гомилетики для 4:5 и 6 кл. Семинарии» избавит воспитанников от необходимости изучать почтенную, но отживающую свое время теорию проповеди о. Фаворова и перебрасываться от одной гомилетической Христоматии к другой при изучении образцов проповеди. Правда, это не более, как «Опыт»; но свидетельствуя о скромности автора, такой заголовок труда служит верным ручательством, что «Опыт» представляет нечто новое. С другой стороны, это новое, очевидно, касается всего курса, – всей постановки преподавания Гомилетики и входящего в нее материала: так как «Опыт», как значится на обложке книги, составлен «применительно к соображениям Учебного Комитета при Св. Синоде относительно преподавания Гомилетики в Духовных Семинариях (24 февраля/6 марта 1886 г. № 221)». Такой «Опыт» должен представить более или менее солидное, стоящее на уровне современной науки и приспособленное к требованиям программы руководство к теоретическому и практическому изучению проповедничества. Таким образом, читатель приступает к новому сочинению с радужными надеждами. Последние еще более возрастают при ознакомлении с общим составом и планом нового труда. С этой стороны, «Опыт» представляет, действительно, «полный курс Гомилетики, распадающийся по трем классам, в которых эта наука преподается, на три отдела: первый – собственно курс Гомилетики, – теория проповеди (1–100 стр.) и «приложение к курсу Гомилетики (для 4 кл. Семинарии)», именно: 11 различных образцов проповеди свято-отеческой и русской, несколько разборов проповедей, планы и темы для поучений (104–152 стр.); второй отдел – «приложение к курсу Гомилетики (для 5 кл. Се-

–352–

минарии)», – 49 подробных конспектов проповедей и планов для них и 24 образцовых поучений (156–277 стр.); третий – «приложение к курсу Гомилетики (для 6 кл. Семинарий)», – 17 конспектов и планов проповедей и 24 образцовых поучений (282–396 стр.), причем перед каждым из приложений делается «примечание» о том, что требуется выпискою из журнала Учебного Комитета от преподавания Гомилетики в 4:5 и 6 кл. Семинарии. Ввиду такого состава «Опыта», рецензент N назвал его «богатым подарком нашей учебной литературе к новому учебному году»³¹⁶. Обратив внимание преимущественно на неудовлетворительность учебников и трудности преподавания Гомилетики³¹⁷, N мог сделать такой отзыв о новой книге. Но мы желали бы взглянуть на данный труд с иной точки зрения.

Ввиду настойчивых указаний автора на журнал Учебного Комитета и некоторых ненормальностей в настоящей постановке преподавания Гомилетики, сказавшихся со всею рельефностью и наглядностью в «Опыте», мы желали бы рассмотреть этот труд в связи с вопросом о насущных потребностях Гомилетики в настоящее время по состоянию и разработке гомилетического материала, – воспользоваться «Опытом» в качестве ближайшего повода и наглядной канвы и иллюстрации к изложению практически сложившихся *ria desideria* о Гомилетике и нормальном учебнике по ней, возможном и желательном в настоящее время. Отсюда, задача нашей статьи не столько разобрать тезисы «Опыта»³¹⁸, за исключением более или менее новых, сколько рассмотреть постановку в нем курса Гомилетики, – его общий план, распределение и разработку материала по классам, задачи при изложении теории и практики, систематизацию той и другой и т. д. Нисколько не желая умалять значение труда г. Чепика, заслуживающего внимания, как, действительно, первый опыт возможно полного курса Гомилетики, мы желаем показать,

–353–

что эта наука в настоящее время нуждается в «Опытах» другого вида, в которых бы вместе с полнотою преследовались еще более важные цели систематизации и обоснования

накопившегося за 10-летие гомилетического материала, – что в «Опыте» Гомилетика не получила нормального учебника, а только засвидетельствовала свой протест против некоторых ненормальностей ее настоящей постановки в семинариях. Чтобы достичь этой цели, мы должны: 1) сопоставить «Опыт» с существующими учебными пособиями по Гомилетике и вывести отсюда, что ценного и нового, какой вклад в литературу делает автор своим «Опытом»; 2) указать, в чем собственно нуждается учебная литература Гомилетики и постановка преподавания этого предмета в семинариях.

Общий план «Опыта», сначала столь завлекающий читателя, при большем внимании к нему не может не поражать каждого своею странностью. Книга состоит из 100 стр. теории проповеди, напечатанных нормальным шрифтом, и 300 стр. «приложений» – мелкой, компактной печати; – соотношение, по меньшей мере, странное, не представляющее для себя ни одного примера в учебной литературе. Но это распределение учебного материала является еще более неестественным в виду того, что каждое «приложение» (исключая 1-го, – для 4 кл.) должно составить курс целого класса: курс, нечто самостоятельное, целое, законченное, представляется в виде приложения! Если это до некоторой степени понятно в курсе IV кл., где «приложение», т. е. собрание образцов проповедей, является пособием для практического усвоения теории проповеди, то в 5 и 6 кл. можно было бы ожидать противоположной постановки: здесь главное – изучение образцов проповеди, при котором теория (предполагается, пройденная в 4 кл.) должна служить пособием. Следовательно, не проповеди должны бы являться «приложением» а, напротив, правила разбора их. Последних в «Опыте» совсем недостает и потому выходит такое странное низведение главного на степень простого приложения. Автор, несомненно, имел в виду то, что в основе преподавания Гомилетики во всех классах Семинарии должна лежать теория ее, по отношению к которой проповеднические образцы и должны

–354–

составить приложение. Но: 1) теория проповеди проходится только в IV кл.; 2) каждый курс должен иметь определенную физиономию, представлять нечто новое, сравнительно с предшествующим курсом, самостоятельное в себе самом, что давало бы ему *raison d'être*.

Нам скажут, что мы указываем мелочь. Что важного в том, что автор заблагорассудил назвать курс целого класса «приложением»? Но, по нашему мнению, здесь сказывается весьма важный пробел в постановке преподавания Гомилетики, – пробел, в котором г. Чепик виноват наполовину и своим распределением учебного материала в «Опыте» показал этот пробел каждому воочию и наглядно. Курс теории проповеди положено проходить сполна в 4 кл., вследствие чего тем же курсом, без привнесения в него чего-либо существенно – нового, приходится руководиться и в 5, и в 6 кл., – только с противоположною постановкою: там правила теории выводятся из разбора проповедей; здесь проповеди разбираются на основании ранее выведенных правил. Такая постановка дела, несомненно, имеет хорошую сторону, заставляя одну и ту же теорию штудировать дважды и с двух концов; но едва ли она может быть признана совершенною, особенно, в виду крайне ограниченного числа уроков по Гомилетике. Последнее обстоятельство представляет значительное побуждение к тому, что бы теория проповеди была распределена возможно целесообразно и, для избежания повторений проходила не в одном классе, но соответственно своим важнейшим отделам, в каждом из трех классов Семинарии. Такой же целесообразности в распределении теории требуют систематичность и стройность изучения науки. Если теория пройдена вся в 4 кл., то правила ее в 5 и 6 кл. неизбежно воспроизводятся: 1) уже на иных началах, как нечто данное само по себе; 2) без всякой системы, так как изучаемые образцы проповеди берутся в простом, хронологическом порядке и требуют применения то одних, то других правил; 3) с постоянными повторениями, так как в различных проповедях встречаются одни и те же достоинства или особенности. Вследствие этого, между курсами 4 и 5–6 кл. получается полный контраст в при-

емах пользования одною и тою же основой. Этот контраст, прежде всего, внутренний; но он выходит и наружу. Так как правила теории, как установленные уже в 4 кл., не могут входить на законном основании в курсы 5 и 6 кл. (иначе – это было бы прямым повторением известного) и только предполагаются в той мере и с тех сторон, какие угодны преподавателю или вообще разбирающему образцовую проповедь, то между курсами Гомилетики уничтожается реальная и принципиальная связь: в последних двух являются голые проповеди. Чтобы объединить эти образцы проповеди с курсом 4 кл. в одном «полном курсе Гомилетики», остается прибегнуть к внешней, механической связи: признать самостоятельным, имеющим в себе самом основу только курс 4 кл., а два остальных курса выдать за «приложения» несмотря на то, что они составляют $\frac{3}{4}$ науки, тогда как первый – $\frac{1}{4}$ ее.

Вместо такого внешнего, механического объединения курсов Гомилетики, конечно, желательно и важно было бы объединение внутреннее, органическое. А оно возможно только при двух основных условиях: 1) принципиальной связи двух последних курсов с первым и 2) необходимости основы для каждого из них в отдельности. По первому условию, необходимо, чтобы нить, проходящая чрез курс 4 кл. и связывающая его в одно целое, не прерывалась, но проходила и чрез все последующие курсы и, таким образом, связывала их также в одно целое в себе самих и с курсом 4 кл. Такою нитью или основой в курсе 4 кл. служит теория проповеди; она же должна быть основой и в 5 и в 6 кл. Порывая эту нить и вводя с 5 кл. изучение одних образцов, настоящая постановка Гомилетики тем самым обособляет первый и два последних курса этой науки, делает их раздельными и различными до невозможности внутреннего и состоятельного внешнего объединения. Но, быть может, так и должно быть: курс 4 кл., в котором проходится вся Гомилетика, – основной; а два следующие имеют свои специальные задачи, – поэтому и основа в них должна быть другая. Но тогда можно ли таким 3

курсам усвоят одно наименование Гомилетики? Будут ли они, действи-

–356–

тельно, представлять из себя одну науку? Не скорее ли – разрозненные части ее, нуждающиеся в объединении? Еще важнее то, что при данной постановке, курсы 5 и 6 м. не только с курсом 4 кл., но и в себе самих, и друг с другом не имеют надлежащей внутренней связи. Нельзя признать такую связь проповеди, потому что они изучаются в простом хронологическом порядке. Образцы проповедничества могли бы служить такую связь лишь в одном случае, – если бы они представляли из себя систему типов проповеди; но эта система и не установлена, и не известно, скоро ли будет установлена и разработана; главное же, она дала бы курсам 5 и 6 кл. иное название, нежели в 4, – истории Гомилетики. При настоящей же обработке гомилетического материала, единственно-доступной и нормальной основой для курсов 5 и 6 кл. может служить только та, которую имеет курс 4 кл., т. е. теория проповеди. Целесообразное распределение ее по всем трем классам, вполне возможное, как увидим ниже, связало бы все три курса в одно стройное, постепенно развивающееся целое; а те или другие отделы теории в каждом классе дали бы основу не только одному курсу 4, но и 5 и 6 кл., – притом, основу однородную и вместе такую, при которой каждый курс получил бы определенную физиономию, известную самостоятельность и законченность в себе самом. При такой постановке, общий план курса Гомилетики представил бы, действительно, одну науку, удерживающую свои характерные черты во всех трех поступательных курсах, а не две несоединимые и не равные по объему части, как в «Опыте», – Гомилетику и приложения.

Эта странность в общем плане «Опыта» отражает, как видим, ненормальность в распределении гомилетического материала по классам; но степень и рельефность такого отражения данной ненормальности в «Опыте» еще более усилились, благодаря воззрениям автора его на «полный курс Гомилетики». Последний, по мысли г. Чепика, должен состоять в

замене всех тех учебных пособий, какие существуют доселе, одною книгой³¹⁹, – в чисто

–357–

внешнем, механическом собрании разнообразного гомилетического материала в один корешок и в таком же механическом разделении его на самостоятельные тетради, не соответствующие своим количеством даже числу классов. Вместо того, чтобы разбрасываться между различными учебными пособиями, чего легче из 4–5 книг составить одну: нужно только выбрать из них то, что, действительно, проходится или, по крайней мере, можно пройти при данном числе уроков; вот и учебник! Как ни странно и ни маловероятно такое отношение к вопросу об учебнике, оно несомненно. Чтобы убедиться в этом, обратимся к составным частям плана «Опыта».

По характерным особенностям материала, весь «Опыт» распадается на две не равные по объему части: Гомилетику (1–100 стр.) и приложения (104–396 стр.). Собственно Гомилетика, или теория ее, озаглавленная в «Опыте», как: «Вторая часть (частная или особенная). Об отличительных чертах проповеди, как духовного или церковного красноречия (собеседования)» (20–97 стр.), представляет более или менее дословное повторение Гомилетики Фаворова. Здесь удерживается тот же общий план, что и у Фаворова: те же общие заголовки, с заменю «отделений» словом «отделы»; те же частные рубрики, с заменю некоторых слов, напр. «церковного собеседования», другими: «церковной проповеди», – исключением из курса некоторых частных §§ Фаворова или объединением их в одну более общую рубрику; то же общее содержание; те же правила, то передаваемые дословно, то в сжатом виде, то в извлечении наиболее общих и существенных положений, то в виде перемещения из одного отдела в другой; одни и те же примеры³²⁰, иногда почему-то сокращаемые. Если бы на страницах статьи сли-

–358–

чить тождественные места «Опыта» и Гомилетики Фаворова, то пришлось бы по порядку страниц³²¹ выписать почти все из

той и другой книги, – настолько они мало различны по содержанию и изложению. Чтобы не увеличивать до невозможности свою статью, можем посоветовать желающему проделать следующий прием, которому следовал г. Чепик: взять Гомилетику Фаворова и, по мере чтения ее, обчеркивать, что покажется недостаточно существенным и второстепенным и по местам на полях возможно сжато выражать те или другие целые тирады, по усмотрению даже исключать то или другое и переносить из одного отдела в другой; тогда получится нечто весьма мало отличное от того, что представляет напечатанное в «Опыте» крупным шрифтом. Чтобы не быть голословными, приведем несколько разнообразных выписок из «Опыта» и Гомилетики Фаворова и тогда со всею ясностью увидим приемы работы г. Чепика.

Пример дословного заимствования

г. Чепик

Прот. Фаворов

«Надобно остерегаться» «Надобно также остерегаться излишних подробностей излишних подробностей в описаниях и повествованиях описаниях, и повествованиях... исторических; ибо коль скоро Подробности... как скоро они удовлетворяют только удовлетворяют и только сродному человеку любопытству сродному человеку и ничего более, или производят любопытству и ничего более, некоторое приятное или производят некоторое раздражение чувств и приятное раздраже-

–359–

располагают только к ложной к ложной чувствительности, совершенно неуместны чувствительности, то в церковном поучении, которое должно совершенно занимать ум предметами важными и неуместны возбуждать в душе трезвые, чистые, церковном поучении, прочные чувства добра и красоты»... (43 которое должностр.).

занимать ум
предметами
важными и
возбуждать в душе

трезвые, чистые,
истинно-
христианские
чувства любви к
Богу и ближнему»
(36–37 стр.).

Дословное же заимствование, но с перенесением из одного
отдела Гомилетики в другой

«Не должно
отторгать правил
христианской
деятельности от

догматов веры, на
которых

утверждаются,
излагая их,

правила общего
здорового смысла,

низводить, таким
образом,

нравственность
Евангельскую на

степень
нравственности
естественной»... (30

стр.).

Пример сжатого изложения положений Фаворова

Иначе, напр., нужно «Если бы напр., говоря о терпении мы
говорить о терпении стали призывать к нему только в силу его
истинно необходимости... то изложили бы одно

христианском, как стоическое, а не собственно христианское
участии в несении учение... христианское терпение не есть

креста Господня, и простое усилие стать выше земных
иначе – о терпении несчастий, но – участие в кресте

стоическом» (30 стр. Христовом, внушаемое заповедью и
)... примером Господа»... (32 стр.).

Извлечение главных положений из тирад Фаворова

«В случаях бедственных проповедник не печальных утешать должен быть безгласным... когда слово скорбящих и человеческое отказывается от утешения. побуждать к «Утешайте... (Ис.40)... Надобно утешать: покаянию и к делам указанием многократных испытаний милосердия» (45 Божьих... изъяснением законов Промысла... убеждением к (христианскому) расположению духа в несчастьях (Иак.1:2–4)... Призывать всех к самоисправлению, покаянию и решительным обетам исправления, особенно – к делам сострадания и человеколюбия». Далее след. примеры из проповеднической деятельности Василия В., И. Златоустого и др. (58–59 стр.).

Мы привели несколько примеров следовании г. Чепика о. Фаворову, из которых легко видеть и приемы, и достоинства «Опыта». Но ни в этих, ни в других при-

–360–

мерах не видим ссылки автора на источник; между тем, примеров повторения и заимствования так много, что если бы г. Чепик потрудился проставить цитаты источников, бывших у него под руками при составлении собственно Гомилетики, то весьма немного осталось бы в ней такого, что не заимствовано из Фаворова. Но это немного приходится на долю далеко не существенного в теории Гомилетики при той постановке, какую видим в «Опыте». Таковы 1) исторические замечания о связи поучений с чтением св. писания в век Апостольский (22 стр.), предметах и порядке древнего оглашения (25 стр.) и истории проповеди (47 стр.); 2) предварительные общие рассуждения об изъяснении учения церковного (26 стр.), о вспомогательных предметах (34–35 стр.) и значении круга церковного года (38–40 стр.); 3) краткое содержание образцов проповеди (23:27, 29:31, 33:35–36:41, 42:43, 44:45 стр.).

Две первые из этих особенностей «Опыта» так мало повлияли на общий характер, основные положения и изложение Гомилетики, так внешне и мало связаны с существенными

вопросами, следующими за ними, что при данной постановке, несмотря на всю действительную значимость и необходимость оживления и обоснования курса Гомилетики посредством подобных исторических сведений, с правом могут быть отнесены в разряд простых аксессуаров и украшений, мало полезных для существа дела. В доказательство этого укажем на то, что г. Чепик, напр., в «изъяснении учения церковного» (25 стр.), воспроизводя порядок древнего оглашения, говорит, что оно» начиналось с 10 заповедей», затем, шло «изъяснение нагорной беседы», далее, священо-исторических событий, символа веры, таинств. Цель этих замечаний, несомненно, уяснить и наметить предметы проповеди, как видно и из слов автора: «в настоящее время проповедь то же не может обходиться без этого элементарного учения» (26 стр.). И однако, г. Чепик, по примеру Фаворова, начинает с догматических истин, переходит к нравственным и т. д. Даже общего вывода о различии предметов проповеди автор не сделал из своих замечаний, прибегая к такой общей фразе: «нельзя не ви-

–361–

деть (?!), что собственно в учение православной веры Христовой входят истины догматические, нравственные»... (26 стр.). То же видим и в другом месте. Несмотря на (общий, правда) очерк истории формы проповеди, автор так говорит при переходе от него к формам поучений: «в практике проповеднической издавна (?) существуют следующие подразделения проповедей»...(49 стр. См. также 21 стр.).

Только третья особенность, по которой в Гомилетике «Опыта» правила выводятся из образцовых проповедей, имеет некоторое значение. Но и ее нельзя назвать характерной особенностью «Опыта», чем-либо новым, так как и в Гомилетике Фаворова даются образцы поучений не только в полной (91–94:96–97 стр.), а и сокращенной передаче их содержания (87–89:83–87 стр.), приводятся примерные планы поучений (74–76 стр.)и цитируются проповеди на тот или другой отдел (23:24, 25:27, 28 и др. стр.). С другой стороны, данный прием «Опыта» носит чисто механический, внешний случайный характер: строго говоря, правила теории не выводятся из проповедей, а только

дается мысль, что могут быть выводимы. Г. Чепик следует такому методу: приводит краткое содержание проповеди, напр., 2-го тайноводственного слова Кирилла Иерусалимского (др. см. 29:31, 32:35 и др. стр.), и говорит: «на основании этой и других многочисленных образцов проповедей (sic!) из древнего и нового времени, содержащих в себе раскрытие догматических истин, мы можем вывести следующие правила относительно раскрытия догматов на церковной кафедре» (стр. 27. Ср. 29:36 стр. и др.), и далее следуют самые правила, отношение которых и генетическая связь с приведенным содержанием проповеди совсем не видны. Но чаще автор не делает и этого, а следует еще более механическому приему: приводит правила и за ними краткое содержание образца (см. 31:32, 40:42, 44 стр. и др.), устанавливая между теми и другими только ту связь, что данное поучение может служить «примером» или «образцом» поучений, напр., на воскресные дни, на посты, освящение храмов и пр. Такие приемы, очевидно, мало делают теорию проповеди практической, далеко не соответст-

–362–

вуют указанному журн. учебн. Ком. методу Гомилетики и свидетельствуют о том, что они недостаточно выработаны автором. Если где, то именно в данном отделе (о предметах поучений) едва ли полезно и уместно только краткое содержание проповеди, ее схема или план. Различные проповеднические предметы, – истины догматические, нравственные, исторические и пр., более или менее известны каждому в их общих положениях. Отсюда, задача гомилетического отдела о предметах поучений состоит не в простом перечне или указании общих положений об этих предметах в образцовых проповедях, а именно в частнейшем раскрытии и освещении их, – полном, возможно обстоятельном и не научном или публицистическом, а именно проповедническом. Но для этого необходимы, очевидно, не планы, а полные образцы поучений не только с удержанием, а и намеренным освещением частных содержания и приемов изложения их: тогда только и понятны, и содержательны будут приводимые правила они явятся, действительно, выводом из

проповеди и получают подтверждение и оправдание в ней и, таким образом, внутренне свяжут практику и теорию в одном из обширнейших и главнейших отделов Гомилетики.

Но, быть может, мы предъявляем слишком строгие требования к «Опыту». Отчего не повторить в учебнике того, что есть в другом – тоже учебнике? Действительно, в каждой науке и учебниках по ней есть известные, установленные понятия, есть выработанные методы и приемы изложения. Но каждая наука с каждым новым «Опытом» прогрессирует. Следы этого-то прогресса и желательно было бы видеть в «Опыте» г. Чепика, тем более, что данный труд относится к такой науке, которая крайне нуждается в разработке, располагает богатым материалом и открывает широкий простор для автора проявить оригинальность и самостоятельность по разработке ли богатого сырого материала, или по методам и приемам изложения известных уже данных, по оригинальности освещения и группировки гомилетических вопросов и т. п. Г. Чепик сам уполномочивает нас предъявить к своему «Опыту» требования относительно большей или меньшей оригинальности его труда. На 5:6

–363–

и 7 стр. своего сочинения он излагает «историю науки Гомилетики и обзор источников и пособий для нее», – указывает достаточно обширную и многочисленную древнеотеческую, западную и русскую литературу Гомилетики. Если, при всем этом, Гомилетика Фаворова оказала исключительное влияние на Гомилетику «Опыта», то какая цель перечня трудов и исследований по Гомилетике, – не та ли, чтобы заставить воспитанников изучить приведенные заголовки сочинений?! Впрочем, автор и сам не придавал значения своей «истории науки...», напечатав ее мелким шрифтом и, очевидно, не более, как в соответствие «кратким историческим сведениям о Гомилетике» Фаворова (17–19 стр.).

Нечто новое, сравнительно с Гомилетикой Фаворова, представляет в «Опыте» «введение» (3–7 стр.) и «первая часть (общая) Гомилетики» (8–19 стр.) Во «введении» дается понятие о Гомилетике, ее задаче, наименовании, общем составе и

указанная выше «история науки...» «Гомилетикой, говорит здесь автор, «называется такое руководство (к чему?), которое в систематическом порядке излагает правила, полезные при первоначальном обучении проповедничеству и способствующие к более исправному и успешному ведению проповеднической практики» (3 стр.). Итак, автор видит в Гомилетике не более, как руководство³²². Если это говорится только с точки зрения учебника, то отчасти понятно; но не менее ясно, что это – слишком узкая точка зрения. К какой же науке, как не к Гомилетике, отнести историческое изучение проповедей, их систематизацию, исследования о понимании проповедничества, Гомилетики, гомилетических вопросов, задач проповеди в то или другое время, оснований ее и пр.? Или, быть может, автор не признает

–364–

Гомилетику за науку? Ведь правила Гомилетики он называет только «полезными», лишая через то Гомилетику действительного и необходимого права на существование и низводя ее на степень простого «руководства», пожалуй, «полезного», но вовсе не необходимого. Но если в данном определении Гомилетики не видно научности, то положение, что Гомилетика «излагает правила», едва ли справедливо и с точки зрения учебника: определение, возможное и понятное в *теории* Фаворова, неуместно после указаний журн. Уч. Ком. (настойчиво отмечаемых и в «Опыте») относительно *теоретико-практического* характера науки. Не более удачно определяется и задача Гомилетики: по автору, она состоит в том, чтобы «научить имеющего быть пастырем Церкви с умением и тактом (*sic!*) пользоваться высшею силою человеческою – словом, которое может вести нас (?) к религиозно-нравственному совершенству», – объясняя наименование Гомилетики, автор говорит, что «оно дано потому, что церковная проповедь должна совмещать в себе, как и соединяла у отцов Церкви, оба смысла слова *ὁμιλεῖν*, т. е. должна с одной стороны походить на домашнюю благочестивую беседу, – простую, безыскусственную, откровенную, а с другой представлять собою более или менее художественное, связанное

и стройное изложение известных (?) истин религии (?), расположенных в логическом порядке и последовательности». А непосредственно за этим: «такая двоевидность проповеди объясняется тем, что пастырская проповедь есть, прежде всего, словесное произведение, именно как (!) особый род того вида словесных произведений, который известен под именем красноречия или ораторских сочинений (– где и в чем усматривает здесь автор объяснение первой особенности проповеди, как безыскусственной, домашней беседы?); с другой стороны, проповедь, как церковное именно красноречие, имеет много своих специальных особенностей» (4 стр.). Между тем, эта шаткая и не определенная точно «двоевидность проповеди служит для автора основанием для определения состава Гомилетики, которая должна представить две части: общую и частную.

Что, действительно, автор идет здесь сбивчивым пу-

–365–

тем искусственности, можно заключать также из соотношения «общей» Гомилетики, занимающей всего 10 стр. и однако составляющей, по автору, «первую часть» науки, и «частной», занимающей 80 стр. и составляющей «вторую часть» Гомилетики. Искусственность сказывается и в содержании «первой части (общей)»: она является не более, как излишним *à propos*, повторяет общеизвестные сведения из теории словесности³²³ и затрагивает те самые вопросы, которые необходимо и обстоятельно раскрываются во «второй части (частной)». Здесь говорится о единстве предмета, истинности общей и частных мыслей, полноте исследования проповеди (стр. 10) и о том же подробнее в разделе о словах (56–61 стр.), – о плане проповеди аналитическом и синтетическом, монологе и диалоге (13 стр.) и о том же подробнее в разделе о катехизических поучениях (51–53 стр.) и беседах (53–55 стр.), – о правильности слога, ясности, благозвучии, изобразительности (15–16 стр.) и о том же подробнее в разделе «об изложении, или внешнем характере, слоге и выражении церковного собеседования» (70–77 стр.) и т. д. Во всем этом нельзя не видеть чисто механического, внешнего сближения начал

Гомилетики и Словесности. Показать связь между гомилетическими и стилистическими требованиями, конечно, цель почтенная. Но она, по нашему мнению, может быть достигнута не механическим путем «Опыта», а тем, который местами проглядывает в теории Фаворова (см. напр. 44:103, 129 и др. стр.) и по которому не в одной какой-либо главе, а в каждом отделе теории нужно показать требования, напр., от формы или изложения по теории Словесности и по теории Гомилетики, уяснить природу последних чрез прямое сопоставление тех и других требований, чрез восполнение первых вторыми или простое предположение требований Словесности и по различию с ними требований Гомилетики. При такой постановке, теория Гомилетики получила бы прочные основы для себя в общеобразовательных дан-

—366—

ных, выиграла бы в доступности ее правил воспитанникам и в стройности состава; понятия о проповеди, как словесном произведении, не были бы тогда чем-то случайным, изолированным в общем курсе Гомилетики, забегами вперед или предварительными замечаниями, раскрываемыми потом подробно.

В заключение о Гомилетике «Опыта» нужно заметить, что автор ввел сюда особый отдел «о внецерковных или внебогослужебных собеседованиях», который раскрывается, однако на 2½ стр. (97–100); напечатан (как бы неважный) мелким шрифтом; как увидим ниже, мало уместен в курсе 4 кл.; в данном виде недостаточно соответствует значению собеседований и не представляет чего-либо нового, сравнительно с отделом «о внебогослужебных собеседованиях» к «Краткой Гомилетике» о. Поторжинского (727–731 стр.).

Обращаясь ко второй главной части «Опыта», — приложениям, находим снова заимствования, повторения и во всяком случае однообразие материала с другими только учебными пособиями, — Гомилетическими Христоматиями. Сравнительно с этими последними, приложения «Опыта» именно, собрание в них проповеднических образцов представляет разве то преимущество с точки зрения объема

книжки и недостаток со стороны полноты и разнообразия образцов проповеди, что поучений, сравнительно с Христоматиями, приводится менее. Автор обыкновенно цитирует сборники проповедников, из которых взяты им образцы, хотя многие из этих образцов даны и в Христоматиях³²⁴; а с другой стороны, среди приводимых в «Опыте» образцов не видим тех известнейших проповедей, которые были и считаются наилучшими и замечательнейшими произведениями того или другого проповедника и которые в книге, назначенной для учебных целей и преследующей «полноту», должны бы быть помещены на

–367–

первом плане³²⁵. Самые проповеди в каждом курсе распределены в хронологическом порядке, как и в Христоматиях.

Не вполне удачно ограничивая, сравнительно с христоматиями, число проповеднических образцов до *minimum*'а, автор представляет и нечто новое, – разбор проповедей, в котором, однако, оказывается полное отсутствие каких-либо определенных задач и метода. Производя повсюду такой разбор, как указание составных частей проповеди, т. е. печатая в подлежащих местах текста ее: «вступление», «предложение», иногда вместе: «вступление и предложение», иногда частнее: «1-я часть (изъяснения), – о происхождении вражды» и т. д., автор в остальном поступает по усмотрению: после одних образцов он дает разбор³²⁶ и краткий анализ содержа-

–368–

ния», понимаемый в смысле краткой передачи приведенного уже поучения (186:217, 308 и др.), после других – краткое в 2–3 стр. «содержание» (314:262 и др.), то ограничиваясь биографическими сведениями о проповеднике (183:191, 198:294 и др.), то обходя проповедь молчанием (206:220, 273:308, 323:334 и др.). Такая неустойчивость в приемах красноречиво свидетельствует о некоторой ненормальности, несостоятельности метода. В самом деле, чего хотел достичь автор чрез данный разбор проповеди? Научить

такому разбору воспитанников, – но это едва ли возможно при анализе в смысле передачи содержания и при общности разбора. Указать приемы разбора, – но и эта цель недостижима в виду полного отсутствия какой бы то ни было системы в этих приемах. Остановить внимание воспитанников на проповеди, вызвать их самостоятельность своими замечаниями; – но этого не видно из соотношения замечаний автора с достоинствами того или другого образца. Не находя ни в чем оправдания и основания для разнохарактерности приемов г. Чепика. мы вынуждены сказать и здесь о его «Опыте» то же самое, что раньше, т. е. что и здесь автор производит свою работу более механически, нежели руководствуясь определенными задачами и целями. Это и понятно, – если курсы 5 и 6 кл., как «Приложения», не имеют в себе самих надлежащей основы и прочного руководительного начала. Автор, очевидно, терялся в массе гомилетических правил, которыми должно, при настоящей постановке, руководиться при изучении и разборе образцов в 5 и 6 кл., и отмечал то из них, что попадалось под руку. Чтобы выйти из такого неопределенного, неустойчивого положения, необходимо принять какое-либо общее руководственное начало для курсов 5 и 6 кл., которое было бы настолько же определено и устойчиво, как теория в курсе 4 кл. Такою основой, как сказано, может служить только та же теория, а наряду с нею общие указания о разборе проповедей. Такие указания, действительно, и даны в Гомилетических Христоматиях (Поторжинского, Зарницкого). При более детальной и обстоятельной разработке, эти указания могли бы дать твердое оружие для анализа каждой проповеди, – ана-

–369–

лиза, притом не случайного, а одинакового по отношению к каждой проповеди. Отсюда и в учебном пособии не было бы нужды давать случайный разбор той или другой проповеди, а всегда какой-либо одной, принадлежащей к той или другой группе проповедей по форме ли, предмету, характеру, или др. Разбор такой проповеди, как нормальный, мог бы служить образцом для самостоятельных разборов воспитанникам и, таким образом, вызывать и развивать в них самостоятельность и

критику в строго определенном направлении. С другой стороны, указания относительно разбора проповедей, обобщая разбросанные в целом курсе правила теории и сводя их в одно, давали бы вполне естественный переход от теории к изучению и разбору проповеднических образцов, – от курса 4 кл. к курсам 5 и 6-го.

В «Приложениях», кроме текста проповедей, даны «подробные конспекты проповедей и планы для них» в числе 49 для 5-го и 17 для 6 кл. Какая цель и назначение этих конспектов и планов? Так как в обоих курсах они поставлены впереди образцов проповеди, то, очевидно, автор придавал им более важное значение, нежели последним, и притом одинаковое в том и другом курсе. Между тем, другая особенность уполномочивает как раз на обратное заключение; так как конспектов и планов для 5 кл. помещено втрое более, нежели для 6-го, то, очевидно, они наиболее важны в первом. Особенно странным представляется то, что конспекты и планы совершенно изолированы от образцов проповеди: те и другие представляют две ничем несвязанные, совершенно отдельные и самостоятельные части «Приложений». В виду этого, является новый вопрос: как и когда пользоваться планами и конспектами? Не может быть сомнения в том, что раскрытие планов в собственных проповедях должно производиться не в начале учебного года и не на тех или других уроках, как указывается планом «Опыта», а в течение всего года, следовательно, одновременно и об руку с изучением образцов. Между тем, в «Опыте», ввиду отсутствия всякого соответствия и связи между конспектами проповедей и образцами, эти два занятия являются совер-

–370–

шенно отдельными, ничем не связанными между собой. Но быть может, по мысли автора, так и должно быть: связь-де должна существовать не между этими двумя занятиями, – раскрытием планов и изучением образцов, а только в каждом из них в отдельности. Что такой связи нет между образцами проповеди, это видно из расположения их в простом хронологическом порядке. Посмотрим, дается ли и

предполагается ли «Опытом» какая-либо система и последовательность в предлагаемых здесь планах и конспектах проповедей.

В курсе 5 кл. даются конспекты и планы (156–174 стр.) для «поучения в день св. Пасхи, слова в день Сретения, беседы в день Благовещения, слова в день празднования в честь Казанские иконы Божией Матери (22 Окт.), слова в неделю всех святых» и т. д. Очевидно, здесь в основу распределения планов не полагается ни форма поучений, ни время и дни, на которые даны проповеди, ни что-либо другое. Быть может, этот набор планов имеет связь со стороны содержания и предметов поучений; не видно и этого. Не видно, чтобы автор шел даже от более простых к более сложным и трудным темам³²⁷. Тоже отсутствие определенного плана видим и в курсе 6 кл.³²⁸ Но сравнивая планы обоих курсов, находим одну странную особенность: для 6 кл. даны все схемы из лучших русских проповедников; в курсе же 5 кл. указаны авторы только некоторых проповедей, приводимых в конспективном виде, а относительно остальных планов и при том большей части (35) автор оставляет незнакомого с проповедническими произведениями в недоумении: собственные ли конспекты и планы проповедей приводит он, или заимствованные³²⁹. Между
–371–

тем, вопрос об авторе того или другого плана проповеди имеет важное значение для пользования им: если приведен план из известного автора, то получается возможность проверить, оценить и исправить выполненный план; в противном случае, дело осуществления плана зависит исключительно от способностей и искусства исполнителя его. Первое положение должно признать наиболее выгодным и желательным, хотя оно не исключает и второго. Самостоятельные и заимствованные планы должны бы представить из себя систему, но которой, напр., давались бы планы однородных проповедей и при том так, чтобы первый воспитанники могли выполнить и затем сличить с образцом, второй – совершить на полную свою ответственность и самостоятельно. Ни этой, ни другой какой либо системы в

«Опыте» не видим. Исключение составляют планы проповедей в «приложении» к 4 кл. (123:126, 127–134:141 стр.), где они, по крайней мере, по форме соответствуют изучаемому образу и отделу теории. Этот порядок, как наиболее нормальный, желателен и в курсах 5 и 6 кл.; но он возможен лишь под условием введения в них теории, которая бы служила основой и канвой для распределения как образцов, так и соответствующих им планов, подобно курсу 4 кл.

Не давая системы в образцах и планах в отдельности и не связывая их друг с другом, г. Чепик доводит механизм своего «Опыта» до *пес plus ultra*, когда точно так же вне всякой связи с частями «Приложений» и в себе самих, – *à propos*, приводит 1) тексты для проповедей» (152 и 276 стр.), – голые цитаты их, напр.: «Притч.14:1; Притч.15:1; Притч.16:10; Исх.20:10 и т. д.; 2) «тексты, в пределах которых

–372–

должно вращаться все содержание и тема проповеди», напр. «Тов.4:15; Лк.21:34» и др. (как будто теория может одобрить и такие проповеди, в которых текст служит лишь украшением или поводом к слову! См. Фавор., 63 стр.; Опыт, 59 стр.), 3) «темы», – 85 для 5 кл. (276–277 стр.) и 170 – для 6-го (397–399). Никаких разъяснений и обоснований, ни цели и назначения этих приложений к «Приложениям» не ищите; это – секрет автора. Не ищите и системы, за исключением тем для 6 кл., которые имеют, хоть и двойственную, систему, как видно из оглавления их: «темы на догматические и нравственные истины и на все воскресные и праздничные дни». Напротив, если этот отдел связать, напр., с проповедническими предметами, то тексты и темы получают свое место и смысл в общем курсе, но потребуют применения их к данным теории, введения в систему науки, разъяснения указания не того, что такой-то текст может служить основой для поучения (этой цели может служить каждое изречение Св. Писания), а самых приемов вывода тем из текстов. Образцы такого вывода тем на весь год даны в «Собеседовательном Богословии или Практической Гомилетике» о. Толмачева. Существенные черты этого почтенного труда должны найти себе место и в учебной

Гомилетике. Тогда темы и тексты для проповедей являлись бы не случайными, а входили в Гомилетику, как неотъемлемая, составная часть ее, и восполнили бы весьма важный пробел, – отсутствие общих приемов вывода тем из того или другого Апост. или Еванг. чтения, главы или стиха Св. Писания.

В заключение о планах и конспектах, темах и текстах «Опыта» нужно сказать, что они не представляют чего-либо нового: опыт введения их в курс Гомилетики дан в «Приложениях» (651–667 стр.) к «Образцам русской проповеди» Поторжинского, который, при этом, пользовался ничем другим, как трудом Толмачева. Следовательно, в «Опыте» и здесь видим простое повторение и чисто-механическое расширение одного из известных уже гомилетических приемов.

Остается сказать несколько слов о двух характерных частностях «Опыта». Первую: «указания уставных

–373–

чтений проповедей на праздники и воскресные дни» (147–152 стр., – в конце «Приложения к курсу 4 кл.») рецензент N поставил в особенную заслугу автору: «указания уставных чтений, говорит он, очень ценны в курсе проповедничества, во-первых, потому что эти уставные чтения служат выражением заботливости св. Церкви о постоянном назидании своих чад; во-вторых, потому что все они... представляют авторитетный пример выбора назидательного чтения»³³⁰. Вполне соглашаясь с N и признавая, что ознакомить с уставными чтениями обязана именно Гомилетика, мы не можем признать эту цель достижимой, если, как «в «Опыте», эти чтения будут указаны в виде простого перечня: «1) Пасха. По 3-й песни на утрени чтение из Григория Богослова: «На стражи моей стану»; по 6-й песни – Синаксарий» и т. д. (147 стр.), или войдут в своем естественном сыром виде. Здесь необходима 1) предварительная разработка обширного материала уставных чтений; 2) объединение выводов и обобщений с системой Гомилетики, представляющей вполне подходящий отдел о поучениях на дни воскресные, праздничные, посты и т. д.³³¹ – Справедливую оценку второй частности «Опыта», – его «краткого и верного способа к написанию хорошей проповеди»

(273–276 стр.), дает тот же рецензент N: «не лучше ли было бы, пишет он, г. Чепику сказать, что составление хорошей проповеди есть дело очень трудное и сложное, требующее и природного дара, и особенного навыка, и большего труда»³³². Этот «способ» тем более не уместен в «Опыте», что приемы составления поучений, – значение приступа, предложения и т. д. (о чем собственно и говорится здесь) изъяснены в отделе «о формах поучений». Если, поэтому, N смотрит на «способ», как «*captatio attentionis* читателя»³³³, то с не меньшим правом в нем можно видеть рельефное выражение побуждений, которыми руковод-

–374–

ствовался автор при составлении «Опыта» и которых он не потрудился высказать.

Мы рассмотрели общий план «Опыта» и все части этого плана; видели, что чего-либо в строгом и собственном смысле нового этот труд не представляет, повторяя во «введении» и «первой части» Гомилетики сведения из теории Словесности, во «второй» – из Гомилетики Фаворова, в «Приложениях» – из Гомилетических Христоматий. Заслуга автора состоит лишь в том, что весь разнообразный материал, которым владеет теперь Гомилетика, он собрал, хотя и в неизбежных при таком собирании урезках, в одну книгу и наглядно показал, насколько, действительно, богат и разнообразен этот материал. Но г. Чепик собирал этот материал механически, нисколько не заботясь ни о связи курсов друг с другом, ни о соотношении разнообразного материала в каждом из них³³⁴. Вследствие этого «Опыт» не менее наглядно показывает, что если в чем нуждается Гомилетика в настоящее время, так это – в разработке накопившегося материала, в систематизации его в общем, по курсам и в каждом из них в частности. Первая и главная задача такой работы состоит в том, чтобы из теории Гомилетики и практики, – изучения правил, разбора образцов проповеди и из собственных опытов проповедничества, составить одно стройное целое, – чтобы правило и практическое осуществление их шли всюду об руку, – чтобы самый объем и отдельные части теоретического материала возможно полно

соответствовали объему и частям практического материала. Вторая не менее важная задача – отыскать для объединения теории и практики такую почву, на которой это объединение достигалось бы возможно полно и естественно на всем протяжении науки, так чтобы весь курс Гомилетики имел один определенный характер. Третья задача – для каждого из трех курсов или классов выделить наиболее соответствующий теорети-

–375–

ческий и практический материал, который, давая нечто целое и законченное в себе самом, представлял бы в целом постепенное развитие, осложнение, органическое возрастание всего курса до возможной полноты и законченности. Четвертая – последняя задача состоит в том, чтобы этот курс Гомилетики был восполнен со стороны существующих в нем пробелов, – чтобы с другой стороны, при всем своем специально богословском характере, он стоял в системе общего, а тем более богословского образования не изолированно, но находил для себя в этой системе естественный базис и в порядке изучения соответствовал постановке преподавания в семинарии тех предметов, с которыми Гомилетика имеет ближайшую связь и из которых черпает для себя те или другие данные. Эти основные, общие требования от курса Гомилетики необходимо являются в виду особенностей плана «Опыта» и, как такие, придают в наших глазах цену труду г. Чепика, – заставляют считать его попыткой, мало успешной, но самыми своими недостатками возбуждающей желание и чаяние более систематического и стройного, в собственном смысле «полного» Учебника, вполне возможного и вместе настоятельно необходимого при настоящем состоянии гомилетической литературы. На основании сказанного о составе, плане и приемах «Опыта» и о требованиях от нормального курса Гомилетики, и наметим, не вдаваясь в частности, общий план желательного и возможного в настоящее время учебника по Гомилетике.

Вопрос о таком учебнике стоит в тесной связи и прямой зависимости от вопроса о постановке преподавания Гомилетики

в семинариях. Последнее, как мы видели, с 1886 г. получило теоретико-практический характер, который не может подлежать сомнению или каким-либо переменам. Нельзя того же сказать о распределении предметов занятий по трем классам. Здесь, в интересах стройности, систематичности и наибольшей пользы преподавания Гомилетики, необходимо было бы сделать 1) некоторое ограничение в слишком обширном курсе 4 кл., и 2) связанное с этим расширение или, лучше, обоснование курсов 5 и 6 кл., именно: в 4 кл. проходить не

–376–

всю теорию Гомилетики, а только большую часть ее сообразно с большим числом уроков в этом классе (два в неделю, тогда как в 5 и 6 – по одному); остальной материал теории разделить на две части, которые бы лежали в основе курсов 5 и 6 кл. и тем исключали бы возможность превращения их в «Приложения». Настоятельная нужда, естественность и научные основания такого разделения теории Гомилетики между всеми тремя курсами ее не могут подлежать сомнению.

Несмотря на то, что в 4 кл. назначено два урока в неделю по Гомилетике, пройти здесь всю теорию ее не только теоретически, а и практически, – с разбором и изучением соответствующих образцов, возможно лишь поверхностно и спешно. Но если бы существовало одно это неудобство, тогда можно было бы желать не разделения теории на части по классам, а увеличения числа уроков в 4 кл. К выделению отделов Гомилетики из первого курса побуждают другие, более важные причины, которые можно устранить не другим чем, как только более нормальным распределением учебного материала. Первая из этих причин – та, что некоторые отделы Гомилетики в курсе 4 кл. ставят преподавателя и воспитанников в положение, странное и невозможное по общей постановке богословского образования в семинарии. В Гомилетике Фаворова, а сообразно с нею и в «Опыте», первый отдел в собственном смысле гомилетический составляют «предметы церковного собеседования»³³⁵: изъяснение Св. Писания с церковной кафедры, истины догматические, нравственные, церковно-обрядовые, священно-исторические, предметы

вспомогательные, поучения на дни воскресные, на праздники церковные, посты и т. д. Если в 4 кл. воспитанники успевают в значительной степени ознакомиться с наукою Св. Писания (хотя и здесь они более или менее знакомы только с Ветхим, а не Новым Заветом, который является главным предметом проповеднического изъяснения); то этого нет относительно уче-
–377–

ния догматического, нравственного, о церковных обрядах и Богослужении, праздниках, постах и пр. Обо всем этом воспитанники 4 кл. имеют лишь скудные и общие, на-половину забытые сведения из училищного курса; эти сведения на уроках Гомилетики приходится воспроизводить и восполнять и, таким образом, собственно – гомилетические занятия заменять второстепенными. Между тем, основательность ознакомления с предметами поучений и проповедническим раскрытием этих предметов требует, чтобы те или другие сведения о догматах, нравственных истинах, церковных обрядах, праздниках, постах и пр. приходилось не в первый раз сообщать воспитанникам, чтобы, напротив, для сознательного отношения к проповедническим образцам на те или другие предметы, воспитанники имели определенные сведения об этих последних; в этом случае, преподавателю не пришлось бы тратить дорогое время на сообщение того, что должно быть усвоено на классах догматического Богословия, нравственного, Литургики, а воспитанникам – на усвоение подготовительных, а не собственно – гомилетических данных. Еще важнее то, что при данной постановке изучения предметов проповеди все дело приходится сводить на общие лишь положения, – на ознакомление с общими темами, приличными в области данных истин или церковному празднику и т. д. Напр., о поучениях на дни воскресные теория Гомилетики высказывает лишь такие общие положения: «предметами поучений на дни воскресные или рядовые недели могут служить: а) последовательное изложение учения христианского, в порядке катехизического или систематического, б) изъяснение Св. Писания, по дневным чтениям из Ветхого и нового Завета, равно и цельными книгами, в) различные отдельные истины, заимствуемые из дневных

чтений и вообще из области проповеднических предметов» (Фаворов, 45–47 стр. См. то же в Опыте, 40 стр.). Никаких разъяснений относительно самого раскрытия этих предметов в теории не дается; между тем как эти-то разъяснения и составляют главное, но недоступное и невозможное для воспитанников 4 кл. вследствие ограниченного знакомства их с указываемыми предметами поучений. Правда, воспитанники изучают ту или

–378–

другую образцовую проповедь на дни воскресные и, таким образом, знакомятся с частнейшим раскрытием известного предмета. Но может ли одна, даже две – три проповеди (которых за недостатком времени невозможно изучить и разобрать), дать понятие о последовательном изложении учения христианского, при том, в порядке катехизическом или систематическом, об изъяснении Св. Писания по чтениям или целыми книгами, о раскрытии различных истин, то заимствуемых из Св. Писания, то – из других проповеднических предметов? Наконец, благодаря недостаточности необходимых богословских сведений, воспитанники не могут сами составлять те или другие поучения на данные темы; между тем как, если где, то именно в отделе о проповеднических предметах такие опыты безусловно необходимы. В виду всего этого, если Догматика, Свящ. Писание нового Завета и Литургика³³⁶ усваиваются воспитанниками, начиная с 5 кл., то и отдел о «предметах поучений» уместен не в курсе 4, а 5 кл., где только он и может получить надлежащую разработку и постановку.

Но быть может, выделение данного отдела, поставляемого, как сказано, первым в Гомилетике, нарушит стройность теории, лишит ее первой и главной части? Скорее наоборот: от такого выделения теория не только не пострадала, а и выиграла бы в основательности и стройности. В настоящее время воспитанникам приходится знакомиться подробно с изложением тех или других проповеднических предметов по образцам, имея лишь общие, вводные сведения о проповеди, не зная ни о том, в каких формах или видах возможна проповедь и каковы составные части ее, ни о внутреннем и внешнем характере

проповеди. Между тем, все эти данные безусловно необходимы для оценки и правильного понимания того, чем именно замечателен данный образец в раскрытии своего предмета. Но если так, то отдел «о предметах поучений» не может стоять не только на первом

–379–

месте в теории, а и на втором (формы проповеди), третьем (внутренний характер ее) и четвертом (внешний характер); следовательно, с удобством может и должен быть снят с первого не свойственного ему места в теории и перенесен на конец ее, а отсюда – в курс 5 кл. На первое место в теории стал бы, вследствие этого, отдел о формах поучений. Это и было бы вполне согласно с характером и значением его и соответствовало бы обычным приемам изложения: так как каждая наука начинает с основных, общих положений, а такими в теории Гомилетики и являются положения об общей форме поучений, составе и главных видах их. Нам скажут: как же говорить о формах проповеди, если не обследован предмет ее? На это ответим, что предмет проповеди должен быть определен в общих, предварительных сведениях о науке. Эти последние должны быть даны не с точки зрения учебника только, как в «Опыте», а из мысли о Гомилетике, как отрасли Богословского знания, как науки, имеющей дело с проповедью вообще, ее историей, основами и задачами, равно как и с приложением исторических сведений к проповедническому служению пастыря³³⁷; если такая наука в курсе семинарии почему-либо не может явиться в своем надлежащем, полном виде (хотя это и странно, и непонятно³³⁸, то должно указать отношение Гомилетики, как курса семинарии, к Гомилетической науке вообще. С другой стороны, форма проповеди, как и форма вообще словесных произведений, не настолько зависит от предмета поучений, чтобы для понимания ее необходимо было

–380–

подробное предварительное ознакомление со всеми проповедническими предметами; на одну и ту же тему с одинаковым удобством можно составить и слово, и беседу, и поучение. Поэтому, если и нужно говорить о предметах

проповеди, то подобно теории Словесности лишь в том случае и в той мере, насколько это необходимо для разъяснения особенностей той или другой формы поучений. Но в этом случае, нужен не особый отдел о предметах проповеди, предваряющий отдел о формах ее, а лишь указание того характера, каким должна отличаться тема слова, беседы и т. д. Здесь получилось бы нечто аналогичное тому, что говорится в теории Словесности о рассуждении, повествовании, описании, формах поэтических произведений, драме и пр.

Таким образом, отдел «о формах проповеди» должен быть поставлен в курсе 4 кл. первым, – вслед за более или менее научным введением. Благодаря этому, Гомилетика не являлась бы, как теперь, *ex abrupto* для воспитанников 4 кл., но получила бы надлежащее место в общей системе образования. Если в «Опыте», как мы видели, «первая часть (общая), – об основных свойствах и требованиях, присущих проповеди, как и каждому словесному произведению, или сочинению, и, в частности, как и каждому ораторскому сочинению» (8 стр.), является неудачною попыткой ввести Гомилетику в эту систему образования, то при поставлении отдела «о формах» на первое место, не было бы необходимости в такой искусственной «общей» особой части Гомилетики; в данном отделе являлась бы естественная точка соприкосновения между Гомилетикой, – отраслью Богословия, и Словесностью, – одной из общеобразовательных наук, а отсюда и исследование форм поучений могло бы быть произведено с большею обстоятельностью, точностью и определенностью, нежели при постановке Фаворова³³⁹ и Чепика. Столь важное сближение начал Гомилетики и Словесности не может ограничиваться одним первым отде-

–381–

лом, но, как сказано (стр. 14), должно проходить и чрез все последующие ее отделы, которые в нормальном учебнике, подобно первому, должны подвергнуться также перестановке. За отделом «о формах поучений, их общем составе и особенностях», естественно ознакомить воспитанников с приемами изложения проповеди вообще. Отсюда, второй отдел Гомилетики 4 кл. должно составить исследование «об

изложении или внешнем характере церковного собеседования», тогда как обычно этот отдел является четвертым (См. Фавор., 129–149 стр. Опыт, 70–77 стр.) и ему предшествует помещаемый вслед за исследованием о формах поучений отдел: «о духе или внутреннем характере проповеди» (Фавор., 99–128 стр. Опыт, 61–69 стр.). Последний отдел, по сравнительно большей своей трудности, более уместен на третьем месте. С этим отделом, воспитанники в порядке изучения проповедничества возможно в высшей степени углублялись бы в проповеднические произведения, начав с более простого и переходя постепенно к более трудному, именно: от общих форм и состава проповедей (I отд.) – к общим приемам их изложения (II отд.); от этих последних – к внутренним характерным чертам проповеди, ее духу (III отд.). После этого, оставалось бы ознакомить воспитанников с произношением проповеди, т. е. изложить отдел (IV) «о сообщении или произношении проповеди»³⁴⁰. Этим и должен ограничиться курс теории в 4 кл. Вводить сюда не только отдел «о внецерковных или внебогослужебных собеседованиях»³⁴¹, но и «о поучениях без письменного приготовления, или о проповеднической импровизации»³⁴², излишне и неуместно, в виду обилия материала курса 4 кл. и – того, что упражнения в импровизации (тем более, след., вопрос о внебогослужебных собеседованиях) жури. Учебн. Ком. относит к курсу 6 кл. С другой стороны, от выделения данных отделов из курса 4 кл. ни полнота, ни стройность последнего не пострадали бы: так как при

–382–

установлении основных понятий о проповеди необходимо принять во внимание как способ, так и место произношения поучений и, сообразно с этим, импровизацию и внебогослужебные собеседования выделить, как особый вид проповеди, возможной теоретически и практически лишь по усвоении обычного проповедничества (4 кл.) и навыка в нем (5 кл.).

Установив нормальные границы для теории 4 кл., обратимся к нормальному объединению в нем теоретического и

практического материала. В настоящее время обычно изучаются, при усвоении того или другого отдела Гомилетики, образцы проповеди сполна. Но так как и изучить таких образцов за недостатком времени возможно весьма немного, так как, с другой стороны, и напечатание их в теории Гомилетики занимало бы слишком много места, подавляя своим объемом эту последнюю; то для того, кто задался бы целью составить курс Гомилетики и удержать в нем принятый метод, остается поступить так, как сделал г. Чепик, т. е. в теории поместить поучения в конспективной форме, несмотря на всю непригодность ее в таком виде, полные же образцы проповеди выделить в особое «Приложение». Чтобы избежать этой необходимости и вместе дать не внешнее, а внутреннее объединение правил теории и образцов проповеди, должно видоизменить однообразный и слишком примитивный прием изучения каждый раз и только полного образца: вместо этого, сообразно с особенностями теории в том или другом отделе, должно внести возможно разнообразное, строго соразмеренное с поставляемыми на очередь вопросами, изучение образцов то в полном их виде, то в сокращенном – конспективном, то известных самостоятельных отделов проповеди, то частных ее и характерных мест и выражений. При таком изучении образцов, правила теории освободились бы от той сухости, сжатости и общности изложения, какая им придана, благодаря сокращениям Фаворова, особенно в «Опыте»; не было бы необходимости вычеркивать из теории Гомилетики иногда весьма важные для понимания правил обоснования и разъяснения их, явилась бы возможность обратить внимание на те или другие частные требования теории

–383–

Гомилетики, обосновать и развить их сообразно с образцами проповеднических приемов. Теория проповеди, вследствие этого, расширилась бы, но не внешне-механически, а со стороны содержательности и обстоятельности исследования; органически-возросший материал теории не только не подвергался бы опасности быть подавленным образцами проповедничества, но и нуждался бы в этих

последних по мере собственного расширения: между правилами и обоснованием или наглядным выражением их в проповеди установилась бы тесная, внутренняя связь, вследствие которой теоретический и практический материал объединялся бы органически как в частном каждом отделе Гомилетики, так и в общем курсе ее. Так как главная цель Гомилетики – практическая, – образовать умение и навык составлять собственные опыты проповедничества, то правила и образцы должны идти повсюду в таком порядке, чтобы представляя постепенное наложение и усложнение, давали в результате определенный, возможно всесторонне уясненный образ или тип проповеди. Эта цель, сообразно с различным характером Гомилетических отделов, естественно, может быть достигнута то одним, то другим путем или методом: в I отделе он должен быть преимущественно аналитическим, во II – синтетическим, в III и IV – представлять объединение анализа и синтеза. Так, в отделе «о формах проповеди» для вывода правил, естественно, брать наиболее стройные, правильные и искусные по построению слова, беседы, катехизические и краткие поучения древнеотеческих и русских проповедников³⁴³. Так как, при этом, форма, вид или состав

–384–

касается всего поучения, то изучение образцов здесь должно быть полное; но задача его должна состоять не в том, чтобы изучить возможно большее число образцовых слов, бесед и т. д., а – возможно ближе ознакомиться с составом каждой формы поучений. Поэтому, положив в основу то или другое наиболее характерное слово, беседу и пр., необходимо приводить другие образцы проповеди не сполна, но лишь известный отдел их (вступление, предложение, изложение и его части и т. д.), объясняя характерные особенности его по сравнению с основным образцом и, таким образом, знакомя воспитанников со всем возможным разнообразием приемов изложения той или другой части поучения, а по связи этих частей – и формы проповеди в целом. При такой постановке первого Гомилетического отдела, с первых же уроков возможны и опыты составления поучений в виде детальной разработки

лишь известных частей ее на каждом уроке; тогда как при постановке Фаворова и Чепика, эти опыты – слишком обременительны для воспитанников и не могут быть выполнены ни на уроках, ни вне класса с надлежащею тщательностью. Иной постановки требует отдел «о внешнем характере проповеди». Так как в одном и том же поучении встречаются места и замечательные, напр., по ясности изложения (в данном случае только и нужном), и не вполне удовлетворяющие этому требованию, то здесь первым и главным является не изучение образцов сполна, а их частные особенности, отличительные характерные приемы, которые должны быть изложены в таком порядке, чтобы к концу отдела возрос возможно целый и стройный образ внешнего изложения проповеди. То же и в отделе «о духе проповеди»; но, при этом, из образцовой проповеди здесь каждый раз должен быть предложен не тот или другой внешне-законченный отрывок, а известный отдел, проникнутый определенным характером; напр., изъяснение или часть его характера более

–385–

или менее конкретного, отвлеченного, жизненного, назидательного; нравственное приложение или его часть – положительного характера, обличительного, строго-обличительного и т. д. При такой постановке, в обоих отделах были бы посильны собственные опыты проповедничества; характер проповеди представлял бы для изучающего его постепенное наложение и развитие до стройного целого, – начиная с простейшего и кончая в полном смысле церковно-библейским. Последний отдел, самым оглавлением своим, – «о произношении», указывая на необходимость проверки теории практикой, представлял бы в объединении их ту высшую ступень проповеднического развития, какая возможна для одного курса, начавшего с основ проповеди и закончившего сообщением ее в виде готового образца или собственного проповеднического опыта.

При указанном распределении учебного материала, последующие курсы 5 и 6 кл., так резко теперь отличающиеся от курса 4 кл. и, наконец, явившиеся в виде «Приложений»,

получили бы для себя прочную основу в остающихся отделах теории и по постановке и характеру сблизилась бы с нормальным курсом 4 кл. Для 5 кл. оставался бы обширный отдел «о предметах проповеди» с исследованием об уставных церковных чтениях и приемах вывода тем (см. выше стр. 20 и 21). Благодаря этому богатому теоретическому материалу, главный предмет занятий в 5 кл., – изучение образцов проповеди, получил бы для себя такую же прочную основу, какую в 4 кл. служит теория, мог идти последовательно и в целом курсе представить систему теоретически и практически уясненных проповеднических предметов или, что то же, – курс проповеднической литературы, приведенной в определенную систему. В своем последовательном развитии этот курс представлял бы три отдела или ступени: 1) общие предметы проповеди, 2) применение их к церковным временам и 3) к современным событиям и случаям. В каждом из этих отделов, вместо хронологического, случайного изучения образцов проповеди, возможно было бы изучение систематическое. При этом, естественно, воспроизводились бы и правила теории из курса 4 кл.; но главное, новое дело 5 кл. состояло бы не в

–386–

этом и потому было бы не случайным и не стройным, как теперь, воспроизведением изученного, а углублением в проповедничество, – теоретическим и практическим ознакомлением с его новою, обширною стороною, – частнейшим содержанием поучений. Отсюда, «предметы проповеди» явились бы не как частный отдел, вырванный за недостатком времени из теории, а как по преимуществу практическая часть Гомилетики, равносильная по значению теории 4 кл. Остановившись, прежде всего, на свято-отеческих образцах проповеди и отсюда делая выводы, – о чем, как и при каких обстоятельствах проповедовали отцы Церкви, в курсе 5 кл. можно было бы обратить внимание на условия жизни, потребности, запросы и нужды русского народа и общества; отсюда, – обратить внимание, как говорится и в журн. Учебн. Ком., преимущественно на русскую проповедь, проследить, – какие темы, почему и при каких обстоятельствах избирались и

как они раскрывались знаменитыми древними и новыми нашими проповедниками, – ввести чрез это воспитанников от основ и элементарных начал проповеди, данных в курсе 4 кл., в понимание задач и требований от настоящего проповедника, приготовить проповедников в духе отечественного Православия и применительно к среде предстоящего им служения. Такой курс, очевидно, в себе самом имел бы право на существование, представлял бы не менее богатый и обильный материал³⁴⁴, нежели курс 4 кл., и являлся бы его естественным развитием и продолжением: там основы проповеди, здесь проявление ее, применительно к нуждам и запросам среды. Так как для достижения этой цели необходимо изучение и разбор образцов проповеди, то прежде всего, должно узнать приемы, цель и основания такого изучения и разбора. Эти указания могли бы представить из себя род введения к курсу 5 кл. и определить начала и путь к объединению в нем теории и практики. Самое совмещение последних, как и в курсе 4 кл., наиболее

–387–

достижимо при изучении не целых только образцов проповеди, а – тех или других основных для каждого отдела и соответствующих правилам частей проповеди. Избрав, напр., образец древнеотеческого или русского проповеднического изъяснения Св. Писания, естественно было бы объяснять особенности проповедничества на дневные Еванг. и Апост. чтения, псалмы, паремии и целые книги Св. Писания путем сравнения и различения, – сообразно с данным образцом и особенностями приемов в избранных отделах поучений. При такой постановке, постепенно, по мере углубления в разнообразные проповеднические приемы, создавался бы целый, – возможно полный, всесторонний и законченный образ проповеднического изъяснения Св. Писания, – образ, теоретически уясненный в частностях, главных отделах и целом, практически и наглядно представленный с тех же сторон в различных образцах проповеди и воплощенный в собственных постепенных опытах проповеди, – начиная с проповеднического изъяснения тех или других частностей и кончая более или менее обширными текстами. Если в таком же порядке

обследовать и все другие предметы проповеди, то они явились бы не в виде тех общих, сухих и мало полезных положений, в которых даются в курсе 4 кл., но в виде стройной системы теоретического и практического ознакомления и навыка во всех разнообразных видах проповедничества, – на те или другие предметы, в те или другие дни года, при тех или других событиях и случаях. Отсюда, курс 5 кл. был бы по преимуществу практическим; его задача – после знакомства с теориею Гомилетики (курс 4 кл.) образовать опытных и искусных составителей проповеди в всем разнообразии ее предметов.

Если, таким образом, при указанной постановке курс Гомилетики 5 кл. получит самостоятельность, представит из себя стройное целое и будет иметь свои определенные задачи; то и в курсе 6 кл. подобных целей можно достичь аналогичным путем объединения теории и практики. Характерную особенность этого курса, по журн. Учебн. Ком., должно составить упражнение в произношении проповедей. Сообразно с этим, к курсу 6 кл. Должно

–388–

отнести остающиеся от теории отделы: «о поучениях без письменного приготовления или о проповеднической импровизации » и о внебогослужебных или внецерковных собеседованиях»³⁴⁵, как деле той же импровизации. Чтобы эти отделы стали действительною основой курса, – изложение их должно идти чрез весь курс 6 кл. и нуждается в особенной обстоятельной разработке, сравнительно с теоретическими отделами 4 и 5 кл.: «необходимо, скажем словами Н.И. Барсова, главу о произношении и импровизации дополнить и переработать на основании нескольких новых сочинений по этому предмету, имеющих в европейской литературе, и прибавить главу (но не краткие замечания) о внецерковных собеседованиях, долженствующих получить чем дальше, тем большее развитие, хотя доселе еще не имеющих для себя надлежаще выработанной теории!»³⁴⁶. При такой разработке указанных отделов проповедничества, между импровизацией и изучением и разбором проповедей необходимо установить внутреннюю, генетическую связь, так чтобы импровизация в

каждом отдельном случае и, во всяком случае, при первых опытах могла быть осуществлена на основании изучаемых проповеднических образцов, – чтобы, поэтому, форма, материал и особенности последних строго сообразены были с потребностями импровизации во всем курсе 6 кл. и в частных его отделах. В качестве хотя бы слабого образца такого взаимоотношения между образцами проповеди и импровизацией возьмем слово Св. Тихона, еп. Воронежского и Задонского, – «о испытании себе самого» (Поторжинск., 220–221 стр.). Составленное на текст из 2Кор.13:5, это слово необширно и состоит из вступления, в котором указываются свойства христианина (исповедание Троиственного Бога, крещение, крестное знамение, хождение в церковь...), – предложения: «искусим себе, истинно ли есмы христиане». – Изъяснения с обличением в наружном лишь соблюдении (вновь перечисляемых) проявлений хри-

–389–

стианственности, – нравственного приложения в виде убеждения истинно и на деле воплотить в себе (в третий раз перечисляемые) свойства истинного христианина, – и заключения: «так не только именем, но и самую вещь будем христиане». Анализ этого слова, – определение состава его, предмета и приемов раскрытия, должен быть сделан воспитанниками на основании сведений из курсов 4 и 5 кл. В 6 кл. главное занятие должно состоять не в этом уже известном и потому второстепенном деле, а в применении данного образца к импровизации или внебогослужебным беседам. Вместо подыскивания и назначения новых тем для экспромтов, вносящего неизбежную двойственность в занятия, естественнее всего воспользоваться материалом данной проповеди, как уже знакомой воспитанникам, – сготовленной ими к данному уроку, и из нее избрать темы для экспромтов, и построения импровизаций по плану источника, с сохранением всех характерных особенностей последнего или с теми или другими применениями и дополнениями. При такой постановке, импровизация, действительно, связывалась бы с изучением образцов проповеди, была бы посильна воспитанникам, как

имеющая для себя в образце материал, форму и характер изложения, и вместе с тем требовала бы самостоятельности, – так как тема импровизации и тема образца, естественно, не должны совпадать вполне, но относиться друг к другу, как частное к общему. Таких частных тем из каждого образца можно вывести и избрать несколько. Так в данном слове Св. Тихона каждый указываемый признак христианина может служить такою темою и может быть раскрыт в порядке и духе поучения С. Тихона: вступление – из указания, что, напр., исповедание Троидного Бога составляет свойство христианина; предложение: испытайте себе, истинно ли исповедуем Бога; изъяснения с характером обличения за холодное, рассудочное, слабое исповедание, несоответствие ему дел и т. д.; нравственное приложение в виде убеждения не на словах, а и на деле исповедовать Бога; заключение в виде такого же краткого замечания, как у Св. Тихона. Подобные темы и импровизации с удобством могут быть назначены несколькими воспитанникам (тогда

–390–

как при настоящей постановке давать более одной не приходится); они не нарушали бы характера и целей урока, но глубже и всесторонне исчерпывали его содержание; с удобством могут, применительно к силам учащихся, варьироваться, – если, напр., в отличие от одного экспромта, в другом изъяснение будет носить положительный характер, в третьем для иллюстрации будут приведены примеры и т. д. Аналогичное пользование образцом возможно и для примерных внебогослужебных бесед, напр., о крестном знамении, причащении, хождении в храм и пр., тем более это должно сказать относительно образцов внецерковного собеседования, которые почему-то не нашли себе места в «Опыте полного курса Гомилетики». При аналогической постановке всего курса 6 кл., между теорией и практикой установилась бы естественная, органическая связь: благодаря образцу, облегчалось бы дело импровизации, которая, при этом, стала бы на вполне правильную и плодотворную почву последования примерным проповедям; с другой стороны, и образцовая проповедь была

бы усвоена возможно сознательно и отчетливо. Весь курс 6 кл. представлял бы из себя такое же стройное целое, как и курсы 4 и 5 кл., имел собственное значение и цель, – определенную физиономию, и служил естественным продолжением курса 5 кл.: ознакомившись в последнем с проповедническими предметами, временами и обстоятельствами, воспитанники здесь развивали бы и упражняли свои способности к проповедничеству.

Три намеченные курса, – по которым в 4 кл. воспитанники научались бы сознательно относиться к проповедническим произведениям и составлять собственные опыты, в 5-м знакомились с широкою областью проповеднических предметов и приобретали навык к изложению их, в 6-м свои познания и навыки обращали в живую способность, всегда готовую проявиться в строго определенном виде, – и должны составить содержание более или менее нормального, возможного и необходимого в настоящее время учебника по Гомилетике. Но такой учебник не может, вопреки стремлениям «Опыта», вытеснить гомилетические Христоматии; последние, подобно Христоматиям по Истории Литературы, должны существовать и развиваться

–391–

наряду с нормальным учебником Гомилетики, служа необходимым пособием при прохождении всех трех курсов ее, особенно же, двух последних и потому в своем составе и задачах применяясь к строю и нуждам этих Гомилетических курсов и в тоже время преследуя собственные, самостоятельные цели: так как в учебнике образцы проповеди должны служить к уяснению правил теории, проходящей чрез весь курс Гомилетики, в Христоматиях же – к возможно широкому и систематическому ознакомлению с проповеднической литературой.

В.П.

От редакции: (По поводу нападок на Богословский вестник) // Богословский вестник 1894. Т. 1. № 2. С. 392–396 (2-я пагин).

–392–

В истекшем году две-три статьи «Богословского Вестника» так не понравились некоторым писателям, что они сочли даже возможным позволить себе по этому поводу общее резкое осуждение нашего академического журнала.

Во второй Мартовской книжке «Веры и разума» сделал вылазку против «Богословского Вестника» о. Буткевич. По поводу статьи профессора Муретова «Эрнест Ренан и его жизнь Иисуса» он между прочим, писал: «Приснопамятного Филарета, бывшего московского митрополита, наши либералы 60-х годов нередко называли «деспотом мысли» за то, что он слишком внимательно относился ко всему тому, что печаталось при нем в «Прибавлениях к творениям св. Отцов», – журнале, который издавался тогда московскою дух. академиею, и что без собственного предварительного просмотра и исправления он не позволял помещать в нем статей даже таких знаменитых ученых, как Евсевий, Голубинский, Горский или Кудрявцев. Но это обвинение Филарета было крайне несправедливо. «Деспотом мысли» здоровой и разумной Филарет никогда не был. Его поведение объясняется просто: он горячо любил свою академию; он понимал, какое значение имеет духовная академия в жизни Православной нашей церкви; он знал, как смотрит русское общество на ее ученые труды и как ценно и веско должно быть каждое слово ее профессора предназначенное для печати; он просто опасался, чтобы не уронить научного авторитета высшей богословской науки, не подать кому-либо повода к соблазну.... Филарет был прав. Академический журнал – не частное издание, направление которого зависит от личных убеждений или целей того или другого редактора; профессор академии – не жур-

–393–

нальный фельетонист; **ему следует всегда подумать сначала о том, что он намерен высказать в печатном слове».**

Итак, в «Богословском Вестнике» статьи теперь пишутся и помещаются *без разбора и не подумав.*

В Декабрьской книжке «Странника» журнальный обозреватель повторил с буквальной точностью нападки о. Буткевича и затем, перечислив некоторые полемические статьи «Богословского Вестника», писал: «Нельзя не заметить, что в каждом из указанных случаев литературно-критического спора непременно фигурирует «Богословский Вестник», но фигурирует в таких странных, порывистых, неправильных движениях, что так и кажется, что с ним приключилась **какая-нибудь болезнь в роде пляски св. Витта, что ему на этот раз не доставало того, чем оказались сильны его противники – «Вера и разум», «Чтения в обществе любителей духовного просвещения», не доставало разума и просвещения;** этим же самым приходится объяснять и его ответ на статью: «Московский академический историк о житии преподобного Сергия», напечатанную в журнале «Странник».

Итак, в журнале, издаваемом ученою коллегией Московской духовной академии не достает *«разума и просвещения».*

Отнюдь не претендуя на то, чтобы угождать вкусам всех и каждого, редакция «Богословского Вестника» считает своим долгом заявить, что, ради о. Буткевича и ему подобных, она, как прежде так и впредь, не намерена уклоняться от принятого ею пути посильного, честного служения православной церкви и научной богословской истине. В настоящей заметке своей она считает нужным не полемизировать, но предостеречь неосторожного читателя, если таковой, к сожалению найдется, и выставить ему на вид настоящую цену бранных нападок на наш академический журнал.

О. Буткевич обрушился на профессора Муретова и «Богословский Вестник» только по своему собственному *недомыслию.* Он сам наивно заявляет (стр. 319) что, не увидев под второю статьею пр. Муретова обычной

–394–

подписи «продолжение следует», счел исследование оконченным, тогда как в первой из этих статей ясно говорилось, что относительно Ренановой книги будет *характеристика, изложение и критика* (см. стр. 391:395 и 410), а в примечании на стр. 393-й автор писал: «В упреждение преждевременных волнений беспокойного читателя, буде найдется такой, имеем нужду заявить, что в этом очерке похваляется только внешне-формальная и художественно-историческая сторона труда. Напротив, теоретические и богословско-философские воззрения Ренана отличаются не только неправославием, но и поразительным легкомыслием и какою-то детскою незаконченностью, почему в конце очерка и подвергаются самому тщательному разбору и самому строгому осуждению...» – После первых двух статей в «Богословском Вестнике» появились еще две (в Апр. и Окт. книжках), где продолжалось «изложение» и начата «критика», и доселе еще не приведенная к своему концу. – Что же сказать о таком критике, который в состоянии понять, что статья окончена *только тогда*, когда ему прямо напишут «окончание», а увидеть это из самого содержания статьи, хотя бы там и говорилось ясно о предположенных частях исследования, – уже превышает силы его разумения?! Что сказать о таком критике, который не понимает по-русски написанных слов, что «в очерке похваляется только внешне-формальная и художественно-историческая сторона труда» Ренана, а отнюдь не его теоретические и богословско-философские воззрения?! А между тем такой необычайно-разумный критик считает себя в праве выступать с дерзкими нападками на наш академический журнал! Впрочем, удивляться тут нечему, ибо известно, что смелость очень часто находится в обратно-пропорциональном отношении с разумом и просвещением. Позволим себе напомнить о. Буткевичу, что не только профессору академии, но и всякому писателю следует, выражаясь его собственными словами, «сначала подумать о том, что он намерен высказать в печатном слове» и покорнейше просим его не злоупотреблять именем великого святителя Филарета, критический взгляд

которого, смеем уверить, наверное не допустил бы появления в печати статьи, основанной только на недомыслии ее автора.

—395—

Журнальный обозреватель «Странника» принадлежит к разряду писателей также удивительного свойства. Он пишет свои обзоры так, что словам его, очевидно, нельзя придавать никакого значения. В декабре месяце, после уже четырех статей проф. Муретова, где началась и критика Ренана, он, без малейшего колебания, повторяет с апломбом ту ошибку, которую о. Буткевич допустил еще в марте. Восьми или девяти месяцев ему было, очевидно, недостаточно, чтобы понять и оценить по достоинству критические приемы этого автора. Впрочем, где же журнальному обозревателю «Странника» понять какую-либо статью в продолжение нескольких месяцев, когда он в *целые годы* не может даже заметить *существования* нескольких журналов и притом таких, появление которых, по его собственным словам, было исполнением его «настойчивого желания». Вот что пишет он в конце своего обзора: «Когда наша статья «Обзор журналов» была уже набрана для ноябрьской книжки «Странника», мы заметили в ней крупный недосмотр, за который и просим извинения у наших читателей. — Мы сказали там, что в России до сих пор нет специального печатного миссионерского органа; мы так привыкли твердить об этом в нашем журнале пр.: каждой возможности, каждом случае — и действительно твердили больше, чем в каком-либо другом журнале, что вышеуказанные строки написали отчасти и под влиянием этой привычки, просто механически. Исправляя их скажем, что теперь мы можем радоваться — наше настойчивое желание исполнилось: в этом году возникли два специально-миссионерских журнала — органа Православно-миссионерского Общества: «Православный Благовестник» и «Миссионерский Сборник».... Вот так обозреватель! Настойчиво желал, твердил-твердил, и вдруг даже не заменил, что уже целые годы существуют два специально-миссионерских органа! Он продолжал все по привычке твердить и не чувствовал, что давно уже твердит по пустому. Даже и в извинениях своих пред читателями опять напутал, заявляя, что «Миссионерский

Сборник» – тоже орган Православно-миссионерского Общества и возник в том же 1893 году, тогда как этот журнал, незамеченный обо-

–396–

зревателем, существует уже три года и служит органом Братства св. Василия, епископа Рязанского. Подобные вещи возможны лишь под пером таких писателей, которые, по собственному их откровенно бесцеремонному сознанию, пишут «под влиянием привычки, просто механически». Цена их отзывов, после этого, понятна сама собою.

Редакция «Богословского Вестника», конечно, далека от того, чтобы сколько-нибудь серьезно обижаться на дерзкие выходки таких пронизательных критиков, как о. Буткевич, или на то, что «механически» пишут такие писатели-автоматы, как журнальный обозреватель «Странника». Она, повторяем, считает лишь своим долгом предостеречь читателя и выставить на вид истинную цену враждебных ей отзывов. Эти отзывы ясно говорят сами за себя и невольно приводят нас на память слова св. Василия Великого: «Некто, нещадно нападая на Софронискова сына, Сократа, бил его в самое лицо, а он не противился, но дозволил этому человеку насытить свой гнев... Когда же тот перестал бить, Сократ, как сказывают, ничего другого не сделал, а только, как на статуе пишут имя художника, написал на лбу: «делал такой-то» – (Творения св. Василия Великого, изд. М. Д. Академии. Часть IV, стр. 328. Серг. Посад. 1892).

**Протоколы заседаний [=Журналы] Совета
Московской Духовной Академии за 1893 год //**
**Богословский вестник 1894. Т. 1. № 2. С. 81–112 (4-я
пагин.). (Продолжение)**

–81–

лении»; г. III: «Слово плоть бысть»; г. IV: «Покайтесь!»; г. V: «Подражание Христу»; г. VI: «Тайна страдания»; г. VII: «Совершилось! »; г. VIII: «Оправдание дела Христова». В главах III–VIII излагается то, что в догматических системах содержится под тремя рубриками: служение Иисуса Христа *пророческое, первосвященническое и царское*. – Некоторые главы сочинения снабжены пояснительными дополнениями.

«Источниками автору служили: для первой главы важнейшие по сотериологии сочинения католических и протестантских богословов, преимущественно новейшие; для второй – творения отцов и учителей Церкви. Восемь глав Второго Отделения составлены на основании Св. Писания при пособии святоотеческого учения и некоторых богословских сочинений.

«Нужно заметить, что хотя святоотеческая и остальная православная богословская литература содержит очень много заметок, слов, статей и даже целых трактатов, посвященных исследованию и раскрытию догмата искупления, но не легко найти в ней такое творение, в котором этот основной догмат христианской веры был бы рассмотрен и раскрыт полно и всесторонне. Прошло почти девятнадцать веков с той поры, как искупление человеческого рода осуществлено Иисусом Христом; в течении столь долгого периода не десятки, а сотни православных богословов писали об этом догмате: а между тем и доселе нет ни одного исследования этого догмата, которое равнялось бы двум, или даже одному увесистому тому. Факт печальный, тем более, что догмат искупления вместе с догматом о Св. Троице составляет основание Христианской веры. Мы не говорим уже о том, что подробное рассмотрение догмата искупления со стороны апологетической, полемической,

экзегетической, историко-догматической и догматической составило бы целую огромную энциклопедию томов: даже и одно чисто догматическое исследование этого многосодержательного догмата может дать столько материала, что он не уместится в одном томе. Инославная литература, особенно протестантская, представляет не мало объемистых монографий, посвященных исследованию догмата искупления. Но католичество и протестантство в понимании этого догмата столь далеко уклоняются от православия, что их исследования этого предмета не могут служить православным богословам готовыми и удобными образцами; пользо-

–82–

ваться ими можно только с крайнею осторожностью и осмотрительностью.

«Мы хотим этим сказать, что православный богослов, взявшийся за разработку учения 'об искуплении, имеет огромную массу материала, во этот материал обработан только по частям; что нет ни одного сочинения об искуплении, которое могло бы быть признано образцовым в количественном и качественном отношении; что поэтому домогающийся написать полное исследование об искуплении находится в положении человека, который производит опыты; что отсутствие полных и образцовых исследований об искуплении свидетельствует о широте и трудности для исследования самого предмета; что догмат искупления есть тайна веры, и дать удовлетворительные и окончательные решения многих возбуждаемых им вопросов – выше сил человека; что, тем не менее, вопросы эти нельзя обходить молчанием в виду необычайной важности догмата искупления, как самого по себе, так и по связи его со многими другими догматами: с учением о Св. Троице, о благодати, о церкви, о таинствах, о грехе и наказаниях, о вере и добрых делах, о жертвах, о первобытном состоянии человека; что при широте, глубине и таинственности этого догмата, при отсутствии хороших образцов для его исследования и в виду настоятельной потребности для веры и разума раскрытия этого догмата самая попытка взяться за широкое исследование его должна быть признана столько же отважной, сколько и

почтенной; что ждать и требовать от опытов исследования этого догмата совершенства не следует; что при оценке их непременно должны приниматься во внимание сейчас упомянутые обстоятельства, как смягчающие вину недостатков сочинений об этом предмете и возвышающие достоинства их; что критика таковых сочинений по справедливости должна быть более снисходительной, нежели строгой и притязательной, а в противном случае самые трудные для исследования, самые важные по существу и наиболее нуждающиеся в раскрытии догматы веры останутся без потребного для веры и разума раскрытия в явный ущерб достоинству православного богословия и его влияния на жизнь. Наука, как и все, способное к развитию, совершенствуется постепенно, и она не может сразу произвести трудов совершенных, когда почти нет никаких.

«Особенность рассматриваемого сочинения в том, что хотя
—83—

автор не отвергает прямо деления дела искупления на три служения: пророческое, первосвященническое и царское, однако и не применяет этого деления при изображении искупительного дела Христова. По-видимому, это — очень важное отступление от общепринятого в догматических системах и в сочинениях об искуплении порядка изложения этого догмата. Но это отступление никого не должно смущать. Ни у одного Отца, ни у одного учителя Церкви мы не встречаем деления искупительного дела Христова на три служения, никто из них даже не упоминает о том, что есть такое деление, что можно и должно, или не должно его принимать. В частности, нет этого деления, ни даже упоминания о нем, в догматике Иоанна Дамаскина, имеющей высокий авторитет для православного богослова. Очевидно, что Отцы и учителя Церкви или совсем не знали об этом делении, или не находили ни пользы, ни необходимости вводить его. Правда, впервые намек на тройственное служение Иисуса Христа сделан все-таки в древней Церкви, но кем? не догматистом, не отцом или учителем Церкви, а церковным писателем, историком Евсевием Кесарийским. Затем, это деление было введено и обосновано

гораздо позднее, и притом не на Востоке, а на Западе, как в католическом, так и в протестантском богословии, и принимается большинством представителей того и другого богословия. С Запада это деление было заимствовано и нашими богословами, впрочем не всеми. Замечательно, что из русских знаменитых богословов не держался этого деления и признавал его неудачным богослов, наименее подражавший западным образцам и наиболее самобытный, это Иннокентий, архиепископ Херсонский.

«Мы предполагаем две причины, почему Священник Светлов не ввел в свое исследование деления искупительного дела Христова на три служения: с одной стороны он старался обосновать свое исследование на учении святых отцов и учителей Церкви и не отклоняться от этого учения; с другой стороны, при раскрытии троякого служения Иисуса Христа мысль больше направляется на внешнюю аргументацию искупительного дела Христова посредством механического подбора текстов Писания, нежели на уяснение внутреннего смысла, его, а автор задался целью раскрыть именно внутренний смысл догмата. Кстати сказать, внутренняя сторона догмата искупления особенно мало раскрыта в русской догматической литературе; так что нельзя не одо-

—84—

брить автора за то, что он выбирал для исследования не те стороны предмета, которые проще и более разработаны, а труднейшие и наиболее нуждающиеся в раскрытии.

«В научном отношении сочинение священника Светлова, по нашему мнению, удовлетворяет главным требованиям, которые можно и должно предъявлять к магистерским диссертациям: литература предмета изучена с достаточною полнотою, извлеченный из нее материал представлен в обработанном виде, исследование в целом составе и во многих частностях не есть повторение или бесполезное видоизменение других сочинений о том же предмете и стоит выше компиляций. Историко-догматическая часть ценна тем, что она есть первый у нас опыт совокупного изложения отеческого учения об искуплении и довольно полного изложения и оценки

богословских учений об искуплении западных писателей нового времени. В догматической части заслуживают похвалы психологический анализ покаяния и страдания, оценка юридического и анти-юридического воззрения на жизнь, исследование отношений между правдою и любовью, судом и милостью и проч.

«Признаем сочинение достаточным для того, чтобы оно было допущено, по напечатании, к защите на соискание степени магистра богословия»..

Справка: По § 81 лит. а. п. 10 устава Духовных Академии, «одобрение к напечатанию сочинений, писанных на соискание ученых степеней, значится в числе дел, окончательно решаемых самим Советом Академии.

Определили: Дозволить священнику Павлу Светлову печатать свое сочинение, а по представлении им 50 экземпляров напечатанной диссертации, иметь суждение о публичном защите ее (диспуте).

IV. Отношение Правления Вифанской духовной семинарии от 9 Апреля за № 164 с просьбою выслать документы кандидата Академии Ивана Николина, определенного на должность преподавателя Вифанской семинарии, а также уведомить, с какого и по какое время Николин был профессорским стипендиатом.

Определили: Изложенное в отношении Правления Вифанской духовной семинарии привести в исполнение.

V. Отношение Совета С.-Петербургской Духовной Академии от 8 Апреля за № 553 с просьбою отсрочить до 8 июня сего
—85—

года возвращение препровожденного при отношении от 8 февраля сего года за № 76 на двухмесячный срок сочинения на французском языке: «Daniel. De études classiques la société chretienne. Paris. 1853».

Определили: Отсрочить возвращение означенного в отношении Совета С.-Петербургской Духовной Академии сочинения до испрашиваемого времени.

VI. Отношение Императорского Московского Археологического Общества от 7-го Апреля за № 1350, при коем

препровожден III вып. Трудов Восточной Комиссии.

Определили: Присланную книгу сдать в фундаментальную библиотеку, а о получении ее с выражением благодарности уведомить Археологическое Общество.

VII. Отношение Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете от 8 Апреля за № 278, при коем препровождена с выражением благодарности принадлежащая академической библиотеке рукопись № 90 на 496 листах.

VIII. Отношение участвующих в собеседованиях при Свято-Троицкой церкви г. Кашина от 6 Апреля сего года:

«Участвующие в собеседованиях при Свято-Троицкой церкви г. Кашина, уведомляя о получении творений Св. о.о. – Василия Великого и Григория Богослова, а также и 50 № № брошюр избранных святоотеческих произведений, высланных, по милостивому соизволению Совета Академии, Редакцией «Богословского Вестника» в Свято-Троицкую собеседническую библиотеку, – имеют честь принести Совету Академии искренне-сердечную благодарность».

Определили: Рукопись, присланную из Императорского Общества Истории и Древностей Российских сдать в фундаментальную библиотеку, а прочее принять к сведению.

IX. Записки э.-ординарного профессора Григория Воскресенского и доцента Александра Шостына о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекаря Академии И. Колосову выписать для академической библиотеки, по справке с ее наличностью, означенные в записках книги и о последующем представить Правлению Академии.

X. Отношение Минской духовной семинарии от 30 марта за № 373:

«С разрешения Святейшего Синода, вместе с празднованием

–86–

столетия Минской епархии, имеет быть в Минской Духовной Семинарии торжество столетия ее существования, назначенное

на 14 апреля 1893 года, о чем Семинария считает приятным для себя долгом уведомить Московскую Духовную Академию».

Определили: Послать в Минскую духовную семинарию приветственную телеграмму с исполнившимся столетием ее существования.

На сем журнале резолюция *Его Преосвященства*: «1893 г. 19 Апр. Утверждается».

1 Мая 1893 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме профессоров: Е. Голубинского, В. Ключевского, П. Горского и Протоиерея Д. Касицына, не присутствовавших по болезни.

Слушали: I. Сданный *Его Преосвященством* с надписью: «1893 г. 14 Апр. «В Совет Академии для объявления Г. Мартынову» указ на имя Его Преосвященства из Святейшего Синода от 10 Апреля сего года за № 1477:

«По указу *Его Императорского Величества*, Святейший Правительствующий Синод слушали представление Преосвященного Харьковского, от 21 января сего года за № 18, в коем ходатайствует об определении доцента Московской Духовной Академии по кафедре Патристики Александра Мартынова, согласно выраженному им желанию, ректором Харьковской духовной семинарии, с возведением, по рукоположении во священника, в сан протоиерея и с назначением его редактором издаваемого при семинарии журнала «Вера и Разум». Приказали: На основании бывших рассуждений, Святейший Синод, согласно ходатайству Преосвященного Харьковского, определяет: назначить доцента Московской духовной Академии по кафедре патристики Александра Мартынова ректором Харьковской духовной семинарии и редактором издаваемого при сей семинарии журнала «Вера и Разум», с возведением его в Москве, по рукоположении во священника, на основании примечания к § 24 Уст. дух. сем., в сан протоиерея; о чем для зависящих распоряжений, Вашему Преосвященству послать указ, а в Хозяйственное Управление, для распоряжения о выдаче Мартынову следующих по

положению из подлежащего источнику прогонных денег на проезд в г. Харьков, передать выписку из настоящего определения».

Определили: Содержание указа Святейшего Синода сообщить (и сообщено) доценту А. Мартынову и Правлению Академии для зависящих распоряжений.

II. Предложение О. Ректора Академии Архимандрита Антония:

„По случаю определения доцента Александра Мартынова на должность ректора Харьковской духовной семинарии в Академии состоят вакантными кафедра по патристике и должность лектора английского языка. Честь имею предложить Совету Академии войти в рассуждение о замещении кафедры по патристике и должности лектора английского языка. При этом считаю долгом заявить, что преподавать английский язык изъявил желание доцент по кафедре пастырского богословия и педагогики Александр Шостын:

Справка: 1) По § 50 устава Духовных Академий «ищущие звания профессора или доцента, но неизвестные Совету своими преподавательскими способностями, сверх условий, изложенных в §§ 45 и 48 устава, должны прочесть публично, в присутствии Совета, две пробные лекции, одну на тему по собственному избранию, а другую по назначению Совета». 2) По § 81 лит. б. п. 4 того же устава избрание на должность лектора значится между делами Совета Академии, представляемыми на утверждение Епархиального Преосвященного. 3) В примечании к § 49 того же устава сказано, что, в случае крайней нужды, Совет может допустить к преподаванию новых языков наличных преподавателей Академии.

Определили: 1) Допустить к чтению пробных лекций по вакантной кафедре патристики оставленного при Академии в минувшем учебном году для приготовления к замещению вакантных кафедр кандидата богословия Ивана Ионова; 2) сроком для чтения лекций назначить 31-е мая и 1-е июня, о чем и дать знать кандидату И. Попову. 3) Благопочтительнейше ходатайствовать перед *Его Преосвященством* об утверждении

в должности лектора английского языка доцента Александра Шостыина.

III. Сданный *Его Преосвященством* с надписью: «1893 г. 14 Апр. В Совет Академии» указ на имя Его Преосвященства из Святейшего Синода от 10 Апреля сего года за № 1478:

—88—

«По указу *Его Императорского Величества*, Святейший Правительствующий Синод слушали представление Преосвященного Казанского, от 16-го минувшего марта за № 170, коим, во исполнение Синодального указа, от 22 мая 1892 года за № 2032, доносит, что Совет Казанской Духовной Академии, по рассмотрении отзыва экстра-ординарного профессора сей Академии Сергея Терновского о сочинении доцента Московской Духовной Академии магистра богословия Митрофана Муретова под заглавием: «Ветхозаветный храм, часть 1. Внешний вид храма». Москва, 1890 г., в заседании своем 10 февраля сего года единогласно признал автора сочинения заслуживающим степени доктора богословия. Приказали: Доцента Московской Духовной Академии магистра богословия Митрофана Муретова, удостоенного Советами Московской и Казанской Духовных Академий за сочинение «Ветхозаветный храм. Часть 1. Внешний вид храма», степени доктора богословия, утвердить в сей степени; о чем, для зависящих распоряжений, Вашему Преосвященству послать указ».

Определили: 1) Об утверждении доцента Митрофана Муретова в степени доктора богословия внести в формулярный о службе его список. 2) Изготовить для доцента Муретова диплом на степень доктора и выдать его по принадлежности.

IV. Предложение О. Ректора Академии Архимандрита Антония:

«По случаю утверждения доцента Митрофана Муретова в степени доктора богословия, честь имею предложить Совету Академии избрать его в звание ординарного профессора Академии».

V. Прошение доцента Митрофана Муретова:

«Покорнейше прошу Совет Академии уволить меня от должности лектора французского языка».

Справка: 1) § 49 устава Духовных Академий: «Ординарные профессор! Академии должны иметь степень доктора богословских наук». 2) § 106 того же устава: «Восемь вакансий ординарного профессора распределяются по следующим группам предметов: 1) по наукам богословским (введению в круг богословских наук, богословию догматическому и нравственному); 2) Св. Писанию с библейскою историею; 3) пастырскому богословию, педагогике, гомилетике и истории словесности, 4) церковному праву, литургике и патристике; 5) церковной истории – общей и русской, истории западных исповеданий и истории русского раскола; 6) философии, 7) гражданской истории – общей и русской и 8) языкам –

–89–

русскому и церковно-славянскому, еврейскому с библейскою археологией», греческому и латинскому. 3) В настоящее время всех ординарных профессоров в Академии пять и один и. д. ординарного профессора, а на группе 2-й один экстра-ординарный профессор и два доцента. 4) Доцент Митрофан Муретов состоит на духовно-учебной службе пятнадцать лет, а на службе при Академии четырнадцать лет. 5) По § 81 лит. в. п. 4 устава Духовных Академий «избрание кандидатов на должности профессоров значится в числе дел Совета Академии, представляемых через Епархиального Преосвященного на утверждение Святейшего Синода. 6) По словесному заявлению О. Ректора Академии преподавать французский язык изъявил желание доцент Александр Голубцов.

Определили: 1) Благопочтительнейше просить ходатайства *Его Преосвященства* перед Святейшим Синодом об утверждении доцента Академии, доктора богословия, Митрофана Муретова в звании ординарного профессора Академии со времени его избрания. 2) Благопочтительнейше ходатайствовать перед *Его Преосвященством* об утверждении в должности лектора французского языка доцента Александра Голубцова.

VI. Сданный *Его Преосвященством* с надписью: «1893 г. 14 Апр. В Совет Академии» указ на имя Его Преосвященства из Святейшего Синода от 10-го Апреля сего года за № 1479:

«По указу *Его Императорского Величества*, Святейший Правительствующий Синод слушали представление Вашего Преосвященства, от 26 минувшего марта за № 3024, об утверждении преподавателя Таврической духовной семинарии, кандидата богословия, священника Николая Ильинского, согласно удостоиванию Совета Академии, в степени магистра богословия, за представленные им на соискание сей степени сочинения под заглавием: а) «Синтагма Матфей Властаря. исследование. 1. Москва, 1892 г. и б) «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. Приказали: Преподавателя Таврической духовной семинарии, кандидата богословия, священника Николая Ильинского, удостоенного академическим Советом за сочинения: а) «Синтагма Матфея Властаря. исследование». Москва.

—90—

1892 г. и б) «Собрание по алфавитному порядку всех предметов содержащихся в священных и божественных канонах, составленное и обработанное смиреннейшим иеромонахом Матфеем, или Алфавитная Синтагма Матвея Властаря». Перевод с греческого. Симферополь 1892 г., степени магистра богословия, утвердить, согласно представлению Вашего Преосвященства в таковой степени; о чем, для зависящих распоряжений, Вашему Преосвященству послать указ

VII. Сданный *Его Преосвященством* с надписью: «1893 г. 28 Апр. В Совет Академии» указ на имя Его Преосвященства из Святейшего Синода от 27 Апреля сего года за № 1701:

«По указу *Его Императорского Величества*, Святейший (Правительствующий Синод слушали представление Вашего Преосвященства от 21 минувшего марта за № 2923, по

ходатайству Совета Московской Духовной Академии об утверждении кандидата богословия Николая Попова, согласно удостоиванию означенного Совета, в степени магистра богословия за представленное им на соискание сей степени сочинение под заглавием: «Император Лев Мудрый и его царствование в церковно-историческом отношении», Москва, 1892 г. Приказали: Кандидата богословия Николая Попова, удостоенного Советом Московской Духовной Академии за сочинение «Император Лев Мудрый и его царствование в церковно-историческом отношении» степени магистра богословия, утвердить, согласно представлению Вашего Преосвященства и отзыву Преосвященного Рижского, в таковой степени, о чем, для зависящих распоряжений, Вашему Преосвященству послать указ».

Определили: Изготовив для Священника Николая Ильинского и Николая Попова магистерские дипломы, препроводить их по принадлежности.

VIII. Резолюцию *Его Преосвященства*, последовавшую на журнале Совета Академии от 5 Апреля сего года: «1893 г. 14 Апр. Утверждается».

Справка: 1) В ст. VI означенного журнала было изложено ходатайство Совета Академии перед *Его Преосвященством* об увольнении ординарного профессора Евгения Голубинского от обязанностей члена Правления Академии и об утверждении в этой должности ординарного профессора Петра Цветкова. 2) В ст. X того же журнала было изложено ходатайство Совета перед

–91–

Его Преосвященством о разрешении принять Михаила Грацианского в число студентов 2-го курса Академии и, в случае разрешения, предоставить Грацианскому казенную стипендию, оставшуюся после студента того же курса Сергея Черникова.

Определили: Об увольнении ординарного профессора Евгения Голубинского от обязанностей члена Правления Академии и об утверждении в этой должности ординарного профессора Петра Цветкова сообщить (и сообщено) Правлению Академии для зависящих распоряжений; прочее принять к исполнению.

IX. Отношение Канцелярии Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода от 27 Апреля сего года за № 2160:

«По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором 22-го текущего Апреля, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определен на духовно-учебную службу кандидат Московской Духовной Академии Николай Козлов на должность учителя по русскому языку в старшие классы Макарьевского духовного училища.

Справка: По распоряжению О. Ректора Академии сообщено кандидату Н. Козлову о назначении его на духовно-учебную службу.

Определили: Принять к сведению.

X. Прошение заслуженного экстраординарного профессора Академии Протоиерея Димитрия Касицына:

«Чувствуя ослабление сил, особенно после тяжелой и еще доселе продолжающейся болезни, покорнейше прошу Совет Московской Духовной Академии ходатайствовать перед высшим духовным начальством об увольнении меня от должности экстраординарного профессора Академии и о назначении мне пенсии

XI. Предложение О. Ректора Академии Архимандрита Антония:

«В случае увольнения Святейшим Синодом Протоиерея Димитрия Касицына от профессорской должности, в Академии имеет открыться вакансия экстра-ординарного профессора; не угодно ли будет Совету Академии озаботиться в настоящее время избранием кого-либо из наличных преподавателей Академии на вакансию экстраординарного профессора».

Справка: 1) По § 81 лит. в. п.п. 4 и 5 устава Духовных Академий «избрание кандидатов на должности профессоров и увольнение профессоров от занимаемых ими должностей значится в числе дел Совета Академии, представляемых через Епархиального Преосвященного в Святейший Синод». 2) По

—92—

§105 того же устава и по штату в Академии число экстраординарных профессоров определяется 9-ю; все вакансии экстраординарного профессора в настоящее время

заняты наличными преподавателями Академии. 3) По § 94 лит. в. п. 5 того же устава «дела о назначении пенсий и пособий служащим при Академии представляются Правлением Академии через Епархиального Преосвященного на утверждение Святейшего Синода».

Определили: 1) Благопочтительнейше просить ходатайства *Его Преосвященства* перед Святейшим Синодом об увольнении экстраординарного профессора Протоиерея Димитрия Касицына от профессорской должности и об утверждении в звании экстраординарного профессора доцента Академии по кафедре догматического богословия Александра Беляева, находящегося на службе при Академии шестнадцать лет и вполне достойного звания экстра-ординарного профессора. 2) Дело о назначении пенсии профессору Протоиерею Д. Касицыну передать в Правление Академии. 3) Выразить в адресе профессору Д. Касицыну искреннее сожаление о невозможности для него продолжать его многопользную службу при Академии.

XII. Прошение экстра-ординарного профессора Василия Соколова:

«Издавна занимаясь исследованиями в области истории западных исповеданий, как свидетельствует о том моя магистерская диссертация и значительная часть статей моих в разных духовных журналах, и чувствуя преимущественную склонность к занятиям этого рода, покорнейше прошу Совет Академии, вместо занимаемой мною ныне кафедры новой гражданской истории, предоставить мне вакантную кафедру истории и разбора западных исповеданий».

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать перед *Его Преосвященством* о разрешении экстра-ординарному профессору Василию Соколову занять освобождающуюся кафедру истории и разбора западных исповеданий.

XIII. Предложение О. Ректора Академии Архимандрита Антония:

«В случае разрешения экстра-ординарному профессору Василию Соколову занять освобождающуюся кафедру истории и разбора западных исповеданий, честь имею предложить

Совету Академии войти в рассуждение о замещении кафедры по новой гражданской истории».

Определили: Пригласить на кафедру новой гражданской истории окончившего курс в 1890 году и оставленного в том

—93—

же году для приготовления к замещению вакантных кафедр в Академии, ныне преподавателя Каменец-Подольской духовной семинарии, Анатолия Спасского и, в случае его согласия занять означенную кафедру, а равно и отсутствия препятствий к этому со стороны семинарского Правления, вести в свое время дело установленным порядком.

XIV. Отзывы о сочинении преподавателя Харьковской духовной семинарии Николая Страхова под заглавием: «Брак, рассматриваемый в своей природе и со стороны формы его заключения». Харьков. 1893., представленном на соискание степени магистра богословия.

А) И. д. ординарного профессора Петра Казанского:

«Сочинение г. Страхова состоит из двух неравных по объему частей. Первая часть, наибольшая по объему (1–256 стр.) и носящая заглавие: *брак в его существе*, включает в себе четыре главы. Вторая часть, трактующая о форме заключения брака, состоит из трех глав (257–326).

«В *первой главе* первой части (1–16) автор старается решить вопрос, что такое брак в существе своем. Ход мыслей, составляющих содержание этой главы, можно представить в следующем виде. Рассматриваемый с чисто-внешней стороны, брак есть соединение мужчины и женщины и имеет свое основание в половом раздвоении природы человека. Но несмотря на это, содержание брачного союза далеко не исчерпывается одною чувственно-материальною стороною. В отличие от животных, у человека стремление одного пола к другому имеет не исключительно чувственный характер, но служит выражением и его духовно-разумной природы и переходит в сознательно-разумное чувство любви; половое отношение у человека, как выражение не только его чувственной, но и духовно-разумной природы, становится твердым и нерасторжимым отношением мужа и жены, союзом

двух личностей разного пола на всю жизнь. Таким образом, основанием человеческого брака надобно считать любовь, как сознательно-разумное чувство.

«Сделав несколько замечаний о сущности и проявлениях любви и о значении ее в жизни природы, автор старается показать отличие супружеской любви от других видов любви. Так как одною из особенностей супружеской любви служит связь ее с органической потребностью, составляющею постоянную принадлежность брачного союза, то многие на этом основании склонны

—94—

смотреть на брак только как на чувственный союз супругов. Для обличения односторонности такого понимания брачного союза автор указывает на то, что человек стремится к личности другого пола не для удовлетворения только чувственного инстинкта через союз с каким бы то ни было индивидуумом другого пола, но стремится к той или другой определенной личности другого пола и к продолжительному сожитию с нею: человек, даже самый грубый и необразованный, желает выбрать для своего сожительства подругу по своему вкусу с намерением *постоянно* обладать ею; а это служит доказательством того, что половое стремление человека имеет в самом основании не одну только чувственную потребность, но и духовную; потому что эстетический вкус при выборе супруги есть выражение своеобразных духовных качеств известного человека и служит существенным отличием человеческого брачного союза от полового отношения у животных, которым чуждо чувство прекрасного.

«Что супружеская любовь утверждается не на одном только чувственном влечении одного пола к другому, автор далее доказывает тем, что она возбуждается не эстетическим только вкусом, но и стремлением к удовлетворению умственных и нравственных потребностей человека. Таким образом, истинная супружеская любовь бывает там, где супружеский союз удовлетворяет не одному только половому инстинкту, но и главным образом эстетической, умственной и нравственной потребности. Поэтому супружеский союз есть всесторонний

союз мужчины и женщины и есть дело свободной решимости воли вступающих в него; вытекая непосредственно из требований природы, брачная жизнь подчинена определенному нравственному принципу, возлагает на супругов определенные нравственные обязанности; в брачном отношении потребности извлечения низшей природы человека не уничтожаются, а подчиняются высшему нравственному началу – любви, заключающей в себе стремление к совершенству, обнаруживающейся в уважении, верности и самопожертвовании супругов. Такая идея брака может быть осуществлена только в *моногамии*, как союзе, уничтожающемся только с смертью одного из супругов.

«Из всего сказанного выше автор выводит заключение, что брак не есть такое отношение, которое подчинялось бы произволу людей, из которого они делали бы, *что захотели*, напротив брак есть нравственное отношение, утверждающееся на законах

–95–

разумно-нравственной природы человека; а так как нравственная природа человека сотворена Богом, то и законы ее имеют божественное происхождение.

«Во *второй главе* первой части (16–61) автор, утверждаясь на библейском повествовании, говорить о божественном происхождении брака и из анализа рассказа Бытописателя делает вывод, что брачный союз есть союз нравственный, неразрывный, исключаящий многоженство и святой.

«Затем следует разбор новейших воззрений на первобытные формы брака и на происхождение семьи. По этим воззрениям брак установлен не Богом, но возник мало помалу из чисто естественного отношения полов. В подтверждение этих воззрений ссылаются 1) на сказания и легенды, приписывающие учреждение брака определенным личностям, 2) на свидетельства писателей классической древности о существовании общинного брака у разных варварских народов и 3) на обычаи – похищать невесту, давать плату за нее и запрещать брак в близком родстве, – обычаи, указывающие будто бы на то, что теперешняя форма брака постепенно

развилась из общинного брака, иначе называемого гетеризмом и коммунальным браком, – Подвергнув более или менее основательному критическому разбору каждое из этих доказательств в пользу рассматриваемой теории о браке и семействе, автор делает заключение о несостоятельности теории постепенного развития брака и происхождения семьи из первоначально существовавших родовых союзов.

«В *третьей главе* своего сочинения (62–119 стр.) автор 1) довольно кратко раскрывает *новозаветное* учение о брачном союзе, его высоком нравственном достоинстве, об отношении мужа и жены, о цели брака, которая состоит во взаимном нравственном усовершенствовании мужа и жены и в рождении и христианском воспитании детей; 2) раскрывает *учение и законоположения православной христианской церкви* о браке. Здесь автор говорит о необходимости и достоинстве православно-христианских законоположений о браке; с этой целью он старается уяснить, что каждое из них есть не что иное, как прямое следствие, вытекающее из христианской идеи брака. Поэтому исходя из этой идеи, автор берет на себя труд показать 1) почему христианское законодательство требует, чтобы брак был тесным, неразрывным союзом двух только лиц различного пола, или иначе – почему оно требует самой строгой

–96–

моноандрии и моногамии; – 2) почему христианская церковь *не запретила второго и третьего брака* несмотря на то, что второй и особенно третий брак не вполне соответствует христианскому понятию о браке, – 3) почему она признает брак вообще союзом *нерасторжимым* и почему она позволяет развод в немногих исключительных случаях, – 4) почему она требует, чтобы брак был делом *свободного* взаимного согласия мужчины и женщины, вступающих в брак; – 5) почему, кроме свободного согласия от брачующихся требуется *зрелость возраста*, – 6) почему запрещается вступление в брак без *согласия родителей*, – 7) почему требуется, чтоб «брак заключался при возможно большем равенстве между брачующимися по всем особенностям их нравственного характера и вообще по условиям их личного состояния», – из

коих наибольшее значение имеет *одинаковость* исповедуемой обоими супругами *религии*, – 8) почему запрещается брак лиц, состоящих в *близком родстве* и, *наконец*, – 9) почему требуется, чтоб заключение брака совершалось церковью. Но исследование и решение этого вопроса автор сделал содержанием второй части своего сочинения.

В *четвертой главе* первой части своего сочинения (119–256 стр.) автор ведет полемику с противниками христианского воззрения на существо брака. Высказав общую мысль, что в христианском мире существовали и продолжают существовать разнообразные воззрения на брак, не согласные с истинным пониманием его, автор полагает, что причины уклонений от истинного христианского воззрения на брак заключаются: 1) в неправильном понимании некоторых мест Св. Писания, 2) в некоторых направлениях философии и 3) в господствующем направлении действительной практической жизни. Далее автор указывает общую причину неправильных воззрений на брак, относимых им к первому из указанных им разрядов, – в том, что в первые времена христианства многие, обратившиеся ко Христу, не могли сразу отрешиться от своих прежних воззрений и понятий и невольно применяли их к христианскому учению и через то вносили в него искажение. Сюда относящиеся заблуждения автор делит на три группы. К 1-й группе он относит заблуждения тех, которые отрицают брак, как состояние нечистое, непримиримое «с высшим духовным служением христианина»; ко 2-й группе относит заблуждения тех, которые вследствие неправильного понимания христианской свободы

(Продолжение следует).

Март

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на пророка Михея [Мих.4:8 – 5:9] / Пер. И. П.
Казанской); под ред. М. Д. Муретова // Богословский
вестник 1894. Т. 1. № 3. С. 115–130 (1-я пагин.).
(Продолжение.)**

–115–

о нём со свойственным Ему благородством или высказывая печаль о нём: о, Сион или Иерусалим – несчастная дочь Моя! о жалкое и тёмное жилище Моих овец! непременно и против воли повергнешься ты пред врагами: придёт, непременно придёт на тебя, и не в продолжительном времени, господствующее над земными царствами и сильнейшее их царство, то есть, Вавилонское. *Столпом мгляным* и тёмным жилищем называет Сион или Иерусалим, так как всё в нём ходят как бы во тьме от того, что не хотят сделать закон Божий светильником и светом для себя и освещение им принять в душу свою; а не иначе, как только при этом условии и можно было идти безошибочным путём, удаляться от гибели, избегать греха и не подпадать встречающимся на сём пути бедствиям.

Поэтому будем петь и мы, взывая ко Господу: *просвети очи мои, да некогда усну в смерть. Да некогда речет враг мой: укрепихся на него (Пс.12:4)*. Будучи освещены божественным светом и приняв в свою душу сияние вышней, исходящей от Бога, премудрости, мы будем недоступны для врагов; избавившись последствий божественного гнева, мы будем наслаждаться благом небесной радости и всеконечно благоденствовать во Христе.

Ст. 9. 10. *И ныне Вскую познала еси зло? не бе ли тебе³⁴⁷ царя? или совет твой погиге, яко обыдоша тя болезни, аки рождающая? Болезнуй и мужайся, и приближайся дщи Сионя яко рождающая: зане ныне изыдеши из града, и вселишися на поли, и дойдеши Ва-*

–116–

вилона: оттуду изимет тя, и оттуду избавит тя Господ Бог твой от руки враг твоих.

Итак, придет, говорит, к тебе власть первая. Но в чём заключается причина, ради которой ты поражаешься столь ужасными бедствиями или тем, что обыкновенно причиняет бедствия, говорю, бедствиями войны? Ужели у тебя не было царя? ужели ты не позаботилась составить себе мудрый совет и рассмотреть дело наилучшим образом? Опять благородно поражает её и косвенно порицает как весьма неразумную и не уклоняющуюся от оскорбления Бога. Каким способом, об этом скажу кратко. В начале управлял Израильтянами сам Бог, при посредстве премудрого Моисея, а после него при посредстве Иисуса Навина, облечённого достоинством военачальника, затем через избираемых по временам судей, а после них через блаженного Самуила. Но в то время, как у них был такой порядок дел и всё шло у них прекрасно, они жалкие замыслили худое против самих себя. Отвергая иго царства Божия, они пришли к блаженному Самуилу и говорили ему: *се ты состарелся еси, сынове же твои не ходят по пути твоему: и ныне постави над нами царя, да судит ны, якоже и прочий языки. И бысть, говорит, лукав глагол пред очима Самуиловыма, яко реша: даждь нам царя, да судит ны. И помолися Самуил ко Господу. И рече Господь Самуилу: послушай гласа людей, якоже глаголют к тебе: яко не тебе уничижиша, но мене уничижиша, еже не царствовати ми над ними (1Цар.8:5–7).* Потом хотя блаженный Самуил возвещал им о царских правах и тем старался внушить им большой страх, когда он очень сильно отклонял их от столь дурных и неблагочестивых наме-

–117–

рений, – тем не менее они настаивали на своём, говоря: *ни, но царь да будет над нами, и будем и мы, якоже вси языцы: и судити имать нас царь наш, и изыдет пред нами, и поборет поборением о нас (1Цар.8:19–20).* Вот теперь он приводит им на память эти древние и опасные их намерения и как бы посмеивается над случившимся и говорит: *как познала еси зло? не бе ли тебе царя? или совет твой погиге?* Не просила ли ты

себе царя, говоря: *изыдет пред нами и поборет поборением о нас?* ужели не хорошо было твоё намерение? Вот исход событий показал, в какой мере хорошо и необходимо было твоё решение. Ты отвергла иго царства Божия; *се обыдоша тя болезни аки раждающие. Болезнуй и мужайся, дщи Сионя.* Благородная опять речь: о дорогая дочь! будь терпелива в болезнях, мужественна в скорбях, приближайся к рождению, то есть, ты не далека будешь от ожидаемого; но как бы женщина, уже близкая ко времени родов, будешь вопиять от страданий; оставив весьма укреплённые города, *вселишися в поле и водворишися*, говорит, в пустыне, дойдёшь даже и до самого Вавилона. Впрочем, не оставляет совсем без утешения, ибо прибавляет, что она возвратится и переселится назад, по милосердию Божию.

Итак, лучше всего пребывать под властью и царством Бога, Его считать своей силой, защитником и покровителем, пред Ним одним преклонят выю души своей, жить сообразно с волей Его и считать достойным всякого внимания угодное Ему. Если же мы не будем так поступать, то всенепременно подпадём под власть духовных Вавилонян, то есть, враждебных и нечистых

—118—

сил, и под власть первую то есть, под владычество сатаны, — и как бы похищенные из святого города, которого художник и зиждитель есть Бог, будем обитать в земле Вавилонской; ибо будем находиться в смешении и замешательстве, в суетных развлечениях настоящей жизни. Вавилон означает смешение³⁴⁸.

Ст. 11–13. *И ныне собращася на тя языцы мнози, глаголющи, порадуемся, и воззрят на Сион очи наши. Сии же не разумеша помышления Господня, и недоумслишася совета его, яко собра их, аки снопы гуменные. Востани, и измлати их дщи Сионя, яко роги твоя положу железны, и пазногти твоя положу медяны и истончиши люди многи; и возложиши Господеви множество их, и крепость их Господеви всея земли.*

Мы уже не раз прежде говорили, что, когда управлял царством в Иерусалиме Езекия, Сеннахирим опустошил Самарию, а вместе с тем разрушил и многие города Иудеи. Потом послал из Лакиса Рапсака, который безмерно уничтожил

божественную славу, когда в одну ночь от руки ангельской погибло сто восемьдесят пять тысяч воинов. Об этой-то истории опять и вспоминает. *Собращаясь*, говорит, *на ты языцы мнози*, едва уже не потешающиеся над тобой и уже намеревающиеся пляской издеваться над тобой, которая очень скоро будешь повержена. Впрочем они не узнали того,

–119–

что определил Бог; ибо они собраны были как бы на гумно и будут лежать под ногами твоими подобно снопам. Итак, *востани и измлати их*; ибо у тебя будут *роги железные и пазногти* (копыта) *медяны*, то есть ты будешь непреборима и неодолима для врагов и как бы будешь попирать ногами противников своих. А так как он сделал упоминание о гумне и снопах, то и удержал образ, соответствующий этой метафоре; ибо в самом деле они истреблены не человеческой рукою, но умерщвление их было делом гнева божественного. Не себе самой, говорит, приписывай славу за это; напротив как само множество, так и крепость погибших считай делом Господа всей земли. Таков смысл этой истории. Но может быть некоторых читателей приведёт в смущение такая переменчивость пророческих проповедей. Ведь только что мы слышали слова пророка: *к тебе приидет и внидет власть первая – царство Вавилонян*, и описывался способ пленения: потом тотчас же мы видим (дщерь Сиона) спасённой и попирающей врагов. Но необходимо требуется точное различие времени (событий); только в таком случае возможно будет отдельное и ясное созерцание того, о чём говорится. Так, когда царствовал Езекия, – на Иерусалим напал Сеннахирим. Потом, после смерти Езекии, было четыре царя, и пятый Иехония. Тогда всю Иудею и сам Иерусалим взял Навуходоносор и всего Израиля отвёл в плен. Повествование же об этих событиях премудро написал нам блаженный пророк Иеремия.

–120–

Гл. V, ст. 1³⁴⁹. *Ныне оградится дщерь Ефремова ограждением, рать учини на ны*³⁵⁰, *жезлом поразят о челюсть племен Израилевых.*

Так соберутся против Сиона многие народы, надеявшиеся издеваться и насмеяться над ним: но сами были измолочены и истёрты, потому что Бог повергает их под ноги победителей на подобие снопов. Взята и погибла Самария и истреблена войной и о ней говорит, что она *оградится* и будет стеснена, очевидно потому, что Бог определил ей быть в стеснённых обстоятельствах и претерпеть их. Дочерью же Ефрема называет Самарию или народ, живущий в Самарии: так как тот, кому вверяется царство, представляется своим подданным как бы заступающим место отца. В Самарии же царствовал потомок Ефрема. Итак Самария, говорит, будет окружена и опоясана враждебными народами, которые как бы *поразят её о челюсть*, ударяя не руками, наносящими не столь чувствительный удар, но сокрушая палками и сильно унижая её. Через это указывает на бесчестие и невыносимую тяжесть плена: ибо удары в челюсть служат несомненным признаком бесчестия. А если принять во внимание, что они нанесены жезлом; то они окажутся причиняющими крайне тяжёлое и возможное только по отношению к рабу унижение. Итак, да будет, говорит, в бесчестии, позоре и страданиях Самария, в которой царствует колено Ефрема.

Но рука бьющего перестанет поражать, и мы не подвергнемся позору, если всеми силами станем

–121–

удаляться от того, чтоб возбуждать Господа всяческих на гнев против нас незаконными своими поступками и усердным совершением ненавистного для Него: напротив, воздавая Ему почтение добродетельною жизнью, будем наслаждаться полным благоденствием и проводить жизнь славную и поистине вождленную.

Ст. 2. *И ты Вифлееме, доме Еифрафов, еда мал еси, еже быти в тысящах Иудиных? Из тебе³⁵¹ изыдет³⁵² еже быти в князя Израилью³⁵³, исходи же его из начала от дней века.*

Здесь пророческое слово благовествует нам о возвращении нас в первоначальное состояние. Оно весьма мудро напоминает о возглавлении, совершившемся, как известно, во Христе: ибо *нова тварь* что в Нём, как написано (2Кор.5:17), и

древнее прошло и через Него стало новым, потому что Он преобразовал всё человеческое и восстановил его в прежнее благосостояние: Он воцарился и получил опять желательную для всех власть. Общее выражается здесь посредством частных действий промысла, ибо над Израилем, как я сказал, в начале царствовал Бог, при посредстве святых. Потом немного после, подвергшись недугу неразумия и признав унижительным для себя жить под управлением Бога, он предпочёл божественной человеческую власть, и потому испросил в царя над собой Саула, чем не мало оскорбил Бога: ибо Бог всяческих
–122–

в огорчении говорил блаженному Самуилу: *не тебе уничижиша, но мене уничижиша, еже не царствовати ми над ними (1Цар.8:7)*. А что это никоим образом не могло принести им пользы, напротив было горько, вредно, и губительно для них, это показал самый опыт. Можно ли усомниться в этом? Ведь вследствие этого они подверглись ужасным и неизбежным бедствиям. Итак, как бы возвращая Израиля к тому, что было в начале, говорю, к царствованию над ним Бога, он предвозвестил об имеющем быть для них из Вифлеема Спасителе и Испытателе – Христе.

Но не удалился бы от цели и тот, кто подумал бы, что здесь заключается некоторый общий смысл. Когда мы, живущие на земле, отвергаем царскую власть над нами Бога, возлагая на себя чуждое иго и господином своим признавая не действительного Господа, но надменного и отступника, говорю, сатану; тогда мы подвергаемся всякого рода бедствиям. Но как я сказал недавно, Бог и Отец благоволи *возглавити всяческая о Христе, яже на небесех и яже на земли в нем (Еф.1:10) и избави нас от власти темныя, и престави в царство Сына любви Своея во свете (Кол.1:13)*.

Итак, обращает речь к Вифлеему, или дому Еффрафа. Еффрафою называется страна, а Вифлеемом – городок, или селение в этой стране, откуда происходили Иессей и Давид и также сама святая Дева, которая родила нам божественного младенца, отроча Иисуса, его же *начальство быть на раме его: и нарицается имя его: велика совета ангел (Ис.9:6)*.

Воцарился Он путём креста, и поскольку *послушлив бысть даже до смерти, смерти же крестныя, темже*, как говорит божественный Павел,

–123–

и Бог Его превознеси, и дарова ему имя, еже паче всякаго имене, да о имени Христове всяко колено поклонится небесных, и земных и преисподних, и всяк язык исповестъ, яко Господь Иисус Христос в славу Бога Отца, аминь (Фил.2:8–11). Итак, говорит: о Вифлеем, дом Евфрафов! еда мал еси, еже *быти в тысящах Иудиных*, то есть, много в Иудее городов славных и больших и переполненных великим многолюдством обитателей. Но хотя число твоих жителей и обитателей совершенно незначительно, ты будешь кормильцем и назовёшься городом царя над Израилем, – и, без сомнения, не над потомками только Израиля, но и над теми, которые предвозвещены Аврааму в обетованиях, ибо негде Он сказал ему, что в *Исааке наречется тебе семя (Быт.21:12)*. А выражение: в *Исааке* означает: по обетованию. Итак, твердо обетование *не сущим точию от крови Израиля (обрезания), но и ходящим в стопах веры, яже в необрезании отца нашего Авраама (Рим.4:12); ибо сии суть Израиль (Рим.9:6), потому что чада обетования причитаются в семя (Рим.9:8).* Это всё равно, как если бы он сказал, что Он будет начальствовать над всяким, верующим в Него, и через Него приближающимся ко Мне. Мы принесены Отцу через Сына: об этом Он сам засвидетельствует, говоря: *никто же приидет ко Отцу, токмо мною (Ин.14:6)*. Итак, явился из Вифлеема Христос, пастырь добрый, пасущий нас среди садов и лилий, подающий нам благоухание евангельских заповедей и Своё учение предлагающий как бы зрелые цветы желающим наслаждаться ими. Так Он говорил: *аз есмь цвет польный и крин удольный (Песн.2:1)*. Исходи же его, гово-

–124–

рит, *от начала и от дней века*, указывая или на предвечное существование Слова (ибо Оно совечно Своему Отцу и Само есть творец веков), или на то, что Оно стало человеком, хотя в последнее время века, но тайна о Нём предопределена уже в

предведении Отца и прежде сложения мира. Итак *исходами* называет или вневременное от Бога Отца рождение в собственное существование³⁵⁴ Сына; или же явление Его, имевшее быть в те времена, когда Он стал плотью, хотя и от дней века Ему предопределено и постановлено быть Спасителем и Искупителем от Отца, Который знал, что случится в роде человеческом вследствие преступления Адама.

Ст. 3. *Сего ради даси³⁵⁵ я до времени рождающия. Породит, и прочии от братии их обратятся к сыном Израилевым.*

По-видимому, пророк размышляет сам с собою, рассуждает и говорит о том, что Бог не может говорить лжи и непременно приводит в исполнение свои обещания. И если Израиль обладает столь светлыми упованиями, если у них родится вождь, будет царствовать над ними, и избавит их от всякого зла: то как же это он (Израиль) будет весь взят в плен³⁵⁶? Потом размыслив о времени обетования и таким образом уразумев настоящее, он некоторым образом отвечает самому себе, говоря: поскольку срок исполнения обетования надолго откладывается, а они виновны в немалых преступлениях и нисколько не перестают грешить: то по сей то причине *даси я,*

—125—

то есть, предашь их, Господи, врагам, *до времени рождающия*, пока не родится, говорит, из девической утробы тот божественный Младенец. Тогда-то и настанет искупление; они будут находиться в прочном благополучии и для счастья уже не будет никакого недостатка. Когда Пророк размышляет так и как бы тихо разговаривает сам с собою, Бог подслушивает его и говорит: *породит*, и делает его (пророка) твёрдым в вере. Подобное же сему говорит Пророку Аввакуму: *еще мало идый приидет, и неумедлит (Авв.2:3)*. Всенепременно, говорит, родится, *и прочии от братий его обратятся к сыном Израилевым*; ибо значительное число Иудеев приняло веру во Христа и прежде других блаженные ученики: но не совсем утратили надежду на это и те, которые непослушанием своим дошли до дерзости: в последние времена они присоединятся к

другим и как бы из бегов возвратятся наконец к тому, к чему следовало бы прийти сначала.

Ст. 4. *И станет, и узрит, и упасет паству свою крепостию Господь, и в славе имене Господа Бога своего пребудут: зане ныне возвеличится даже до конец земли, и будет сей мир.*

Станет (отῆσεται) говорит вместо: *будет начальствовать (ἐπιστατήσει)* и будет самолично пастырем собственных овец, не кому-либо другому поручит руководство ими, как древле блаженному Моисею, но Сам по Себе (будет управлять ими); ибо по истине не ходатай, ни ангел, но сам Господь спас нас крепостью Своею, без всякого усилия и труда с нашей стороны. Он будет как бы устремляться и спасать нас мужественно, не давая лжепастырям посредством обмана достигать славы

—126—

и диким зверям нападать на стада (Его), не позволяя лукавым и вражеским силам, как это было древле, торжествовать над уверовавшими, напротив давая им силу *наступать на аспида и василиска, попирая льва и змия (Пс.90:13)*. Через Него мы сделались славными, возвысились до блеска и знаменитости и распространились даже до пределов поднебесной; ибо Он — наша крепость, сила, и ходатай и примиритель и Он — мир наш: Он *средостение ограды разори и закон заповедей учении упраздни, созда два народа во единого нового человека, творя мир, по написанному (Еф.2:14–15)*, и узами любви соединяя воедино. Посему Ему и приличествует имя: мир, хотя Он называется и Христос.

Ст. 5. 6. *Егда Ассур приидет на землю вашу, и егда взыдет на страну вашу, и востанут нань седьм пастыри, и осмь язв человеческих, и упасут Ассура оружием, и землю Невродову во рву ею (ἐν τῇ τάφρῳ αὐτοῦ)³⁵⁷, и избавит от Ассура, егда приидет на землю вашу, и егда, вступит в пределы ваша.*

Еврейское издание изъясняемый отдел начинается словами: *и будет сей мир, егда Ассур приидет на землю вашу, и егда взыдет на страну вашу*. Он будет, говорит, средством мира, если бы Ассур

–127–

захотел сделать нападение на вашу землю и страну. Для объяснения сих стихов мы скажем, что пророческое слово опять удаляется от чувственных и наглядных предметов, как бы поднимается вверх и от видимого образа искусно уводит к духовным явлениям. Под Ассириянином здесь разумеет уже не человека из Вавилона, но скорее виновника греха, или сатану, или даже, говоря вообще, свирепое множество демонов, которое духовно противится всему святому и враждует против святого города, духовного Сиона, о котором и божественный Псалмопевец вспоминал, говоря: *преславная глаголашася о тебе, граде Божий* (Пс.86:3); ибо Христос обитает в Церкви и как бы сделал её некоторым городом Своим, хотя Он божественным естеством Своим наполняет всё. Итак, она есть град Божий, как бы некая земля, страна освящённых и в Духе обогатившихся единством с Богом. Итак, говорит, когда Ассириянин придёт на город ваш, то есть, когда жестокие и враждебные силы захотят напасть на святых: то они не найдут их лишёнными защитников: ибо против них *возстанут семь пастыри и осмь язв человеческих*. Кажется, мысль сего пророчества при помощи времён или чисел, говорю, семи и осми, хочет указать на святых, бывших до пришествия Христа, во время самого пришествия и после сего. Ведь до пришествия по закону Моисея в седминах чтилось субботствование (празднование субботы), что было ещё временем сени. Тогда же явился и сонм святых Пророков, чтоб руководить к благочестию и к познанию грядущего времени. Когда же напоследок явился Единородный и за жизнь всех претерпел крест и, пленив

–128–

ад, восстал из мертвых в день осмый³⁵⁸: тогда Он повелел святым Апостолам научить все народы и крестить их во имя Отца и Сына и Св. Духа и учить их соблюдать всё, что Он заповедал им (Мф.28:19–20). Сих-то и называет осмью язвами человеческими, указывая на тех, которые были со времени воскресения, т. е. как в момент его, так и после него. Итак когда, говорит, *приидет Ассур*, или чужеземец и варвар; тогда-то он придёт к семи пастырям и восьми язвам; ибо мы найдём, что и

во время закона были святые, которых называет семью пастырями; и кроме них были ещё Апостолы и Евангелисты и, сообразно с нуждами Церкви, учителя, которые всегда мужественно вели борьбу и восставали против обольщений демонов и неутомимой злобе лукавого противопоставляли свойственную им бдительность. Они спасают живущих в святой земле и стране, утверждая их своими наставлениями во всём, что есть самого наилучшего. А что лик святых должен был некоторым образом как бы схитрить против сатаны и обесславить его духовными язвами, это опять показал Сам Бог, устами святого говоря о нём: горе умножающему себе не сущая его, доколе? и отягчающему узу свою тяжце. Яко внезапно встанут угрызающие его: *и ободрятся наветницы твои, и будешь в разграбление им. Понеже ты пленил еси языки*³⁵⁹ *многи, пленят тя вси оставшии людие* (Авв.2:6–8). Слышишь, что подвергнется угрызению, говорит, и ограблению *умножающий себе не сущая его*, то есть, сатана. Потом под-

–129–

вергших его ограблению называет *оставшими*, то есть, от Иакова. Но если бы на кого-нибудь напал какой-либо Ассириянин, то есть, муж иномыслящий и заблудившийся и не имеющий правой веры, как бы хромающий и изломанный умом; то и сему противопоставят силу истины, как бы угрызая его как волка и изгоняя его из стада духовных овец. Итак, сии семь пастырей, а также и подразумеваемые под осмью язвами *упасут Ассира оружием. Упасут* говорит вместо: *будут преследовать*. Но поскольку упомянуто было о пастырях; то он удержал этот образ речи, сказав: *упасут*. А что за оружие следует разуместь здесь, которым обыкновенно пользовались святые, это объясняет Псалмопевец, говоря о них: *и мечи обоюду остра в руках их* (Пс.149:6); *живо бо слово Божие и действительно и острейше паче всякаго меча обоюду остра* (Евр.4:12). Вооружая же духовного воина во Христе и Павел даёт ему *меч духовный, иже есть глагол Божий* (Еф.6:17). А что Ассира преследует божественный и всесильный меч, то есть, слово Божие, в этом ничуть не менее убедит нас и Пророк Исаия, говоря: *и будет, в той день наведет Господь меч*

святый и великий и крепкий на драконта бежаща, и убьет драконта (Ис.27:1) и опять: и будет, егда скончает Господь вся творя в горе Сиони, и во Иерусалиме, наведет на ум великий и на князя Ассирийска, и на высоту славы очию его. Рече бо, крепостию руки моя сотворю, и премудростию разума моего отъиму пределы языков и силу их пленю: и сотрясу грады населенныя (Ис.10:12–14). Итак, этим мечом будут пасти Ассира и всю землю Неврода; (так) называет страну Ассириян или Вавилонян, вокруг которой, как говорят, про-

–130–

ведён глубокий ров: землёй же Неврода называет её ради того, что он был родоначальником и отцом этого народа. О нём в книге Бытия написано так: *сынове же Регмановы, Сава и Дадан. Хус же роди Неврода: сей начат быти исполин на земли: сей бе исполин ловец пред Господем Богом: сего ради рекут: яко Неврод исполин ловец пред Господем. И бысть начало царства его Вавилон, и Арах, и Архад, и Халанни (Быт.10:7–10).* Но Божественное Писание называет эту страну и Персидскою. Итак, страну Неврода называет Вавилон, который окружён был рвом, как я только что сказал. Так упасут, говорит, Ассира и всю землю Неврода, чтоб они оставались внутри рва и уже не распространялись вне городов или стран. Но мы найдём, что и полчища демонов боялись оставаться дома и трепетали подвергнуться этому по повелению Христа, чтоб им уже не превозноситься над миром.

Ст. 9. *И будет останок Иаковль в языцех среде людей многих, аки роса от Господа падающая и яко агнцы на злаце, яко да не соберется ни един, ниже постоит в сынех человеческих.*

Я уже не один раз говорил, что останок Израиля был спасён и не в конец погибло племя Иакова; ибо не малое число их уверовало во Христа и прежде язычников получило через веру спасение. В числе этой оставшейся части были и сами божественные ученики и сподвижники их в распространении Евангелия Христова. Сии-то самые, говорит, и спаслись, как некоторая роса, нисходящая на поля и уничтожающая зной

диавольской злобы. Как иногда в полях зной солнечных лучей,
падающих на лилии, производит то, что они утра-
(Продолжение следует)

**Кириллович А.Ф. Учение Канта об оправдании³⁶⁰:
[Изложение и] разбор // Богословский вестник 1894.
Т. 1. № 3. С. 397–422 (2-я пагин.). (Окончание.)**

–398–

Спора нет, что учение Канта, когда оно касается нравственных идей, доставляет для христианской философии не мало услуг, особенно при борьбе с другими противохристианскими учениями. Показав из анализа морального сознания, как глубоко вкоренилось зло в человеческую природу и как сильно оно препятствует нашим стремлениям к добру, Кант из анализа того же практического разума точно также основательно доказал субъективную потребность каждого в оправдании. Что добро должно восторжествовать над злом и что мы сами должны быть добрыми, чтобы быть оправданными, – это требование есть постулат или неистребимое требование нравственного сознания. В глубинах разума заложена эта духовная жажда добра, составляющая, вследствие своей всеобщности и категорической безусловности, не идеальный только, но практический и абсолютный принцип воли. И если Кант первый с философским анализом исследовал область практического разума и с очевидностью доказал потребность в искуплении, коренящуюся в самом существе разума, то в этом его великая заслуга для религии вообще и христианского богословия в частности. С тех пор основные христианские догматы, оставаясь предметами веры, сделались и в светской философии истинами, доказываемыми по началам практического разума; догматы о первоначальном грехе и искуплении из объективных истин веры, утверждаемых на авторитете, обратились в субъективно-достоверные факты сознания, постулируемые моралью и её принципами.

–398–

Отметив эту заслугу Канта, которую правильнее назвать отрицательной заслугой для богословия, обращаемся к

исследованию положительных принципов моральной религии и условий оправдания в ней.

Отожествив религию с моралью, Кант превратил и реальное христианское учение о Сыне Божиим в отвлечённый идеал морали, а историческую личность Христа-Бога в опытный образец совершенства, т. е. строго различил идеального и исторического Христа. Первый есть абстрактная идея морально-совершенного человечества и истинный наш спаситель, «внутренний божественный человек»³⁶¹; второй – конкретный образ в реальных формах личности, достигшей морального добра и усыновлённой Богом. Само собой разумеется, что при такой вере все средства для спасения оказались бы исключительно в нашем личном распоряжении. Наша природа, по словам Канта, настолько могущественна, что как призыв к возрождению, так и само возрождение происходит из разума, который знает, к чему и как нужно стремиться. В практическом отношении благодать стала нашей природой, и наша природа есть самая божественная благодать³⁶².

Давши такие определения, Кант думал, что возможность оправдания всесторонне объяснена и доказана из разума. Один и тот же практический разум поставлен верховным началом морали и религии и его нормы признаны безусловным законом как опытного, так и сверхчувственного бытия. Допущено, что должное есть возможное, и возможное есть необходимое (действительное). Итак, утверждает Кант, поставьте пред собой идею или идеал разума, неуклонно следуйте побуждениям добра, и вы непременно будете искуплены, оправданы и святы. Бот общий смысл и содержание всех рассуждений философа по поводу оправдания.

Но что такое идея и идеал и как могут эти произведения моего же собственного разума реально оправдать и возродить меня? «Идея, или понятие, по словам Канта, есть понятие, образованное из *notiones* (т. е. понятий, исхо-

–399–

дящих из рассудка) и превышающее опыт»³⁶³, так что, как трансцендентальное понятие, идея не имеет соответствующего себе предмета в опыте и ни в каком случае не может быть

осуществлена in concreto³⁶⁴. Идеал же есть идея не in concreto только, но in individuo, т. е. «предмет определяемый только одной идеей и потому ещё более удалённый от объективной реальности³⁶⁵». Значение его служить первообразом (prototypon), по которому мы образуем копии и судим о них. Добродетель, например, и мудрость суть идеи, мыслимые по началам разума, а мудрец и добродетельный – идеалы, или образцы каждый в своём роде возможного совершенства и также образованные по понятиям разума. В опыте, конечно, нельзя искать реального воплощения идеала, ибо под ним, как сейчас сказано разумеется не то, что возможно определить по условиям опыта, а то, что определимо по условиям a priori и что есть свободное создание чистого разума. Практически, в качестве образца для нашего поведения, таким идеалом служит «наш внутренний божественный человек, которым мы веруем, обсуждаем и улучшаем себя, никогда, впрочем, не осуществляя его вполне»³⁶⁶. Так ли действительно совершается наше спасение, мы сейчас увидим, и прежде всего по основоположениям «Критики чистого разума».

Как известно, Кант, исследуя человеческий разум, нашёл в нём четыре идеи: психологическую, космологическую, теологическую и нравственную. Первые три идеи составляют принадлежность теоретического разума, а последняя – практического. Спрашивается: какова природа этих идей и какое все они имеют значение в общей системе разумного познания? Конститутивные ли это принципы, или регулятивные? По собственным словам Канта, трансцендентные идеи не могут иметь определяющего значения; т. е. «они не приводят нас к понятию известных предметов, и когда их понимают в этом смысле, то

—400—

они превращаются в диалектические понятия», приводящие к ложным заключениям на счёт доступных нам областей для познания. Поэтому, невозможно искать предметов, соответствующих идеям, ибо, если бы даже таковые и были, то мы никогда не можем познать их. «Напротив, они имеют весьма полезное и крайне необходимое руководящее значение»³⁶⁷, и

через них сообщается опытной деятельности разума систематическое единство. Казалось бы, что Кант тоже регулятивное значение станет приписывать и моральной идее добра, если идеи вообще регулятивные принципы и не имеют объективной реальности. То обстоятельство, что одна идея возникает в моральном разуме, а другая – в теоретическом, не составляет различия между идеями по существу; отчего, если содержанием моральной идеи служит представление о верховном благе, то эту идею, подобно другим идеям, нужно понимать в смысле регулятивного принципа нашей нравственной деятельности, ни мало не предполагая, что мыслимое здесь благо есть благо реальное. Между тем Кант поступает совершенно наоборот. Отвергнув объективную реальность теоретических идей, он принял за аксиому полное соответствие между действительностью и моральной идеей на том основании, что «достижение высшего блага в мире есть необходимый объект воли, нравственным законом определяемой»³⁶⁸. Отсюда Кант заключает, что «царство благодати, где ожидает нас полное блаженство, составляет практически необходимую идею разума»³⁶⁹, что, следовательно, «идея высшего блага – не пустая идея», так как для морали не безразлично – ставит ли она себе конечную цель поведения, или не ставит³⁷⁰. Если же без такой цели мораль не имеет силы, то эта цель необходимо должна быть и есть именно верховное благо, или совершенное соответствие добродетели со счастьем. С этой мыслью моральная идея получает объективную реальность и становится таким постулатом

–401–

морального сознания, относительно которого невозможно сомнение. По той же причине идея получает права на требование безусловного подчинения себе и является спасающей. Идея спасает именно потому, что она есть идея о верховном благе, а так как спасение есть достижение этого блага, то, значит, кто постоянно сознаёт идею и руководствуется ею, тот и спасён. Однако, заключая так, не переступаем ли мы пределов возможного опыта и познания, и нельзя ли здесь сказать того, что говорит Кант по поводу теологической идеи,

именно, – что мы принимаем «субъективные условия нашего мышления за объективные условия самих вещей и гипотезу необходимую для удовлетворения нашего разума – за догмат»³⁷¹? Сам Кант в критике онтологического доказательства бытия Божия доказывал, что нельзя заключать от идеи предмета к его действительному существованию и там же на примере объяснял, что из присутствия в нашем разуме теологической идеи Бога нельзя заключать к реальному существованию Бога. Между идеей и предметом нет соответствия, и идея ничего не прибавляет к нашим познаниям о предметах. Но что иное мы делаем, как не отождествляем идею с объектом, когда из моральной идеи о возможности и необходимости спасения заключаем к действительному спасению? Где ручательство, кроме самой идеи, что постулируемое верховное благо не есть мечта, а реальность, имеющая наступить в определённое время, и что стремящийся ко спасению будет спасён? Доказательства из разума мы с полным правом отвергаем по принципам теоретической философии, как недостаточные и обманчивые, а потому и не знаем, почему мы должны верить в идею добра и всячески стремиться осуществить добро, когда, может быть, эта идея так же не объективна и не достоверна, как другие идеи теоретического разума. Пути онтологии для нас обрезаны, и мы на почве критической философии не хотим более довольствоваться смутными онтологическими предположениями. Да и как идея, это отвлечённое понятие, это произведение разума, может совершить моё реальное спасение, реально

–402–

освободить меня от зла и сделать участником в божественной святости, когда идея не имеет для этого ни сил, ни средств? тем более, что сами мы, не смотря на все свои усилия, никогда не можем приблизиться настолько к идее, чтобы сравняться с ней, и она постоянно бесконечно удалена от нас. Будь идея осуществима в опыте, будь мы когда-нибудь равны ей, она перестала бы быть идеей и сделалась бы фактом, т. е. уничтожила бы саму себя. Таким образом, если нет иного

спасения, как в идее и через идею, то оно столько же невозможно, как и не мыслимо, ибо предположивши возможность и необходимость спасения по началам практического разума, мы отвергаем или, по крайней мере, подвергаем сомнению действительность его по принципам теории. Одним словом, мы не находим прочных оснований, на которых можно было бы утверждать идею спасения в философии Канта.

Тоже самое *mutatis mutandis* нужно было бы сказать и о спасении через идеал, если его понимать в смысле Канта. Конечно, есть разные идеалы: религиозные, нравственные, социальные, эстетические и т. п. Но мы спрашиваем опять: есть ли объекты, соответствующие идеалам и какое их значение? Кант, определивши идеал, как идею *in individuo*, не имеющую объективной реальности, прибавляет: «однако же нельзя считать идеалы одними фантазиями: они дают необходимую меру для разума, который должен знать нечто совершенное в своём роде, дабы по нему измерять степень недостаточности всего несовершенного»³⁷². Значит идеал вообще есть руководящее начало разума, а моральный в частности – регулятивный принцип нашего морального образа жизни. Он тоже, что и идея мыслимая в конкретно-индивидуальной форме и также никогда не может быть осуществлён в жизни, ибо чем ближе мы подходим к идеалу, тем больше он удаляется от нас, тем выше поднимается над нами. Как отдалённая звезда, идеал кажется нам близким только до тех пор, пока мы не совершили движения по направлению к нему, но как только последнее

—403—

случилось, он стоит пред нами в бесконечной дали. Идеал есть то, что по мере духовного развития личности человека находится в процессе постоянного образования (*ein werdendes*), или, как выражается Гартманн, идеал есть сам идеал, т. е. никакое представление идеала не соответствует тому, чем он должен быть³⁷³. В этом смысле идеал называется действительностью и недействительностью, истиной и не истиной. Действительностью – насколько идеал есть необходимый продукт духа (чем он отличается от химерических

образов фантазии) и его идеальных стремлений; недействительностью – насколько он выше всякой действительности и не находится ни в каком определённом месте. Идеал – понятие, находящееся в разуме, или точнее: произведение творческого воображения и эстетической силы суждения по руководству разума. Строго говоря, идеал невозможно олицетворять, а тем более считать его воплощённым в каком-либо объекте опыта. А если для некритического сознания идеал принимает индивидуальную форму и представляется как бы действительно явившимся в опыте, то это происходит от естественной склонности человека мыслить в образах и есть заблуждение, которое обязана раскрыть критическая философия³⁷⁴. Идеалу никто не равен, за исключением одного Бога, абсолютного идеала, ибо Он есть и совершенная красота, и безусловное добро, и единственная истина.

Согласимся на время, что, кроме идеалов разума, нет иного спасителя; какое отсюда следствие вытекает для нашей нравственности? Как может несовершенное сделаться совершенным и совершенное соединиться с несовершенным, чтобы спасти его? Кажется, не подлежит сомнению, что недостижимость идеала должна прежде всего разрушить нашу надежду на спасение и, затем, привести к отчаянию. Апостол Пётр, поражённый чудом на Геннисаретском озере, припав к ногам И. Христа, воскликнул: выйди от меня, Господи! потому что я человек грешный. Ибо ужас объял его и всех, бывших с ним, от этого лова рыб, ими пойманных (Лк.5:

–404–

8–9). И этот вопль отчаяния, этот ужас должен быть обыкновенным состоянием всех познавших своё нравственное бессилие сравнительно с бесконечным величием Бога (идеала). Господи, я недостойн, чтобы Ты вошёл под кров мой; но скажи только слово, и я выздоровею (Мф.8:8) – должно быть исповеданием всякого грешника. Конечно Ап. Пётр спасся, но он спасся не потому, что он жил по отвлечённому идеалу, а потому, что верил в живого Бога, И. Христа, Которого видел пред собой и к Которому мог обратиться с словами живой веры: Господи,

спаси меня (Мф.14:30), ибо погибаю. Но как спасёт нас наш отвлечённый идеал, когда он не может ни протянуть рук утопающему (ст. 31), ни услышать нашей молитвы? В том-то и дело, что «должное» не есть всегда «возможное» в области той нравственно больной воли человеческой, о которой говорит сам Кант³⁷⁵; между тем теперь он говорит: ты должен, а следовательно можешь быть святым. Да, ответим мы ему, мы знаем, что должны быть святыми, но не можем этого сделать сами, ибо не в нашей власти возродить себя и очистить от греха. Поэтому, как ни один больной не стал здоровым от представления здоровья, так и ни один грешник не сделался оправданным от сознания идеала святости. Нам нужен Спаситель, могущий искупить и возродить нас от нравственной болезни, подобно тому, как больному нужен врач, умеющий помочь ему или как нищему необходима милостыня. Без внешней помощи вообще нет никакого спасения, а только тщетные усилия борьбы со своей порочностью, как сказано в послании к Римлянам (Рим.7:14 – 8:3).

Обращаясь к истории и к жизни, мы видим полное подтверждение нашего взгляда. Уже в древнем мире было много нравственных идеалов, и, однако, ни один из них не спас человечество, а, напротив, сознание неисполнимости и недостижимости производило тогда лишь нравственную апатию и слишком быстрое падение нравов, от чего, наконец, и погиб этот древний мир со всей

–405–

своей мудростью. Возьмём в пример стоического философа. Последний хвалился, что он в блаженстве не уступает самому Богу и говорил со слов Сенеки: *bonus ipse tempore tantum a Deo differt* (добрый отличается от Бога только временем). Поставивши идеалом добродетельного мудреца, бесстрастного и ни в чём не нуждающегося, стоики, как и эпикурейцы, надеялись этим путём достигнуть полного счастья и наслаждались сознанием внутренней силы и нравственного достоинства человека. *Nihil est malum* (нет ничего худого – Зенон); мудрец внутри себя счастлив – *intra se felix est* (Сенека) стало обычным девизом их философии, а апатия (*ἀπάθεια*),

неизбежным душевным настроением. Истинный стоик не должен был чувствовать ни сострадания, ни оскорбления, ни любви, ни снисходительности, ни других душевных волнений, а обратиться в бесчувственное существо, безразлично относящееся ко всему происходящему вокруг него. Не смотря однако на то нравственное мужество и апатию, какую старались воспитать и поддержать в себе стоики, они скоро, как всем известно, сознали недостаточность их идеала, и из их же собственной среды начали раздаваться жалобы на невозможность совершенства³⁷⁶. «Ты, говорит самому себе император Марк Аврелий, скоро умрёшь, и доселе ты не сделался ни праведным, ни свободным от беспокойств и опасения, чтобы тебе не повредило то, что стоит вне тебя. Ты всё ещё не примирился со всеми и полагаешь свою мудрость в том только, чтобы жить праведно». Подобным образом жаловались на судьбу и другие стоики. Особенно же ясно высказывает это недовольство стоическим идеалом праведности Эпиктет в следующих замечательных словах: «Ах, покажите мне стоика! Клянусь богами, я жажду видеть его. Но ведь совершенно вне вашей власти показать мне человека, который бы действительно был отчеканен (закончен и вылит из одного слитка). Покажите мне, по крайней мере, человека, который лежит в плавильне, чтобы быть вылитым и отчеканенным. Окажите мне хотя эту милость³⁷⁷.

—406—

Не лучшими оказались и идеалы Платона о справедливом (*δίκαιος*) и Аристотеля о великодушном (*μεγαλόψυχος*); не удовлетворивши никого, они также порождали неудовольствие и были преданы забвению. В самом благоприятном случае все эти философские и моральные идеалы могли только производить философскую праведность, ту, которою гордились иные стоики и о которой недавно ещё мечтал Шлейермахер, изобразивший в своих монологах тип философского праведника. Это не более как фарисейская самодовольная праведность, полагающая спасение во внешнем исполнении предписаний закона, но не могущая очистить даже изобретателей своих от «лицемерия и беззакония» (Мф.23:28).

Недостаточность отвлечённого идеала для спасения не ускользнула, впрочем, от философского взгляда самого Канта. Сколько он ни доказывал, что одна идея спасает, и как не отделял идеал от опыта, всё-таки в конце своего учения об оправдании принял конкретный исторический идеал в лице Господа нашего И. Христа. В удивительном противоречии самому себе Кант между прочим пишет: «возможен, однако, опыт, в котором дан пример такого (божественно настроенного) человека (насколько вообще от внешнего опыта можно ожидать и требовать доказательств внутреннего нравственного настроения)³⁷⁸ », ибо по закону каждый человек должен быть примером этой идеи. Остановившись затем на личности Христа и сказавши, что Он лично в своей жизни победил злой принцип, Кант следующим образом определяет значение смерти и личности Христа. «Смерть Его (высочайшая степень страданий человека), говорит философ, как пример подражания для каждого, была изображением доброго принципа, именно человечества в его полном моральном совершенстве. Представление её должно и могло иметь величайшее влияние, как в Его (Христа) время, так и всегда на человеческие души»³⁷⁹. В этой смерти лучше всего обнаружено различие свободы детей неба и детей земли. Вместе с тем сам Христос, по

—407—

мнению Канта, был совершенным человеком (ein wahrer Mann, как он выражается, *ψιλὸς ἀνδρῶπιος*), воплотившим в себе и своём поведении моральную идею. В Нём во всей полноте открылся для подражания всех тот самый небесный принцип добра, который от начала соприсутствует в роде человеческом. Настроение Христа было истинно божественным настроением, и основанное Им царство есть действительно царство добра для всех добрых, подобных Ему. Христос — наш исторический посредник богоугодного человечества, первообраз совершенства, давший право верующим во имя Его быть чадами Божиими (Ин.1:11–12). Всё же, прибавляет Кант, называть Христа вместе с церковью Богом было бы суеверием, потому что Бог не может родиться и потому ещё, что и после

смерти Христа грех не перестал господствовать в мире³⁸⁰. Христос, по словам Тифтрукка, ближайшего ученика и последователя Канта, «идеал посвященного обязанности настроения», но не более. В этих положениях Канта содержится всё, что потом писали об И. Христе Тюбингенцы, Ренан, гр. Толстой и др. «верующие» пантеисты.

Сопоставляя эти слова философа с тем, что он раньше говорил об отвлечённом идеале разума, мы, очевидно, имеем в религии Канта два спасающих идеала: один в разуме, а другой во Христе. Кто же теперь действительно спасает нас, и как возможно воплощение идеала? Кант оставляет нас в недоумении на этот счёт и даже совсем замалчивает значение исторического Христа, вследствие чего для моральной религии совершенно безразлично – был ли таков идеальный Христос в опыте, или нет, и если был, то какие условия и причины способствовали появлению в истории единственного совершенного человека. Из боязни допустить чудо воплощения Бога Кант готов допустить новое странное и противоречивое себе понятие мо-

—408—

рального совершенства в опыте; лишь бы только не признать Христа Богом. Но если Христос – человек, то нужно было прежде всего доказать, почему идеал открылся в Нём одном и ни в ком другом более, нужно было психологически объяснить генезис развития Христа до степени морального совершенства и безгрешности Спасителя. А сейчас не видно внутренней необходимости для соединения идеала с личностью Христа всё равно, как не было этой необходимости в учении эвионитов о божественном Логосе, соединившемся с человеком-Иисусом. То не объяснение, когда Кант предполагает, что по идеям морального сознания должен был когда-либо появиться в опыте морально-совершенный человек, ибо в таком же смысле каждый должен быть, по требованию разума, совершенным, и нет причин, почему бы один был совершенным, а не другой. Кроме того, если природа однажды произвела совершенное создание, то опять нет оснований, почему бы совершенный человек не явился во второй раз или не являлся

прежде Христа. Ведь сознание греха и потребность в искуплении всегда существовала наряду с потребностью нравственного совершенства и безусловными заповедями разума, повелевающего осуществление идеала; отчего бы следовало ожидать периодического появления в истории совершенных людей (Христов), наподобие частого индийского боговоплощения Браммы. Пусть пред пришествием Христа эта потребность возросла до высочайшего напряжения, но едва ли Кант согласится отнести совершенство своего Христа на счёт влияния внешних воздействий, потому что с принятием такого влияния пришлось бы допустить возможность появления многих Спасителей, да и разум перестал бы быть автономным и самозаконодательным. Так или иначе, но история Христа – чудо, тем более удивительное, что Кант рассуждает об историческом Христе. Ещё *in abstracto* возможно представление о совершенном человеке, но *in concreto*, в опыте, это есть *salto mortale* для логического мышления, полное извращение законов природы, *reductio ad absurdum*. Чудом должен быть Христос и тогда, если спасает вера в Него, если настроение Его, как думает Кант, было безгрешным и если последователи Его,

—409—

для которых Он открыл царство Божье, становятся подлинно сынами Божьими. Но тогда Христос – Бог, потому что в противном случае Он не мог бы в своей одинокой личности воплотить всё бесконечное содержание морального идеала; следовательно, не мог бы основать божественного царства, а тем более не мог бы быть «первообразом совершенства», т. е. Спасителем. Нужно различать идеал от явления и последнее, как бы оно совершенно ни казалось нам, всегда ставить ниже первого. Христос, как человек, мог олицетворять идеал, но не мог сравниться с ним до того, чтобы Его отождествлять с идеалом. Отсюда спасение наше должно находиться в зависимости не от веры во Христа, а от веры в спасающий идеал, который есть наш вечный первообраз, воодушевлявший и самого Христа. Вместе с тем в собственном смысле не может быть Ему усвоено название Спасителя, а в ограниченном смысле исторического посредника, лучше других уразумевшего

тайну спасения и научившего ей людей. Объективная истина разума получила в Нём историческое откровение, чтобы сделаться относительно принципом спасающей веры. Но спасение по-прежнему должно оставаться личным делом каждого из нас без всякого отношения к тому, был ли Христос, или не был, и что Он делал.

Два понятия: «человек «и» совершенство», если не противны взаимно (*notiones contradictoriae*), то противоположны, и их нельзя логически соединять так, чтобы одно служило предикатом другого. Штраусс, исследуя природу идеи, верно замечает, что никакой индивидуум не в состоянии воплотить в себе бесконечное содержание идеи. Идея, говорит он, не любит, да и не может быть обнята одним индивидуумом, как бы он ни был велик по нашему мнению. Только целое, рассматриваемое *sub specie aeternitatis*, равняется идее; только в разнообразии индивидуумов, восполняющих друг друга в процессе постепенного развития, обнаруживается всё богатство идеи³⁸¹. И на самом деле, откуда мы бы ни смотрели на человека, он всегда окажется в каком-либо отношении

—410—

(или лучше: во многих) далёким от совершенства. Поэтому-то и Христос, признанный обыкновенным человеком, не может быть нравственным идеалом и спасителем, а должен быть поставлен наряду с другими великими учителями морали и религии, с которыми Он имеет одинаковую честь, так что кто признаёт Христа воплощённым идеалом и спасителем, тот, по логической необходимости, *eo ipso* должен признать Его не ограниченным, а безграничным существом, Богом; совершенного же человека быть не может: идеал не встречается в области эмпиризма.

Причина, по которой Кант ввёл это противоречивое понятие совершенного человека, заключалась в стремлении как-нибудь примирить и объяснить христианские догматы по идеям разума. Естественно, что опыт вышел неудачным и лишний раз показал, к каким противоречиям способны бывают порою даже великие философы. Да и для чего понадобился для моральной религии этот конкретный идеал в лице И. Христа? Ведь, если бы

пополнение морального закона обладали силой спасти меня, то я спасся бы и без посредства исторического идеала, который ничего не сделал, да и не мог сделать лично для моего спасения. Тем не менее, к чести Канта, нужно сказать, что он, как и Шлейермахер, признавши Христа человеком, не осмелился накинуть подозрение на Его божественное величие. Пусть это непоследовательность, но непоследовательность, удержавшая философа в границах истины. Напротив, если бы Кант мыслил в этом вопросе прямолинейно и вывел все логические следствия из понятия человека, то он неизбежно пришёл бы к признанию несовершенства Христа, как это впоследствии сделала тюрингенская гегельянская школа, Штраусс, Ренан и мно. другие. То бесспорнейшая аксиома, что человек не совершен и не может быть таковым³⁸².

—411—

Итак, если идеал не спасает, а человек сам не может спастись, потому что никогда не в состоянии достигнуть нужного совершенства, то спасение – ложное понятие, и напрасно Кант уверяет, что оно практически достоверная истина. Чтобы быть достоверным для разума, идея о спасении по крайней мере должна быть логически тождественной и не содержать в себе противоположных понятий. Заключаящаяся же в ней антиномия лишает её признака достоверности и обращает в разряд таких же спорных идей, как космологическая идея теоретического разума. Даже более того: если космологическая антиномия (мир имеет начало и не имеет начала и т. д.³⁸³) может быть удачно разрешена, после того как критическая философия отличила вещи в себе от явлений, то моральная антиномия о возможности и невозможности спасения никак не может быть разрешена, ибо она в тезисе и антитезисе касается вещей в себе. В самом деле, если я, по требованию морального закона, для того чтобы спастись, должен быть подобен идеалу разума и в тоже время из анализа идеи и по свидетельству опыта знаю, что я этого сделать не могу, то антиномия не разрешилась, и безусловное «должно» вместе с другими средствами спасения моральной религии обращается в пустой звук. Основания же, приводящие к этой антиномии, скажем словами Канта, так

неизбежны; и как положение, так и противоположение могут быть доказаны такими ясными и неопровержимыми доводами, – что за правильность их можно ручаться³⁸⁴.

Как нет в религии Канта Спасителя, так нет и не может быть в ней действительных средств спасения. Если религия – мораль, то быть добрым здесь всё равно, что быть оправданным. «Будь добрым», поэтому, единственно понятная заповедь моральной религии и единственное средство для оправдания. Но так как Канту нужно было объяснить не формальное оправдание, довольствующееся

–412–

сознанием совершающейся добродетели, а реальное спасение пред вечным правосудием Божиим, то он переступает границы чистой морали и вводит понятия несогласные с идеями практического разума. Нужно было именно точно определить, что же, собственно, служит условием спасения человека, или что грешник имеет в себе столь ценного и святого, что может надеяться на милость Божию и оказаться праведным пред Богом. Подражание идеалу? Но Кант сам видел невозможность подражать ему. Добрый образ жизни? Но опыт недостаточен для обнаружения чистой морали, и добрые дела отнесены к категории эмпирического, а не морального добра. Из всей области чистой морали остаётся одно *настроение*, которое, как мы уже знаем, Кант выставляет в качестве безусловного искупающего средства. Чистое доброе настроение, проявлявшееся в жизни, имеет безусловное достоинство и, созерцаемое Богом в его интеллектуальном единстве, одно, не противореча правде Божией, заслуживает вечного оправдания, это то настроение, которое неизменно носил в Себе И. Христос. Сообразно с такими определениями и мы войдём в исследование вопроса о настроении.

«Достоинство настроения, совершенно согласного с нравственным законом, – бесконечно»³⁸⁵. Доброе и чистое настроение есть истинный наш утешитель, параклет, и включает само в себе уверенность в том, что, однажды явившись, никогда не оставит нас. Морально-субъективный принцип настроения не есть начало, находящееся в опыте, где

целое распадается на части и из частей познаётся, а сверхчувственное, следовательно абсолютно-целое³⁸⁶. – Ничто, конечно, не препятствует придавать настроению какие угодно предикаты, но философская основательность требовала бы раньше доказать, что это святое и чистое настроение в автономной морали реальный факт, непосредственно очевидный для каждого. Между тем Кант не приводит никаких доводов в пользу своего положения. Его учение о радикальном зле, сделавшемся природным свойством человеческой природы, окончательно разрушает

–413–

иллюзии на счёт добра и доброго настроения тем более, что здесь разумеется не временное или относительно доброе настроение, а постоянное и абсолютное, то, что является пред Богом в качестве верховной заслуги. Но откуда оно, когда *in actu* мы злы, когда наша природа не *res integra*, а злая с самого начала, когда мы первоначально пали и злые побуждения стали максимой воли? Может ли человек сделаться настолько святым и так истребить в себе греховные наклонности, чтобы душа его ни на одно мгновение не была возмущаема грехом и греховными побуждениями? – Ведь только то настроение следует назвать абсолютно святым, которое не знает зла и не причастно греху. Наше же настроение, вследствие нашей нравственной ограниченности и постоянной борьбы добрых и злых мотивов, есть настроение возмущаемое и изменяющееся. Оно есть настроение к добру и злу, непрерывно колеблющееся между этими двумя побуждениями. Поэтому, как мы не в состоянии достигнуть нравственного совершенства, так не можем постоянно владеть святым настроением. Самое большее, что в наших силах, это возгревать в себе это настроение по идее долга и нравственного закона. Настроение не есть самостоятельная нравственная сила, качественно определённая и всегда себе равная. Направление его стоит в зависимости от характера предшествовавших ему чувств, представлений и побуждений воли. Будучи показателем общего состояния души и её основного возбуждения, оно есть сложное психическое явление и с качественной стороны точно

соответствует тому, какие представления и чувства занимают в данный момент нашу душу. Понятно, что раз возникнув, настроение усиливает или ослабляет душевные процессы, способствует более живому или более медленному их обороту в том же однообразном их направлении, тем не менее настроение нисколько не изменяет этих процессов по содержанию. При таком значении оно, очевидно, оказывается богатым источником душевных движений и могучим возбудителем моральной энергии. Но так как воля наша не всегда хочет добра, а представления и чувства не всегда нравственно чисты, то и совершенное постоянно-моральное настроение не возможно. Святое настроение есть

—414—

petitum principii, не доказуемое ни по началам опыта (который имеет здесь решающее значение), ни умозрения. Таким божественным настроением человек владел бы лишь тогда, когда бы воля его сделалась безусловно доброй и когда бы он мог истребить в себе без остатка волнения греховного чувства. Пока же человек остаётся в теперешних условиях существования, до тех пор святое настроение будет для него недостижимым идеалом. Хотя Господь И. Христос требует, чтобы мы были совершенны, как совершен Отец наш небесный (Мф.5:48; Лук.6:36) и заповедует любить Бога всем разумением (настроением, *διάνοια*, Мф.22:37; *διάνοια καρδίας* Лук.1:51), но ведь при всех подобных требованиях Евангелие научает нашу волю опираться на живое общение наше с личным живым Богом и с живым во веки Христом, как это с особенной ясностью изложено им в Прощальной Беседе... Без этих условий напротив нам угрожают вечным нравственным бессилием, напр. Ин.8:21–25. Вот первое недоумение, с которым мы встречаемся в учении Канта о настроении: как можем мы создать в себе настроение, имеющее бесконечное достоинство и оправдывающее нас, когда доступное естественному человеку настроение и несовершенно святое, и не совершенно чистое.

Раз изменив собственным принципам не принимать в морали ничего сомнительного и допустив в качестве всеобщего основания спасения необъяснимый факт, Кант, чем дальше

исследует настроение, тем больше теряет под собой почву практической философии. Прежде всего скажем, что мысль о неизменности раз принятого доброго настроения есть чистейший вымысел, положение, радикально противоречащее действительности, которая показывает нам в лице христианских подвижников, каких гигантских усилий воли и сколь долголетних упражнений требует от нас стремление сохранить всегда доброе настроение. Измышлённый параклет Канта есть самая ложная идея, своей парадоксальностью громко заявляющая о необходимости иных, истинных побуждений к добродетели, находящихся вне нашей греховной природы. В своих рассуждениях о настроении Кант снова противоречит сам себе, ибо совер-

—415—

шенно неожиданно отводит в вопросе об оправдании значительное место эмпирической деятельности человека, хотя о ней и не должно бы быть речи после того, что сказано о достоинстве настроения. Кроме того, по закону автономного разума, доброе настроение, как абсолютно-целое, восторжествовав над злом и сделавшись максимой воли, должно быть уже постоянным направлением воли. Дело в том, что в области чистой свободы есть или добро, или зло, так что пред судом чистого разума можно быть только или добрым, или злым, смотря по тому, что влияет на волю: чистая ли форма закона, или другие побуждения. Но, допуская, что каким-либо образом возрождение произошло (нравственная революция, по выражению Канта), после чего доброе настроение должно получить в нас реальную силу, что нужно думать о теперешнем нашем моральном состоянии? Конечно, по принципам автономной морали, оно, как состояние возрождения, есть состояние совершенной праведности и святости. Победив зло, мы тем самым в умопостигаемом смысле навсегда исключили его из побуждений воли и, приобщившись доброму настроению, должны, постоянно жить по законам добра. А если эмпирическая свобода и возникающий из неё ряд действий также без остатка обусловлены трансцендентальной свободой, то, очевидно, какова последняя свобода и каковы её принципы,

такова и эмпирическая свобода с своею деятельностью. Отсюда, если до возрождения и свобода, и деятельность были греховны, то после возрождения мы стали совершенно другими и уже не можем грешить. То доброе настроение, которое однажды победило злое, обеспечивает нам и дальнейший успех в добре. Отсюда и все дела возрождённого непременно добрые и святые, ибо верховная максима, по которой они совершаются, тоже добрая и святая. Значит, чтобы быть спасённым, нужно владеть добрым настроением, и владеющий им непременно спасён, потому что нет среднего настроения: то доброго, то злого. Спасение есть такой же умопостигаемый акт свободы, как и падение ко злу, вследствие чего здесь происходит или полное возрождение, или никакого. – Остановившись на этих посылках, мы считаем рассуждения Канта о поведении и его несоответствии настроению по мень-

–416–

шей мере лишними. Когда допущена возможность нравственного возрождения, то появившееся доброе настроение есть единственное и абсолютное условие нашего спасения. Кроме него, ещё искать где-нибудь спасения – напрасный труд. Дела – не условие спасения, а необходимое следствие настроения, с которым они вполне совпадают. Однако, Кант, как бы забывая о силе настроения, входит в оценку поведения и находит, что дела вообще недостаточны для спасения и не вполне отвечают настроению. В опыте никогда совершенно не обнаруживается идея, так что о высоте морального настроения нельзя заключать по делам, а по его напряжённости, открывающейся для морального сознания. – Выходит таким образом, что настроение и есть абсолютная сила производить добро и сила неравная абсолютному добру, потому что и с принятием доброго настроения дела всё же не безусловно-добрые. Нет нужды прибавлять, что это – противоречие, уничтожающее значение настроения как реальной нравственной силы, от которой исходит всякое добро. Будь оно такой силой, тогда Кант не сказал бы, что требование морального закона: «будьте святые» ни в какое время недостижимо. Тогда, наоборот, это требование было бы самым

лёгким и исполнимым, ибо оно – требование того же настроения, сделавшегося святым, или требование того же безусловного «должно», которое есть безусловное «можно». В случае же несоответствия между требованием и исполнением, настроение, разделённое между противоположными побуждениями, само становится несовершенным, следовательно отнюдь не безусловным условием спасения.

Второе практическое положение относительно настроения касается согласия счастья и добродетели. По началам практического разума за добродетель непременно следует соответствующее ей моральное счастье, состоящее в твёрдой уверенности, что добро будет постоянно возрастать. Такое же счастье, без сомнения, должно сопровождать и доброе настроение, насколько последнее есть само добро и сила добра. Вместе с этим счастьем неразрывно сознание физического блага, которое в царстве Бога практически соединено с моральным улучшением. Тут должен быть совершенный внутренний мир и непоколебимая вера в

–417–

достижение добра. Человеку не стоит беспокоиться за свою судьбу, так как участь его определена в добром настроении. Ещё менее он может бояться бедствий и наказаний, которые являются наказанием за зло. – На поверку между тем выходит опять обратное. Добрый человек не только подлежит страданиям, но даже, по идее морального совершенства, необходимо переносит их, чтобы посредством своего поведения доказать истинность настроения. К неизменным условиям идеала принадлежит то, что мы представляем совершенного подвергающимся всем бедствиям даже до перенесения мучительной смерти за добро, так как через страдания, по мысли Канта, искупляется первоначальная вина и удовлетворяется правда Божия. Они – возмездие за грех и условие оправдания. Но если «наказание само по себе зло, хотя бы тот, кто наказывает, и имел в то же время доброе намерение», то едва ли наказание можно иначе чувствовать, как зло, и тем большее зло, что «заслуживающий наказания (каковы все мы) не имеет основания надеяться на

снисхождение»³⁸⁷. Стало быть, и тут нет соответствия между постулируемым и действительным состоянием доброго и остаётся неизвестным, почему добрый (идеал, например) должен неизбежно страдать, если он уже оправдан через доброе настроение.

Посмотрим теперь – может ли быть настроение нашим утешителем и заменить собою Духа Святого. Бесспорно, что для поддержания в нас нравственных стремлений и для ободрения среди разнообразных соблазнов, и страданий, мы нуждаемся в каком-либо утешении, ибо без него эти страдания обратились бы в удручающую муку, следствием чего была бы нравственная подавленность и апатия. Кант говорит, что настроение есть наш утешитель, истинный Дух Святой, возбуждающий на подвиг во имя добра и ободряющий в страданиях. Правда, что настроение, как сказано выше, великая нравственная сила и что под влиянием его можно совершить как большое добро, так и большое зло. Но нам нужно знать, каким

–418–

образом моральное настроение может быть нашим постоянным утешителем и всегда поддерживать моральную радость в страданиях. Мы уже сказали, что настроение, как общее чувство, есть элемент неустойчивый, часто изменяющийся по своему содержанию. Притом же, как прекрасно сказал Кант, нигде так легко мы не обманываемся, как в том, что касается доброго мнения о самих себе³⁸⁸. Недаром сам Кант советует не доверять настроению, а стремиться к своему спасению «со страхом и трепетом», и о силе настроения заключать не по внутреннему чувству, а по продолжительности доброй жизни, т. е. по отвергнутому прежде масштабу эмпирических добрых дел. Внявши последнему совету, станем судить о настроении по делам. Но и в этом случае, по Канту, мы опять не достигнем подлинного знания о нём, ибо в опыте не может быть дано чистое настроение. Настроение, как чисто субъективное явление не может быть довлеющим для страдальца утешителем, таким может быть лишь отвне даваемый и потому превышающий сомнения

источник благодати, или как говорит Господь: «иной Утешитель». О благодати, впрочем, говорит далее и сам Кант.

Нужно было решить третью и последнюю антиномию о возможности спасения, гласящую так: нельзя верить в спасительные заслуги другого и необходимо верить в них, чтобы быть оправданным. Нужно было именно показать, как человек может спастись, когда он не в состоянии ни совершить теперь ничего сверхдолжного, ни верить в незаслуженное самим спасение, потому что вина его личная и ни на кого не переносимая. Кант думал, что он разрешит эту антиномию, сказавши, что Бог смотрит не на отдельные проявления настроения, а созерцает его в его интеллектуальном единстве, как абсолютно-целое, и сообразно с тем изрекает свой приговор о человеке. Но так как затем нужно было частнее определить то свойство Божие, по которому Бог так судит о человеке и наше несовершенное настроение вменяет в совершенное, то Кант неизбежно приходит к понятию *божественной благодати*, разумея под ней «намерение

—419—

Бога дать нам блага, к которым мы имеем моральную восприимчивость». Вот что говорит об этом сам Кант. «Исход из испорченного настроения в доброе есть жертва и наступление длинного ряда зол жизни, которые новый человек в настроении Сына Божия принимает на себя ради добра, но которые ветхому человеку (ибо он морально иной) приличествуют, как наказания. Следовательно, хотя новый человек физически (рассматриваемый по эмпирическому характеру, как чувственное существо) тот же наказуемый человек и, как такой, должен быть осуждён пред моральным судилищем, значит, и пред самим собою; однако в своём новом настроении (как умопостигаемое существо) он пред божественным судьёй, у коего настроение заступает место дела, морально другой. И это настроение, принятое им в своей чистоте, как настроение Сына Божия, или (если мы олицетворяем эту идею) Сам Сын Божий является вместо него (доброе) и всех верующих (практически) в Сына Божия искупителем вины греха; как Спаситель, Он удовлетворяет высочайшую справедливость Своими

страданиями и смертью; а как Ходатай производит то, что нам можно надеяться быть оправданными пред Судьёй, причём то оправдание, которое новый человек, умерший для ветхого, должен постоянно переносить в жизни, кажется в представителе человечества как раз навсегда перенесённая смерть. Здесь есть избыток над заслугой дел и заслуга, которая вменяется нам по благодати (aus Gnaden)»³⁸⁹. Значит не мы сами спасаем себя, а оправдывает нас божественная благодать, даруемая нам во спасение. Бог делает нас блаженными, хотя обвинитель наш в праве требовать нашего осуждения (по нашему эмпирическому характеру, но также, нужно прибавить, и моральному); Бог вменяет нам наше несовершенное настроение в совершенное и спасает нас³⁹⁰. Без благодати нет спасения, продолжают

—420—

утверждать ученики и защитники моральной религии Канта. Благодать, рассуждают они, есть необходимое восполнение недостатка нашей праведности пред божественным судьёй, насколько конечная цель мира должна быть полагаема в нашем совершенстве и блаженстве; благодать есть моральный постулат и необходимое требование нравственного закона *a priori*. Поэтому, заключает Тифтрук, «если мы делаем то, что требует наша обязанность, то можем верить, что и Бог сделает то, что облагодатствует нас». Но хотя практически необходимо постулировать из сознания морального закона благодать, но, как соединяется закон с благодатью, этого, по Тифтрунку, мы никогда не поймём. Ещё решительнее в пользу незаслуженной благодати в деле спасения высказывались Иоанн Шмид и Круг. Последний задался целью примирить в религии Канта антиномию, выставленную в первый раз публично Рейнгардом с церковной кафедры (1800 г.). Антиномия в постановке проповедника гласила: «человек сам по себе должен быть достойным божественного благоволения, — и человек не может быть достойным его, а делается святым через заслуги другого». Круг, отвергнувши как тезис, так и антитезис антиномии, разрешил её в следующее, будто бы бесспорно кантовское, положение: «стремись из всех сил к твоему нравственному совершенству с полным доверием, что Бог, не смотря на твоё

несовершенство, будет благоволить к тебе ради заслуг других»³⁹¹. Как ни неизбежен такой вывод, но он вовсе не примирит с тем, что нам известно

—421—

о самодовлеющей нравственности и автономном разуме. Если в христианстве благодать является разумной божественной силой, необходимой следующей из всех истин веры, то в Кантовой религии благодать есть *Deus ex machina*, понятие, насильно навязанное самозаконотворительной морали, где всё проистекает от свободы и на ней утверждается. Странно слышать о благодати от того, кто приписывает разуму верховное значение (*die Vernunft ist souverain über Alles*) и считает его безусловным судьёй во всех делах веры (Тифтрупк³⁹²). Но ещё страннее звучит это понятие у Канта, по мнению которого человек «в нравственном смысле есть или должен быть тем, что он должен сделать или уже сделал». Он сам себе ходатай, искупитель и спаситель. Его Христос в нём самом, и судья мира не Бог, а сын человеческий, т. е. каждый сам для себя³⁹³.

Чувствуя непоследовательность, Кант благоразумно умалчивает о следствиях, какие вытекают из понятия благодати в отношении оправдания. Вместо того он хотел бы разрешить нашу антиномию в следующее положение и дать ему практическое толкование: будто практически нужно спрашивать не о том, что предшествует спасению, а о том, откуда мы сами должны начинать стремиться ко спасению (*circulus vitiosus*). Конечно в такой постановке вопрос получает иной смысл, но зато прежняя антиномия нисколько не становится понятнее и отнюдь не объясняется, ибо нам нужно разрешить одну антиномию, а мы получаем ответ на другую. Следовательно, если в рассуждении об оправдании понятие благодати неустранимо, от принятия которой не мог даже отделаться Кант, то и его религия, в этом пункте, подписывает сама себе смертный приговор.

В заключение исследования о спасении, по учению Канта, мы ещё раз повторим, что его религия с её средствами

—422—

не сделалась и не могла сделаться религией практически. Не удовлетворив никого: ни верующего христианина, ни учёного богослова и философа, она осталась только бессильной попыткой объяснить по идеям разума христианские истины, и в этом её единственное достоинство, увеличивающееся ещё от того, что теория Канта была могущественным противовесом формально-юридическим представлениям об оправдании, господствовавшим в западном богословии со времён Ансельма Кентербурийского и нравственного квиэтизма протестантов, освободивших свою совесть от подвига постепенного совершенствования, усыпив её учением об оправдывающей вере. Итак, в религии Канта есть свет, но нет центрального солнца; есть требования и законы, но нет оживляющей веры и любви; есть стремление ко спасению и видимость оправдания, но нет спасающего Христа. Это – опыт построить здание без фундамента, извести воду из сухого источника, собрать плоды без дерева, согреть мир без огня. И к таким бесплодным выводам Кант пришёл не потому, чтобы ему христианские догматы казались несогласными с разумом, а потому, что он не понял неразрывности той логической связи, которая существует между нравственными требованиями христианства и его догматическими положениями. Во всяком случае его заблуждения отличаются искренностью. Кант даже не маскирует встречающихся у него противоречий в учении об оправдании. Рассуждая в своих других сочинениях о божественном мироправлении, где никто, ни даже самый лучший человек, не может утверждать свою надежду на лучшее состояние из божественной справедливости, а должен ожидать улучшения от благодати, Кант прибавляет: «ибо кто способен только увеличивать собственную вину, тот не имеет никакого права на божественный дар добра»³⁹⁴, и награда со стороны высочайшего Существа возникает не из справедливости к нам, имеющим ясные обязанности и никакого права на награду, но из любви и благоволения (*benignitas*³⁹⁵).

А. Кириллович

Антоний (Храповицкий), архим. Нравственное обоснование важнейшего христианского догмата: [Приложение к разбору учения Канта об оправдании³⁹⁶] // Богословский вестник 1894. Т. 1. № 3. С. 423–445 (2-я пагин.).

–423–

Общий характер богословских взглядов германского философа заключается в том, что он попытался сохранить практические выводы из догматов Откровения, отрешив их от их объективной основы, и подыскать для них основание в природе человеческого разума. В неудаче этой попытки замечательно особенно то обстоятельство, что правила этики, отрешённые от догматов, оказались у Канта не только не обоснованными научно, но и взаимно противоречащими друг другу. Спрашивается, как могло найти себе место подобное явление в творениях великого философа? Ответ очень прост. В своих богословских трактатах Кант всходил не из одного рационального принципа, а брал важнейшие догматы веры один за другим и затем обезличивал их; естественно, что, отняв крышу и потолки у комнат, не сложишь из последних нового дома. Но не увенчав собственной философии твёрдым религиозным учением, Кант своим примером вовлёк дальнейших своих последователей, теологов рационалистов в злейшие заблуждения. Если он сам искажал по-своему всякий догмат, то всё же с относительной добросовестностью, ибо он умел отвлечь почти без ошибок от каждой истины веры её практическую идею. Позднейшие теологи рационалисты и пантеисты вместо идей оставляли за собой только термины и в лице Гарнаков,

–424–

Толстых и проч. продолжают поныне морочить людей, предлагая им полный церковно-богословский словарь, но почти ни одной евангельской мысли, а самый шаблонный материализм. Само собой понятно, что богословские воззрения Канта, в виду их преемственно-передающегося влияния,

должны привлекать самое серьёзное внимание христианских апологетов и притом в особенности по той стороне их, которая представляет собой исключительные в ряду других направлений рационализма, и притом наиболее серьёзные, опасности. Разумею стремление Канта и его последователей найти в основных христианских истинах нравственные несовершенства и противопоставить им учение, превосходящее будто бы нашу св. веру именно с этой точки зрения. По его мнению для морали безразлично, был ли Иисус Христос Богом или нет, существовало ли данное от Бога откровение, или нет; даже более того – лучше, если б ни того, ни другого не было. Мы постараемся показать необходимость того и другого, вытекающую из Кантовских же положений, определяющих нравственную природу человеческого разума, к которым теперь же и обратимся.

Нравственный автономизм и теизм, как откровение.

§ 1. Условность какой бы то ни было автономии в морали

Читателей Кантовских сочинений поражает то урезывание постулатов нашего нравственного сознания, которому автор подвергает выводы своей критики Практического Разума в своих позднейших религиозно-философских сочинениях, далеко уступающих сочинениям более ранним. Именно в своей критике он утверждает, что нравственное сознание человека носит в себе самом убеждение о своей объективной и притом абсолютной значимости и таким образом постулирует идею объективного нравственного миропорядка: казалось бы тут всё сказано для обоснования теизма не только как философской системы, но и как системы религиозной, утверждающей мысль о самом тесном личном единении нравственного сознания

—425—

(т. е. человека) с объективным основанием нравственного миропорядка (т. е. Богом, ибо по Канту же только личности можно приписывать какие бы то ни было нравственные предикаты). К подобным именно выводам и приходят Новокантианцы правой стороны. Но Левые стараются остановить их умозаключения посредством небезосновательной ссылки на своего общего учителя, который настаивает на

излишестве для нравственного сознания и жизни каких бы то ни было внешних побуждений и если даёт им место, как мы видели в изложении его религиозной философии, то лишь в виде второстепенных руководственных начал для нравственного поведения, для дисциплинирования уже определившейся в основном направлении воли.

Спрашивается, какое же смешение понятий производит подобную непоследовательность в воззрениях философа, то допускающего, то отрицающего объективную сторону нравственного сознания и притом становящегося в явное противоречие с фактами, неотразимо убеждающими нас, какой могучий нравственный переворот производит в людях христианское Откровение, принимаемое именно, как откровение Бога, как нечто объективное? Ответ на такой вопрос нужно искать в стремлении Канта твёрдо установить автономистическую мораль в противовес нравственному этеронормизму католиков и протестантов. Кстати, нужно сказать, что его нравственная религия имеет гораздо менее соприкосновения с этими вероисповеданиями, нежели с православным аскетическим учением о духовном совершенстве. Но зайдя слишком далеко в следовании своей идее, Кант боялся унизить нравственное начало через признание какого бы то ни было внешнего влияния на него со стороны хотя бы евангельских Откровений. Справедливо утверждая свободу и самоценность нравственной природы человека со стороны самых возникновений стремления к добру или ко злу, Кант не остановился на той истине, что добро, свободно принимаемое или отвергаемое человеком, бесконечно возвышается в своей ценности, когда вместо неопределённого призыва к сострадательному чувству, представляется ему стройной системой истин, от небесного престола Божия обнимающих собой весь космос и все века. Из этого факта явствует, что наше нравственное

—426—

сознание для своего полного раскрытия нуждается в объективном подтверждении, в объективном разъяснении своих стремлений. Добро, мы сказали, возвышается в своей ценности

через объективное раскрытие его космического значения или, что тоже – через христианское учение, но этим нисколько не привносится ущерб нравственной автономии, так как принять или отвергнуть это добро зависит всё-таки от человека. Нравственное начало субъективно по выбору своего направления, но не по цели. Это положение остаётся даже в том случае, если бы согласно Канту и вопреки истине за выражение нравственной воли признать не любовь, а холодное уважение, которое всё же растёт или умалется в зависимости от нравственной ценности своего объекта. – Если мы от этих общих соображений обратимся к Библии, то увидим, что и здесь истины Откровения признаются по отношению к нравственному сознанию человека не понудительными этеронимическими мотивами к принятию принципом жизни добра вместо зла, но началами, со всей силой утверждающими человека в том или ином принятом направлении воли, а в случае её колебания или нравственной спячки, побуждающими человека к тому или иному нравственному самоопределению. Ещё праведный Симеон сказал о Христе: *«сей лежит на, падение и восстание многих во Израиле и в предмет пререканий..., да откроются помышления многих сердец»* (Лк.2:34–35). Те же мысли высказаны Спасителем в беседе с Никодимом, а также и во многих других местах, преимущественно в Евангелии от Иоанна (гл. 5, гл. 12).

Пусть будет прав Кант, утверждая, что наше стремление к добру свободно, что деятельность, производимая не по субъективному мотиву совести, а по приказанию только, не имеет нравственной ценности, но чтобы и иная, желательная Канту, деятельность была возможна, необходимо соотношение её с объектом, признание этической ценности за этим последним; необходимо эмпирическое знание объективного нравственного миропорядка. Правда, Кант склонен утверждать, что этот миропорядок дан в нашем разуме а priori, но в подобном положении есть только доля истины, доля, правда, весьма ценная, но ещё больше

–427–

явного заблуждения. Уступим на время нашему философу мысль о достаточности априористического вывода всех возможных для человеческого разума теологических истин, но ведь область нравственных отношений простирается прежде всего на людей. Если понимать нравственную автономию в смысле безусловно субъективном, то логика потребует от нас такого нелепого тезиса, чтобы мы а priori знали о существовании каждого существующего человека, о его страданиях, о его нравственных нуждах; тогда следовало бы далее признать грубым этерономизмом и тот факт, что наши нравственные волнения возникают при виде человеческих страданий и ошибок, что мы не пребываем во всегда себе равном настроении некоторой общей мировой скорби, но вдруг при виде утопающего бросаемся к нему на помощь, или, зная о своём влиянии на друга, спешим убедить его к борьбе с возникшим искушением.

§ 2. Нравственная автономия и Откровение

Итак, все эти явления жизни, вызвавшие в нас добрые чувства, по отношению к нравственной автономии имеют совершенно параллельное значение. Откровениям евангельским, убеждающим нас отвне, что нравственный миропорядок, желаемый, требуемый нашим нравственным сознанием, существует действительно, что возбуждающие нашу симпатию люди не суть призраки или случайно сочетанные атомы материи, должныствующие разложиться на свои первоэлементы и установить знак равенства между человеком и кучей мусора. А priori мы можем искать Бога и человека, требовать их бытия, но иметь уверенность в бытии их мы можем только при помощи Откровения, жизненного и учёного опыта. Значение нравственной автономии сохранится здесь во всей силе в том смысле, что узнав (из Откровения, опыта и науки) о существовании Бога и человека (как этического существа), мы совершенно свободно можем согласиться или не согласиться сделать их нравственную ценность *нравственно ценной для нашего собственного сознания*, признать их или же не признать для себя Богом и ближним. – Кантовский канон морали гласящий: «старайся поступать по такому правилу, которое

ты мог бы предложить в качестве всеобщего законодательства», всего менее может обойтись без объективного эмпирического познания. Не обходится без него верующий христианин, но нисколько не в ущерб нравственной автономии. Евангельское учение он принимает прежде всего по его нравственной ценности непосредственно, подтверждаемой априорным нравственным сознанием.

Атеизм ли, отрицание ли христианства оказываются выражением или случайного недомыслия и неведения, или просто свободным отклонением человеческого духа от послушания своему нравственному императиву, точно также, как вера есть выражение согласия воли следовать нравственному сознанию, нашедшему объективное утверждение своих постулатов в Откровении. Эту мысль не однажды высказал Господь; наиболее определённо известное изречение Его к иудеям: *«Кто хочет творить волю Ею (Божью), тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я сам от Себя говорю»*. (Ин.7:17). Пр. Исаак Сирин раскрывает эту мысль с философской определённой и ясностью в 84 слове: «есть ведение, предшествующее вере и есть ведение, порождаемое верой... Есть ведение естественное, различающее добро от зла, и оно именуется естественною рассудительностью, которой мы естественно без науки распознаём добро и зло. Сию рассудительность Бог вложил в разумную природу: при помощи же науки она получает приращение и пополнение... Сею рассудительностью можно нам обретать путь Божий... Сим приобретаем познание, чтобы различить добро и зло и приять веру... Естественное ведение, т. е. различение добра и зла, вложенное в природу нашу Богом, само убеждает нас в том, что должно веровать Богу, приведшему нас в бытие. А вера производит в нас страх³⁹⁷; страх же понуждает нас к покаянию и деланию».

В Откровении наше нравственное сознание встречает искомое им а priori содержание и утверждает его не только как объективно существующее, но и как бесконечно ценное для него именно. Последнего оно не могло бы сделать,

если б не было автономно моральным в потенции, если б было напр. подобным сознанию животных. Животное может быть послушным, но его послушание будет всегда этеронормистическим, ибо оно не может ценность нравственного содержания своего хозяина сделать бесконечно ценным для своего собственного сознания. — Нам представляется, что теперь с достаточной ясностью показана совместимость нравственной автономии и возможного человеку нравственного априоризма с принятием Откровения, как руководительного начала нравственной жизни. Самая автономическая, самая независимая мораль рационалиста не обходится без эмпиризма; мораль, как сказано, автономична по избранному направлению воли, по самой способности человека к нравственным ощущениям, но не по объекту своих стремлений, который (т. е. Бог и все сознательные существа) должны открыться человеку эмпирически. Сам Кант утверждает неразрывность моральной области от жизни личной. Посему, если б и бытие Божие было для меня, как несомненный факт, но если б Бог не говорил мне и не слышал меня, то моральные отношения к Нему были бы невозможны. Прочитайте из книги Иова главу 9-ую, 13-ую и 23-ю. Страдалец готов терпеть, но хочет убедиться лишь в том, что Бог его видит; тогда он даже не потребует от Бога объяснений непонятной кары. Но вот Господь открылся ему и вместо утешения обличает его непокорность. Казалось бы, Иову надлежало предаться ещё большей печали: что же он? теперь он сам укоряет своё прежнее смущение: *«кто сей помрачающий Провидение, ничего не разумея?»* — говорит он себе: *«я слышал о Тебе слухом уха, теперь же глаза мои видят Тебя. Поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепеле»*. (Иов.42:3–7). Здесь нет пока никакой надежды на награду, никакого этеронормизма, но самый автономизм морали, оказывается, требует идеи само-открывающегося Бога. Вот почему наиболее духовное четвёртое евангелие начинается с торжественного провозглашения открывающегося миру Бога-Слова и читается в самый радостный праздник Христиан.

Нравственный автономизм и Иисус Христос, как Спаситель.

§ 1. Способ познания Господа, как Учителя истины и Спасителя

Кант отрицает христианское отношение ко Христу Спасителю прежде всего потому, что мы познаём Его не а priori, а эмпирически. Но ведь мы уже видели, что познание какого бы то ни было объекта нравственных отношений наших не может быть чуждо эмпиризма, хотя отсюда не следует, что оно не есть познание этическое, насколько последнее возможно для человека вообще. Итак мы не согласимся с положением Канта, будто Откровение, предлагающее Господа Иисуса Христа, как наш нравственно-возрождающий идеал, eo ipso низводит своих последователей в область этеронормизма и заменяет нравственную автономию эмпирическим познанием: мы скажем, что при встрече с каждым провозвестником нравственных идеалов на долю нравственной автономии останется его свободная оценка. По отношению к вере во Христа, как видно из опыта, эта свобода в оценке проявляется с особенной силой. Неужели кто будет сомневаться, что принятие или отвержение веры в Иисуса Христа зависит от чисто автономистических, априорных условий нашего разума? Историческое познание есть действительно нечто эмпирическое, когда оно исследует генеалогию фараонов по иероглифам; здесь признание или непризнание тех или иных исторических истин будет зависеть от количества познаний и эмпирических способностей исследователя, но Иисуса Христа признать или не признать провозвестником истины не может нас понудить ни историческая критика, ни историческая апологетика, что видно из примера ближайших и постоянных свидетелей Его чудес, деяний и учения: люди, видевшие и слышавшие одно и то же, сделались Его или врагами или одушевлёнными служителями, в зависимости от того, какому нравственному стремлению они свободно следовали, оправдывая тем вышеприведённые евангельские изречения, а ещё точнее следующие слова Христовы: *«если б Я не пришёл и не го–*

–431–

ворил им, то не имели бы греха: а теперь не имеют извинения в грехе своём... Если бы Я не сотворил между ними дел, каких никто другой не делал, то не имели бы греха; а теперь и видели и возненавидели Меня и Отца Моего» (Ин.15:22–25). Даже при злой воле нельзя не признать объективной нравственной ценности Иисуса Христа и Его учения, но именно в этой способности людей принять и напротив отвергнуть такое бесконечно великое, ясное и доступное для непосредственной оценки нравственное совершенство и красоту, сказывается вся сила свободной воли людей, могущей даже бесконечную объективную нравственную ценность сделать или не сделать бесконечно ценной для себя, ценной субъективно. Какой ещё большей автономии желает Кант для сознания и воли человека? Что общего остаётся между этой оценкой религиозного идеала сравнительно с эмпирической оценкой, напр., достоинства финикийских кораблей и других исторических явлений?

Придя к тому выводу, что вера в Иисуса Христа, как проповедника истины (а следовательно – и Сына Божия, каковым Он Сам Себя именовал), основывается на этическом проникновении, мы уже тем самым приблизились к представлению об Иисусе Христе, как нашем нравственном идеале, или, оставляя Кантовскую терминологию, как нашем Спасителе, без Которого спасение или нравственное совершенство было бы невозможно. Конечно, такого вывода Кант вовсе не разделяет, но вооружаясь против него, германский философ в самих своих возражениях снова даёт прекрасное орудие для установления опровергаемого им церковного догмата.

Во-первых нам помогает то общее положение Канта, что этот философ, не смотря на своё утверждение нравственной автономии, как голого категорического императива («ты должен» – без всяких обоснований), признал однако ту несомненную истину, что всякий этически одарённый человек почерпает одушевление к нравственной борьбе из того или иного объективируемого *представления*, которое Кант и называет идеалом. Важно для нас это потому, что здесь дано

уже почти всё, что нам нужно для обоснования и раскрытия догмата: мы сейчас же готовы

—432—

докончить нить рассуждений философа: «это-то искомое человеческим разумом представление, долженствующее быть источником нравственных сил, и есть евангельский облик Иисуса Христа, утверждавшего, что если мы пребудем в Нём, то сотворим многий плод, что у верующих в Него проистекут из чрева их реки воды живой, тогда как без Него мы не можем творить ничего, но будем подобны сухим ветвям, обрубаемым от свежего дерева и повергаемым в огонь.

Однако Кант не хочет пустить нас по такой дороге. Одушевляющим нас к борьбе представлением должна быть мысль о «человечестве в его полном моральном совершенстве», скажет он: «морально совершенный человек есть изначальная причина, побудившая Бога к творенью мира и последняя цель всякого существования» (265). Да, к сожаленью, этим туманным, деланным идеалом, хотя в весьма разнообразном понимании, думает руководиться столь известная эволюционная мораль; но посмотрите, насколько он этерономичен, во-первых, насколько самопротиворечив во вторых, — если только он не будет видоизменён и освоен с нашими евангельскими догматами.

Не будем спрашивать: откуда нам известно, что именно цель Божеского творения такова, какой представляет её Кант, но согласившись стать на эту теистическую почву, спросим: «почему же для меня-то обязательна эта цель Творца? по чувству благодарности и любви к Нему? я готов с этим согласиться, но предъявляя мне подобные побуждения, извольте отречься от вашего автономизма, а укоры христианства в этерономизме перенести на собственное учение, а во-вторых, перестаньте мне запрещать вопросы: Кто же Он, мой Творец, требующий от меня благодарной любви? как творил Он мир? как допустил падение людей? и прочее, на что даёт ответ отвергаемая кантианством Библия, — Но может быть на вопросы об обязательности предложенного идеала Кант даст иной ответ, более согласный с его системой: идея совершенного

человечества есть моя радость, непосредственный источник одушевления, нечто такое, что помимо всякой обязательности пред Творцом наполняет жизнью всё существо моё и заставляет восторженно биться моё сердце. Пусть

—433—

будет так, ответим мы, но тогда признайте и предполагаемые самим положением нравственно-метафизические свойства этого человечества, как-то объединённого в сердце идеалиста: выведите мне нечто вроде догмата Церкви (как это и делает Кант), а мы подвергнем его анализу и покажем, что он возможен логически только в своей традиционной постановке. Во всяком случае речь будет идти о догмате, о бытии объективном, а не о субъективной идее только, как этого теперь требует наш философ. Но если идеал объективен, то скажите, каковы частнейшие свойства этого, так сказать ингредиента вашего нравственного сознания. Конечно, ведь это не пантеистическое представление прогресса поколений, где нравственная личность, исчезающая как волна в безбрежном море, является исключительно в виде средства к благополучию будущих счастливых? Нет, ответит философ, признающий её безусловное значение. — Но ведь это и не тот единственный, быть может, экземпляр истинного человека, для появления коего гибнут тысячи? Нет, скажет Кант, вполне последовательно отрицавший нравственный прогресс. Быть может это я сам, в загробной вечности достигающий полной святости и теперь любующийся ею в лице лучших людей истории? Кант молчит, по-видимому желая, но не решаясь дать утвердительный ответ на такой рискованный рецепт морали, приводящей кажется только к бесовской гордыне и систематическому самообольщению; но мы заставим его говорить, задав новый вопрос: зачем же вы говорите нам о человечестве, зачем волнуете наше сердце, свыкшееся с этим представлением со слов Апостола Павла? зачем не хотите быть откровенным и возвратить нас к холодному идеалу стоика? или вы опасаетесь, что для читателя Нового Завета этот идеал никогда идеалом не представится? В таком случае уступите нам человечество в его так сказать нравственном увенчании, но

укажите нам данные, чтобы представить эту идею реальной, а не фикцией болезненного воображения? Пожалуй мы предупредим колеблющегося философа и скажем смело, что подобная идея (человечество в его нравственном увенчании) действительно не будет внешней для нашего нравственного сознания; она на самом деле есть

—434—

искомое сего последнего, но только искомое, а не данное. Ни гражданская история, ни окружающая действительность, ни опыт моей личной внутренней жизни не дают мне уверенности в том, что личное совершенство моё или другого есть достигаемая величина; ещё менее могу я вне Евангелия найти итог для жизни человечества, как собрания нравственных, т. е. безусловно ценных личностей, а не материала только. Я вижу напротив, что нравственное одушевление, охватывающее поколения, затем испаряется и уступает место разлагающей безнравственности; вижу, что подобные мне искатели нравственного совершенства оканчивают дни свои, далеко не достигнув желаемого. Находят ли они его после смерти? Довершаются ли там за гробом священные порывы отшедших поколений, существует ли в разрозненных эпохах и народах реальный, связующий узел, тот новый Адам, который служил бы удостоверением реальности моего идеала? – всё это априорные запросы, но не априорные тезисы; на эти вопросы нет ясного ответа в природе нашего разума; он ищет на них ответа во вне, хотя теперь уже без разъяснений понятно, что примет он этот внешний ответ не эмпирически познавательно, но этически свободно.

§ 2. Иисус Христос, как наш нравственный идеал

Читатель, конечно, предугадывает, куда мы поведём его от этих вопросов, но пусть нас поведёт сам Кант. Сознвая условность, сложность и непопулярность своего собственного искусственного идеала, Кант старается приблизить к человеческому сознанию нравственный идеализм вообще и здесь он рассуждает весьма педагогично. Чтобы вдохновиться представлением искомого нравственного совершенства, мы должны по Канту представить последнее уже осуществившимся

реально и тогда мы без труда будем вдохновляться этим прекрасным образом, который будет для каждого из нас, а следовательно, для всех, истинным спасителем. Настроение этого человека «восторжествовало над миром и его соблазнами, воля его оста-

—435—

лась непричастна греху» и пр. – Да, представление такого человека меня воодушевляет. Правда, тут ещё далеко не всё, что нужно для «человечества в его полном моральном совершенстве», ибо тогда дайте мне ту добавочную идею о какой-то таинственной связи, объединяющей человечество в одно целое, которую мы тщетно будем искать в Кантовском номизме и индивидуализме, но всё же я готов согласиться, что такая идея о совершенном святом человеке является для людей некоторой нравственной силой... под условием убеждения в её реальности. Вот когда уместно вспомнить афоризмы нашего философа о ста талерах воображаемых и реальных, ибо насколько найденный святой Мессия мог вдохновить Нафанаила и Закхея, настолько одно, созданное фантазией представление о возможности такого человека едва ли окажется пригодным хотя бы для сантиментальных ощущений в минуты досуга, и уж никак ни для опоры в борьбе с искушениями жизни. Святого мужа ждали пороки и отчасти философы, его искали невинные страдальцы и проповедники покаяния, но только мужа действительного, отвне познаваемого, а не фиктивного. Рыцарские романы могли вдохновлять только помешанного Дон-Кихота и притом к подвигам, достойным своего последователя, а вооружить человека против его собственных страстей, которым он издавна служил, озарить сердце его любовью к отягощавшим его ближним, примирить со смертью и дать надежду на увенчание по смерти не может выдуманный тип совершенства: игра в куклы занимает только ребят, и, если мудрый философ нам её предлагает вместо нравственной опоры, то мы поблагодарим его лишь за то справедливое указание, что человек не может действовать без «Начальника и Совершителя веры» (Евр.12), что нравственный идеал невозможен без личности, лежащей в его основании, что

такой личности, которая была бы и святая, а следовательно внешняя мне, и в то же время не этеронимистическая, а следовательно как бы входящая в меня, такой личности нам не дано в субъективном сознании нашем в виде факта, но дана она в виде постулата: в её реальности нас убеждает христианская история, которая даёт нам образ действительного, исторического

—436—

Человека, Который действительно свят, но не чужд и мне грешному, Которого я могу сделать достоянием моей личной внутренней жизни и говорить с Апостолом: *«живу ктому не аз, но живет во мне Христос. Мне еже жити Христос, а смерть приобретение»* и т. п. Когда я объективно, но не этеронимически, как выше сказано, встречаюсь с этим Человеком в жизни или в Писании, то мой дотоле смутный и бессильный зародыш нравственного идеала, во-первых, разъясняется в совершенно определённое представление, охватывающее и моё искомое совершенство, и с другой стороны, расширяющее до бесконечности и осмысливающее все мои симпатии, и я с Симеоном восклицаю: *«ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко... с миром, яко видеста очи мои спасение Твое, еже еси уготовал пред лицем всех людей»*. Кант говорит, что разум, создав практическую веру в Сына Божия, сам утверждает её непреложность (267). Да, скажем мы, он её утверждает, когда узнаёт Сына Божия в качестве действительной Личности; он познаёт эту Личность не как эмпирический материал, не как Фемистокла или Аристиды, но как издавна смутно искомую отраду, а ныне наполняющую всё существо его истину. Святая Личность, а не отвлечённая идея – вот что даёт мне возможность вопреки ежедневному опыту надеяться на мою собственную победу над грехом: эта святая личность в своей божественной правде для меня, во-первых, вдохновляющий пример, а во-вторых, и что важнее того, она становится для моего сознания как бы частью моего я, или точнее, я сам становлюсь частью этой личности, участником, или, употребляя церковный термин, причастником её внутренней жизни. Для пояснения этой мысли, выраженной в

вышеприведённых словах Апостола Павла и имеющей у Канта самые общие предначертания, мы должны ввести одно новое понятие, уже не предполагающееся у сурового и сухого Канта, но вероятно не чуждое нравственному сознанию читателя. Это понятие – любовь. Совершенная святость есть совершенная любовь. Святость нашего идеала, встреченного в жизни, дорога нам и близка, не как безгрешность только, но как любовь. Любовь есть стремление к единству, начало победоносно упразд-

–437–

няющее греховную разделённость личностей³⁹⁸. Безусловная святость, найденная мной в моём нравственном идеале, т. е. Иисусе Христе, требует найти в Нём, и действительно преизобильно находит всеобъемлющую любовь, – всеобъемлющую, а следовательно объединяющую Его не только с окружающими существами (тогда как бы Он мог быть взаимным участником моей жизни, моим Спасителем?), но и со всем человечеством, которое таким образом объединялось бы в Нём, как в новом Адаме, сливалось бы всё вместе в одну жизнь Его любовью. Евангелие удостоверяет нас, что Он действительно любил живой любовью не только Свой народ и Своё поколение, но и поколения грядущие вмещал в Своём всеобъемлющем сердце; с особенной ясностью это сказалось в Его пророчествах о последних годах Иерусалима и затем всего мира, а также в прощальной молитве. Впрочем, иначе не может и быть: всякое ограничение Его любви было бы ограничением Его святости или несовершенством. Святой – вполне должен любить всех, всё человечество; только в его любви человечество находит действительно связующее его звено, ибо даже общность нашего происхождения от Адама, а также и подобие природы при отсутствии этой объединяющей любви осталась бы только мысленным отвлечением, а не реальной силой. Итак, вот когда только мы получили право говорить о каком-то человечестве как элементе нашего нравственного сознания. Меня любит Христос и я люблю Его взаимно, вхожу в единение с Ним, а через Него со всем человечеством, которое Он любит, к которому стучится в

сердце. Непосредственно человечества, как суммы людей, я любить не могу, ибо не могу даже представить его; если Христос мог это сделать, то значит, что Он, будучи святым Человеком, был и Богом. Впрочем, к этому догмату мы ещё вернёмся, а пока посмотрим, в каком именно настроении Христа, как святого и любящего Человека, являющегося для меня по Кантовской

—438—

терминологии нравственным идеалом, опознаётся то таинственное единение со мной, в силу которого Он становится моим идеалом не в смысле внешнего примера для подражания, но в смысле идеала автономического, в смысле живительного элемента моего собственного нравственного сознания, в смысле совершенно желательном для последовательного Кантианства. На этот вопрос поможет нам ответить сам разбираемый нами философ, своей правдивостью подсекающий сам себе ноги в тех случаях, когда мысль его, вооружённая против Откровения крайностями инославия, пытается покинуть путь правильного рассуждения, лишь бы утвердиться на почве независимой морали или религиозного рационализма.

§ 3. Спаситель – Страдалец

Мы показали, что, держась Кантовских же проблем, должно признать нашим Спасителем того святого мужа, о котором нам скажет история; она говорит нам об Иисусе Христе; проверка подтверждает её показания. Теперь покажем, что Иисус Христос есть наш Спаситель не только, как Святой, но и как Страдалец. В этом по сказанному нас должны уверить Кантовские же рассуждения о свойствах нашего нравственного идеала. Не останавливаясь на рассуждениях Канта о представляющемся нам страдании практического идеала Сына Божия – мысли хотя и не бесполезной для наших выводов, но нуждающейся в новых утомительных разъяснениях, приведём его тезисы, определяющие переход человека от зла к добру. Основанные на его прекрасном учении о радикальном зле, учении бесконечно возвышающем великого философа над современными западными пигмеями-моралистами, эти тезисы возвышают его и над дряблым сентиментализмом протестантской ереси, сводящей христианскую веру к одной

только теории. Переход к добру, говорит Кант (286), не может произойти в человеке без боли. Чувство внутреннего разлада и обновления причиняет страдание тем более мучительное, что истребляемые злые наклонности воли пустили глубокие

—439—

корни в природе человека и обратились в привычку... Сталкиваясь между собой, различные чувства (ужас о прежнем грехе и радость обновления) причиняют то *высочайшее страдание, о каком только можно составить представление...* Это скорбь, несравнимая ни с какой другой скорбью. Одинаково справедливо как то положение, что принятие за правило воли доброго начала производит страдание, так и обратное, что страдание происходит от возрождения и оставления зла. *Страдание есть произведение зараз того и другого единовременного акта* (отрешение от зла и соединения с добром и с Богом). — Конечно эти мысли для православного христианина — азбучные, но для Запада, затемнившего понятие о христианском подвиге, это самое великое, до чего дошла его иффика, настолько великое, что громадное большинство последующих моралистов не только не могло усвоить эту истину, но не сумело даже освоиться с ней. Лишь в последние годы она проникает в изящную литературу Франции и то под влиянием более простого изложения её русскими беллетристами, а никак не Кантом.

Итак, последний утверждает, что переход к добру есть непременно «умирание ветхого человека, его распятие со страстями и похотями: оно, как самое болезненное из всех страданий, есть совершенное обновление сердца и принятие настроения Сына Божия в своё собственное постоянное руководительное правило (*ibidem*)». Но, достопочтенный философ, ведь для такого-то мучительнейшего переворота мне мало одной фикции! Уж позвольте же мне докончить вашу мысль вот как: «поэтому если тот Святой Страдалец, Который по словам Евангелия и Ап. Павла стонал и скорбел о моем греховном ослеплении и своим Крестом и смертью дал мне возможность радостно умирать ветхому человеку, если Он распятый и воскресший не таков, каким Его представляют

христиане, не Бог, сошедший на землю, то вообще ни о каком нравственном усовершенствии людей и речи быть не может. Рассмотрим этот нежелательный Канту вывод частнее по его же положениям.

Первое положение: в человеке две природы, две друг друга исключают симпатии – ветхий и новый человек.

—440—

Второе: для нравственного совершенства нужно мучительное убиение первого.

Третье: наше нравственное сознание есть к тому мотив, но ведь если я должен быть добрым только потому, что к сему зовёт меня (*иногда сознаваемый*) голос совести, то по той же логике я должен быть злым, когда во мне говорит ветхая природа.

Четвёртое: нравственному сознанию я должен дать предпочтение по его объективному превосходству, по его сообразности творческому плану: итак – прибавляем мы – долой автономию в смысле несовместимом с христианскими догматами.

Пятое, наше: если б в моей природе наивысшим правилом было сообразовать свою жизнь с метафизикой, то конечно теистическая философия была бы для меня достаточным пособием для совести, чтобы умертвить ветхого человека: но всякому известно, что и тот единственный философ, который не хотел пользоваться метафизически неопределённой верёвкой для освобождения из ямы, был измышлён баснописцами.

Шестое, наше: итак, чтобы переносить величайшие по Канту страдания для самоумерщвления ветхого человека, во мне самом нет достаточных данных, сколько бы я ни был просвещён философией.

Седьмое, наше: для этой цели в меня должна влиться другая жизнь, безгрешного, которая оживляла бы во мне нового человека и убивала ветхого, т. е. давала силу умерщвлять последнего. Человек этот Христос, сила соединяющая Его со мной есть любовь Его; любовь к страдальцу есть сострадание; сострадающая любовь, вливающая бессильному страдальцу победоносную силу, есть страдание вместо него, она

справедливо называется, жертвой, жертвой воздаяния. Если бы мой переход от зла к добру не был бы страданием, то и Христу не надлежало бы страдать, но в этих двух случаях и правда Божия, разделившая зло от добра страданиями, была бы нарушена, неудовлетворена, неудовлетворённой осталась бы и наша совесть.

Теперь же *«исполнена всякая правда»*: бессильный сам по себе, чтоб страдать в подвиге борьбы, я, прививаясь

—441—

ко Христу, как ветвь к лозе (Ин.15:8) или дикая маслина к плодовой (Рим.11:24), почерпаю в Его существе источник нравственных сил: Его страдания, которые Он переносил, скорбя о моих грехах, коими Его распинает ветхий грешник, являются для меня удостоверением в том, что грехи мои (моя нравственная порча), пригвождены Им на древе (1Петр.2:24). Страдания, осмысленные для меня в Его лице, освящённые в Нём, наполовину перестают быть для меня страданиями, как для мучеников Его огонь и железо переставали казаться мучительными. Сохраняя свою объективную силу, эти страдания для христианина теряют свой ужас, свою безутешную горечь. В дружбе порочного человека с беспорочным любящим другом мы видим слабое подобие такой прививки нравственных сил: живя жизнью своего сострадательного друга, порочный человек находит в себе силу побеждать неодолимые дотоле привычки в справедливом убеждении, что делает это не для себя только, но и для него; вместо одной силы в нём теперь две. В христианине тоже две силы вместо одной, и насколько Христос лучше всякого земного друга, настолько и силы Его превосходнее, чем в приведённом примере.

Итак, страдания Христовы, перенесённые Им не в качестве борьбы с Его собственным ветхим человеком, ибо в Нём его не было, а перенесённые с нашим ветхим человеком, который Им побеждён и распят (Рим.6:6), эти-то страдания сострадающей любви и являются нашим искуплением не в смысле только ободряющего примера, но в том действительном смысле, что, зная Христа, оплакавшего мою греховность по любви ко мне, я своим стремлением идти путём Его святости, делаю Его

достоянием своего существа, Им живу, Им оживляю нового человека своего и примиряюсь с своими, дотоле столь мучительными страданиями, которые меня отвращали от пути добродетели, ибо ныне я их почитаю священным мостом к лучшему соединению со Христом, как научает меня Апостол «участвовать в страданиях Его» и приобщаясь Его тела и крови «возвещать Его смерть» (1Кор.11:26). Кант, собственно, не далёк от этих мыслей и был бы ещё ближе, если бы его

—442—

не отстранил от них протестантизм. Вот его рассуждения: воплощая в себе идею спасительных страданий 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 видно – продолжает Кант по адресу своих единоверцев, – что это заблуждение, ибо по содержанию идеи мы сами обязаны постоянно делать то же самое и действительно умираем для мира и греха (287) и проч. Протестанты склонны учить, вопреки приведённым словам Ап. Павла, что Христовы страдания и смерть дают мне возможность спастись без страданий и того креста, который каждый последователь Его должен понести: мы постарались показать справедливость православного учения, требующего от нас участия в страданиях и утверждающего, что без И. Христа у нас не было бы никаких сил к их перенесению, ни даже решимости принять их, как это объяснил Ап. Павел, описав борьбу ветхого и нового человека и сам вопрошая: *«кто избавит меня от сего тела смерти»?* и отвечая: *«благодарю Бога моего Иисусом Христом, Господом нашим»* (Рим.7:29). Побороть ветхого человека дал ему силу Иисус Христос, поселившийся в нём Своей сострадающей любовью, Своими страданиями за него. Христос страдает за нас, но не без нас, а с нами; спасает нас Он, ибо без Него мы бы не могли спастись, но не без нас. Если человек утонул в море, а другой бросился к нему и, взяв под руку, выплыл с ним на берег, то конечно он его спаситель; но если утопавший сам перестал бы грести изо всех сил, то всё туловище, кроме одной руки, ушло бы у него под воду и его

самоотверженный друг вытащил бы на берег только мёртвый труп захлебнувшегося человека; но если б он не бросился помогать утопавшему, то последний, не смотря на все усилия, пошёл бы ко дну. Таково наше отношение к Искупителю в нашей борьбе со злом: благодаря протестантским искажениям Кант представлял себе евангельское и церковное учение об Искупителе так же неверно, как Л. Толстой, утверждающий, будто бы Церковь учит, что все грехи

—443—

сделал за нас Адам, а все подвиги И. Христос, так что нам остаётся лишь расписываться в получении.

§ 4. Страдающий Искупитель есть Истинный Бог

Признав учение об умерщвлении ветхого человека и оживлении нового, как единственно сообразное с природой нашего разума и с фактами, Кант тем самым будет принуждён принять все важнейшие догматы христианства. Если он хочет отрицать их, то пусть и остаётся на почве грубого евдемонизма, пусть рассуждает на тему практического благоразумия и мещанской добродетели, или с откровенностью г. Ницше и его российских почитателей признает себялюбие и порок, как желательное и должное для целей мироздания: но если он хочет настоящей добродетели, достигаемой не иначе, как страданиями, то ему не обойтись без учения об Искупителе, как собезначальном Сыне Божиим, хотя бы он вовсе не желал принимать такого учения.

Мы сказали, что к мучительным страданиям подвижничества нравственно испорченное существо человека не будет подвинуто философскими соображениями, а лишь приискренним единением с сострадающим ему живым Христом. Философия не может спасти человека, но не может и человек спастись, не философствуя над собой и над жизнью, не может он проникаться терпением в своём подвиге, если к его вере в живое общение с ним Искупителя не присоединится сознание того, в каком отношении стоит его Искупитель с враждебным для добродетели миром: иначе и само общение со Христом будет ему представляться лишь возвышенной и чувствительной мечтой, а не действительной силой. Правда, в минуты

религиозного восторга он всё-таки будет повиноваться своим стремлениям, но в часы утомления и охлаждения религиозное чувство вызывается не иначе, как через созерцание творческих судеб, разъясняющее подвижнику высший мировой смысл его страданий. Таким образом догмат, находящий себе подпору в чувстве, сам является восполнением оскудевающего временами чувства, когда страдания придавливают живость последнего, а вид враждебного и сильного мира с его наслаждениями внушает

—444—

человеку помысл уныния и бессильного отчаяния. Чем может он оживить теперь своё чувство? Только убеждённой верой, что Тот, «Кто с вами сильнее того, кто против вас» (1Ин.4:4), убеждением в Божестве И. Христа. Правда, без этой веры невозможно с точки зрения здравого смысла и само общение с Ним всех людей, но тут будут нас соблазнять или мистики или ариане, которые, отрицая Божество И. Христа, припишут Ему какую-нибудь полубожественную, мифическую природу, для которой, как и для всего фантастического, всё возможно. С непреодолимой ясностью Божество И. Христа для подвижника добродетели вытекает из необходимо предлежащего ему ежедневно выбора между Христом и миром. Кант мало оттеняет, хотя и признаёт в принципе, ту мысль, что борьба подвижника происходит не только с самим собой, но и с миром, который ему по ветхой природе столько же сроден и близок, сколько враждебен вновь избранному пути совершенствования; мир не любит сплошного порока и злобы, но ещё более ненавидит сплошную добродетель: греки, измышлявшие себе богов по наблюдению над жизнью природы, человека и общества, приписали им все те добрые и злые силы, которые в своём сложном смешении управляют видимой жизнью мира. — Мир проникнут грехом в самых основных законах органической жизни, представляющей собой себялюбивую борьбу за существование, — в теперешнем устройстве нашего похотливого тела и мстительной души, в истории человеческих обществ и даже в устройении семейств: везде себялюбие, похоть и гордость. Против всего этого оплота

зла становится подвижник, сам ещё далеко не чистый от соуслаждения злом. Святой Христос зовёт его к другой радости, и любовь Его готова излиться в сердце подвижника, но не обманывает ли его евангельский проповедник, как думали о Нём иудеи, говорившие, что «Он льстит народы?» Мир тоже прекрасен, силен и, по-видимому, бесконечен: как будет бороться с ним «малое стадо»? каков смысл его в этом царстве зла и плоти? Христос свят и велик, но ведь все великие люди были исполнены заблуждений, – Цельс и Порфирий указывают на невозможность, неестественность

–445–

Его заповедей. Правда, мой дух сорадуется им, но не обольщаюсь ли я сам, как Симон Волхв, желавший подняться на воздух, будучи плотью? Для подвижника Христос, ради Которого он отрицается мира, должен быть выше мира, чтобы Им «осудить мир», выше мира не только видимого и познаваемого, но и всякого возможного мира, всякого условного бытия: для сего он должен быть бытием безусловным: *безначальным*, ибо если Он начался, то быть может существует и откроется некая более древняя Его сила, которая займёт своевременно отнятое у ней место и изгонит всё ей враждебное, – *равным во всём Творцу* по естеству Своему, ибо иначе кто уверит меня, что святость Божия не иная, чем та, проповеданная Христом, которая сделала меня врагом и мучеником мира? Итак, Христос должен быть выше природы и мира, истинным Богом. Сие нужно, чтобы во имя Его отрицать мир, противоречить миру, а чтобы объединить это противоречие с миром в высшем духовном единении с ним, чтобы возлюбить обновлённый Им мир, нужно верить, что мир в теперешнем его греховном виде есть не истинный сотворённый Богом Его храм, но осквернённый и искажённый злой волей, что Словом он был создан и без Слова не начало быть ничто, что начало быть. В этом мысль пролога Иоаннова, тесно связанная с учением Ветхого Завета о промыслительном Слове (Пс.105:106; Прем.16:18)³⁹⁹.

Архимандрит Антоний

Голубцов А.П. О путешествиях древних христиан и наших старинных паломников в Святую Землю, Рим и Царьград⁴⁰⁰ // Богословский вестник 1894. Т. 1. № 3. С. 446–462 (2-я пагин.). (Начало.)

—446—

Благоговейное отношение к святыне христианской и к местам, освящённым и прославленным жизнью, страданиями и смертью Богочеловека и подвигами святых Его, вызвало в христианском мире глубоко-благочестивый и широко-распространённый обычай так называемого *паломничества* или *пилигримства*. Не чуждое и другим религиям, например: греко-римской, иудейской, магометанской, посещение христианами святых мест для поклонения и молитв во все времена составляло одно из самых осязательных проявлений чувства христианской набожности, одну из предпочтительнейших форм церковно-религиозной жизни христиан. Как обетный подвиг, обычай паломничества всегда сопровождался молитвами и обрядовыми подробностями богослужебно-аскетического характера. Прежде чем странник отправлялся в путь, он просил молитв церкви и принимал благословение от одного из самых уважаемых предстоятелей её, который нередко при этом указывал направление и предельный пункт предпринимаемого путе-

—447—

шествия. К сожалению, ни наша древне-богослужебная письменность, ни греческие церковные книги не сохранили, сколько нам известно, сведений о тех древних обрядах и молитвах, которыми напутствуем был отправлявшийся паломник, точно также как они не сообщили нам известий об особых одеждах последнего. Этот пробел в восточной практике возможно до некоторой степени пополнить из западных источников. В римско-католической церкви отправление пилигримов сложилось в церковное чинопоследование, точно определённое и записанное в разных обрядниках. Церемония отпуска пилигримов совершалась здесь во вторник на святой

неделе, подобно тому, как на востоке в это время некоторые из монахов принимали схиму. Предназначенные к участию в обряде должны были в этот день являться в храм в одежде пилигримов: в туниках или рубашках и верхних плащах с капюшонами или башлыками, с посохами и сумами, в калигах на ногах и с широкополыми шляпами для головы. Посох и сума составляли как бы девиз пилигримства и необходимую принадлежность его, без которой не мог обойтись ни один официальный паломник. При вручении посоха и сумы читались особые молитвы, в незначительном числе дошедшие до сего времени⁴⁰¹. В одной из них говорится: *«Молим Тебя, благоволи, чтобы, эти сумки (мешки) висели при бедре их, как некое оружие, приемлемое ими по любви к имени Твоему, и благослови посохи их, как поддержку немого тела, и знамение пути их»*. Довольно рано вошло в обычай выступать в путь босоногими (discalceate), но и в таких случаях обувь всегда была при странниках, именно калиги, от которых, может быть, ведёт своё начало и само название странников каликами. Возвращаясь из своего путешествия, пилигримы украшали свои суму и шляпу цветами, морскими раковинами и, как символ счастливо оконченного пути, приносили с собой пальмовую ветвь, *ветку Палестины*, от которой происходит и наше славянское название паломник.

Как рано начались путешествия христиан в места,

—448—

дорогие для них по своим исторически-религиозным воспоминаниям? Некоторые западные писатели, ссылаясь на блаж. Иеронима, утверждают, что начало им положил ещё ап. Павел, ходивший в Иерусалим *для поклонения* (Деян.24:11), и что последующие христиане-паломники подражали его благочестивому примеру. И нет никаких оснований сомневаться в том, что посещение христианами св. мест есть обычай апостольских времён и идёт с самых первых веков церкви Христовой. «Долго было бы исчислять ныне», скажем словами блаж. Иеронима, «сколько во всё время *от вознесения Господня* до настоящего дня благовестников (евангелистов), сколько мучеников, сколько искуснейших в церковном учении

мужей ходило в Иерусалим. Все они думали, что в них меньше будет религиозности, меньше знаний, и что они не получат, как говорится, высокой руки добродетелей (*summam manum virtutum*), если не поклонятся Христу в тех местах, где заблистало со креста первоевангелие»⁴⁰². Из длинного ряда имён благочестивых путешественников, направлявшихся в св. землю в течение трёх первых столетий, история, не считавшая своей задачей отмечать простых, безвестных паломников, сохранила нам лишь два славных имени. В Церковной Истории (VI, 11) Евсевия читаем об Александре, Каппадокийском епископе II века, «доблестно ратовавшем в гонение Септимия Севера и прославившем себя исповеданием имени Христова»: «последуя как бы божественному мановению, он (т. е. Александр) из Каппадокии отправился в Иерусалим для молитвы и посещения святых мест, и принят был братьями весьма дружелюбно, так что они не хотели отпустить его домой»⁴⁰³. В начале III века знаменитый Ориген, некоторое время живший и учительствовавший в Палестине, ходил в Иерусалим, чтобы зреть и благоговейно почитать стопы ног Спасителя, Его апостолов и пророков, как сам о том свидетельствует в толковании на Иоанна⁴⁰⁴.

—449—

С водворением мира церковного при Константине Великом и прекращением гонений, не благоприятствовавших посещению христианами св. мест, число знатных и незнатных путешественников в Иерусалим, естественно, должно было значительно возрасти. И действительно движение поклонников, направлявшихся в Палестину и св. город, сделалось в четвёртом веке явлением общераспространённым, увлекало, по словам св. Григория Нисского, целые толпы мужей и жён, а по письмам бл. Иеронима — великое множество епископов, мучеников и знаменитых людей. «Из какой страны не приходят люди к святым местам», спрашивает последний в письме к Евстохии и сам же в другом месте отвечает: «сюда (т. е. Иерусалим) стекаются со всего света.... Лучшие в этом мире христиане собираются здесь вместе.... Каждый из лучших людей Галлии спешит сюда. Удалённый от нашего мира

британец, едва только начинает преуспевать в религии, оставив запад, стремится к месту, столько известному по молве и по библейским воспоминаниям. А что сказать об Армянах, Персах, народах Индии и Ефиопии, о стране близ Египта, кипящей монахами, о Понте, Каппадокии, Сирии Келенской (Calen) и Месопотамии, и о всех вообще народах Востока? Они по слову Спасителя: *идеже бо аще будет труп, тамо соберутся орли* (Мф.24:28), стекаются к этим местам и представляют нам зрелище всевозможных добродетелей»⁴⁰⁵. Св. Иоанн Златоуст в XXVI беседе на второе послание к Коринфянам писал: «Скажи мне, где гроб Александров (Македонск.)? Укажи и скажи, в который день он умер? А гробы рабов Христовых славны и находятся в царственном городе; дни кончины их известны, ибо составляют торжество для целой вселенной. Александрова гроба не знают и свои, а гроб Христов знают и варвары. И гробы рабов Распятого блистательнее царских дворцов не только по величине и красоте строений, – ибо и в сём они превосходнее, – но, что гораздо важнее, *по ревности стекающихся к ним*. Ибо и тот, кто носит багряницу, приходит лобызать гробы сии и, отложивши гордость, стоит пред ними

–450–

и молит святых, чтобы предстательствовали за него пред Богом. В предстательстве уже умершего, и скинотворца и рыбака, имеет нужду облечённый в диадиму»⁴⁰⁶. Особенно велико, по словам историка Созомена (II, 26), было стечение поклонников в Иерусалим в день ежегодно совершавшейся в нём памяти освящения храма, построенного при Константине Вел. на Голгофе. «По случаю этого торжества, туда для посещения св. мест стекаются многие почти со всей подсолнечной». Между многочисленными путешественниками в Иерусалим и окрестности его, освящённые событиями ветхозаветной и новозаветной истории, было немало мужей славных в том или ином отношении. Из числа таких можем указать: Василия Вел., Григория Нисского, Трифиллия епископа Левкусии Кипрские, Порфирия еп. Газского, бл. Иеронима, св. Илария, Руфина Аквилейского. «Встреча с добрыми и приятными людьми», писал св. Григорий Нисский Евстафии,

Амвросии и Василиссе, «и памятники великого человеколюбия к нам Господа, которые показывали мне на месте, были для меня предметом величайшей радости и веселия; потому что в том и другом открылся для меня праздник Божий: и в том, что я видел спасительные следы пребывания здесь оживотворившего нас Бога, и в том, что встретил души, в которых духовно созерцаются таковые же знамения благодати Господней, так что веруешь, что по истине в сердце того, кто имеет Бога, находится Вифлеем, Голгофа, гора Елеонская, Воскресение... Итак, поскольку я видел и чувственным взором святые места, видел притом и в вас явные знамения таких мест, то исполнился такой радости, которую никакое слово передать не может»⁴⁰⁷. Не менее глубокое, отрадное и назидательное впечатление произвели Иерусалим и бесчисленные поклонники его на бл. Иеронима, долго жившего потом и скончавшегося в Вифлееме (420 г.). «Как ни различны голоса (пилигримов разных стран), но религия одна. Сколько разностей народных, столько же почти и поющих хоров. Но между ними, что составляет

–451–

исключительно или по преимуществу христианскую добродетель, нет никакого спора из-за своекорыстия ли, или из побуждений гордости; общее соревнование из-за смирения. Пусть будет самый последний, его почитают, как первого. Нет никаких отличий, ничего поразительного в одежде. Как бы ни заблагорассудилось ходить, – нет ни порицания, ни похвалы. И посты не возвышают никого: не превозносится неядение, не осуждается и умеренное насыщение. Каждый своему Господу стоит или падает. Никто не судит другого, дабы не быть осужденным от Господа. А грызть друг друга зубами, что так обыкновенно во многих странах, здесь этого вовсе не водится. Нет роскоши, нет и развлечений. Но столько молитвенных мест в городе, что обойти их не достанет и целого дня»⁴⁰⁸.

В V-м веке путешествовал во св. землю подвижник Пётр из Галатии. Он ходил в Палестину, по словам блаж. Феодорита затем, чтобы «обозреть места, где совершились спасительные страдания, и там поклониться Спасителю Богу и насытить очи свои созерцанием вожделенных предметов. Ибо страстно

привязанные к кому-нибудь обыкновенно чувствуют радость не только тогда, когда видятся с ним, но получают удовольствие и в том случае, если видят его дом, одежду и обувь. Сей блаженный муж, будучи объят любовью ко Христу, приложил к себе слова из Песни Песней: *уязвлён любовью аз есмь* (Песн.5:8), и как бы желая увидеть хотя тень Жениха, обратился к местам, которые источали для всех людей токи спасения»⁴⁰⁹.

Ещё более горячее сочувствие путешествия ко святым местам, особенно в Иерусалим, нашли в женщинах, во все времена отличавшихся живостью своего религиозного чувства и простосердечной любознательностью. Имя равноапостольной царицы Елены, матери царя Константина, занимает первое место в ряду набожных поклонниц святой земли. Мы не хотим этим сказать, что она представляла собой первый пример благочестивой паломницы, но что

—452—

её пребывание в Палестине было ознаменовано особенно важными для всех христиан открытиями в области святынь христианских и сопровождалось построением более или менее великолепных храмов над пещерой гроба Господня, в Вифлееме на месте Рождества Христова, на горе Елеонской и у дуба Мамврийского. История обретения царицей Еленой животворящего креста Господня хорошо известна теперь едва ли не каждому христианину. Вполне понятно в виду сказанного, почему пилигримство св. матери царя Константина и дела её религиозного усердия в Палестине заслужили особенное внимание и сочувствие первого христианского историка и описаны им довольно подробно. Св. земля, видевшая величайшее смирение и самоуничтожение Спасителя, произвела на царицу Елену столь глубокое впечатление, что она, по словам историков Евсевия⁴¹⁰ и Руфина⁴¹¹, снявши с себя украшения, приличные её сану, в самой скромной одежде, чтобы не быть узнанной, вмешивалась в народную толпу для раздачи щедрой милостыни, приглашала к себе девственников, живших в Иерусалиме, и в качестве простой рабы сама служила им за столом. Понятно, что пример столь знатной и благочестивой странницы должен был сильно подействовать на

современников и потомков, возбудить их к подражанию и ещё более возвысить в их глазах важность путешествий ко святым местам. И св. Елена не осталась без последовательниц. В том же четвёртом веке путешествовала по св. земле другая не менее благочестивая жена, богатая и знатная вдова-римлянка, по имени Павла. Бл. Иероним подробно рассказывающий нам о странствованиях её, сам при всей своей любознательности и глубоко-религиозной настроенности души не был особенно склонен к подобного рода путешествиям, предпочитал им спокойную и уединённую жизнь отшельника, но в отношении к Павле – своей ученице и её предприятию несколько смягчил свой взгляд и представил её странствования, как высоко-добродетельный подвиг, заслуживающий полного уважения. – Забывши дом,

–453–

своих детей, родство, имения, все, что принадлежит миру, пишет бл. Иероним о св. Павле, она решила оставить отечество; одинокая и никем не сопровождаемая захотела посетить Палестину. Прибывши в Иерусалим, она обошла здесь все св. места с таким жаром и любовью, «что не в силах была бы оторваться от первых, если бы не поспешала к остальным». Повергшись пред животворящим крестом Христовым, молилась так, как бы видела Господа висющим на нём. Вступив в пещеру воскресения, она лобызала камень, отваленный ангелом от дверей гроба; подобно жаждущему давно-желанных вод она припадала верующими устами к тому месту, где лежало тело Иисусово. Ей показывали столб, обрызганный кровью Господа, к которому Он был привязан во время бичевания, и горницу Сионскую, где сошёл Дух Святый на сто двадцать первых верующих. В Вифлееме она посещала гробницу Рахили, вертеп Спасителя. «И после того, как увидела священный приют Девы и стойло, в котором *позна вол стяжавшаго и осел ясли Господина своего (Ис.1:3)*..., она клялась в слух мой», замечает бл. Иероним о св. Павле, «что видела очами веры младенца повитого пеленами, Господа плачущего в яслях, поклоняющихся волхвов, звезду, блистающую с высоты, мать-Деву, усердного воспитателя, пастырей, пришедших ночью видеть исполнение

слова, сказанного им (Лук.2:17) ..., видела младенцев избитых, свирепствующего Ирода, Иосифа и Марию, бежащих в Египет! Она ходила в долину, в которой Иаков пас стада свои, а бодрствующие пастыри удостоились слышать: *«слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение»*; видела место рождения Исаака, следы дуба Авраамова, гроб Лазаря, дом Марии и Марфы, могилы двенадцати патриархов в Самарии, где, по преданию, с пророками Елисеем и Авдием погребён Иоанн Креститель, смоковницу Закхея; поклонялась гробу Иисуса Навина на горе Ефраим, обзревала Назарет, Кану, Капернаум, озеро Тивериадское, всходила на гору Фавор. Так, движимая чувством веры, не мудрствующей лукаво, прошла св. Павла всю Палестину с непрерывным воспоминанием о священных событиях, там или здесь совер-

—454—

шавшихся в ней. Посетивши затем Египет и поклонившись здесь великим Макарию, Арсению, Серапиону и другим инокам, она возвратилась в св. землю и поселилась в Вифлееме, где три года прожила в тесной келии, пока не основала монастырей и гостиниц для тех странниц, которые пожелали бы идти по тому скорбному пути, по которому прошла сама она, сопровождаемая многими благочестивыми девами и своей дочерью Евстохией⁴¹². А таких паломниц и потом было не мало в святой земле. В письмах того же блаж. Иеронима мы находим имена Знатных по происхождению и известных святостью жизни Мелании и Фабиолы, приходивших на поклонение в Иерусалим и некоторое время живших по близости его⁴¹³

Насколько сильно развит и широко распространён был к началу пятого века обычай путешествий к св. местам, сколько ревнителей благочестия устремлялось тогда в св. град на поклонение тамошней святыне, видно из того, что паломничество стало теперь вопросом времени и побудило представителей богословской мысли того времени высказать свой взгляд на посещение христианами св. мест и на те лишения, опасности и невыгодные стороны, с которыми оно неизбежно было сопряжено. В образец суждений по данному вопросу тогдашних церковных деятелей мы представим

главным образом отзывы св. Григория Нисского и блаж. Иеронима. Из них первый изложил своё мнение о важности и значении паломничества преимущественно в небольшом письме или трактате: *О тех, которые предпринимают путешествия в Иерусалим*, а второй, долго живя в Вифлееме, прекрасно был знаком с пилигримством и не раз касался его в своих творениях. В словах Григория Нисского и бл. Иеронима, которые мы приведём сейчас ниже, разумеется, можно усматривать некоторое нерасположение их к паломничеству, горькие сожаления об усилении обычая приурочивать своё религиозное чувство к отдалённым святыням; но жестоко ошибся бы тот из читателей, который вздумал бы

—455—

на основании этих слов утверждать, что названные вами св. отцы, как и другие замечательнейшие учителя церкви, были вообще против путешествий ко св. местам, видели в них явление нежелательное. Церковные писатели, сами странствовавшие по св. земле и обретавшие в том, как мы видели, для себя радость и мир, действительно не похваляли этого, обычая в одном случае и относились к нему с полным сочувствием и уважением в других.

«Для посвятивших себя однажды высшему роду жизни я признаю весьма полезным», писал св. Григорий Нисский, «чтоб они постоянно обращались к словам Евангелия и по нему жили и направляли себя к Богу. Итак поскольку есть люди из избравших иноческую и отшельническую жизнь, которые считают делом благочестия посетить места Иерусалимские, в которых видны памятники пребывания во плоти Господа, то хорошо бы им сообразовать свои действия с заповедями Господними. Если же нет этого в заповедях Владыки, то не знаю, где бы заповедано было желать делать что-либо, ставя себя самого законом в выборе доброго. Там, где Господь призывает благословенных к наследию царства небесного, путешествия в Иерусалим Он не поставил в числе добрых дел. Там, где Он возвещает блаженства, не внёс в число их усердия к нему. Имеющий же ум пусть размыслит, зачем стараться делать то, что не делает ни блаженным, ни к царствию

небесному близким?» По тщательном размышлении св. отец находит, что путешествия ко св. местам вместо пользы могут принести даже вред душевный избравшим совершенную жизнь. «Благочестивый образ жизни обязателен для всех и для мужей и для жён; отличие же жизни любомудрой целомудренность, а она сохраняется при несмешанном и отдельном образе жизни, чтобы природа не оскорблялась смещением и тесным сближением ни женщин с мужчинами, ни мужчин с женщинами, коль скоро они стремятся к соблюдению целомудрия. Но во время путешествия необходимость всегда приводит к нарушению осторожности и к безразличию в соблюдении правил; ибо женщине неудобно было бы совершить такой отдалённый путь, если б она не имела охранителя; по физической слабости она и под-

—456—

намается кем-либо на вьючное животное, и спускается с него, и в трудных случаях поддерживается. А для того, чтобы поднимать, нужно иметь или знакомого или наёмника; в обоих случаях неизбежно здесь нареkanie. Ибо вверяет ли себя чужому или своему, — всё не сохраняет закона целомудрия. А поскольку в восточных странах, в постоянных дворах, в гостиницах и городах много распущенности и повода ко греху, то как может быть, чтобы у ходящего в дыму не стало резать глаза? Как можно пройти бесстрастно места, где действуют страсти? Да и что большего получит тот, кто побывает в этих местах, как будто Господь доселе телесно обитает в них, а от нас удалился, или как будто Дух Святой обилует между Иерусалимлянами, а к нам не может прейти...? Если бы большая была благодать в местах Иерусалимских, то грех не водворился бы в живущих там»...

Против этих спокойных нравственно-практических доводов св. отца многие из современников говорили: «Зачем же ты себе самому не предписал этого закона? Ибо если нет никакой пользы живущему по Богу быть там, для чего ты напрасно предпринимал такой путь?» В ответе на этот упрёк в непоследовательности и высказались со всей силой крепость и высота воззрений св. Григория Нисского и его беспристрастие в

рассуждении дела, им самим изведенного. «Мне по той необходимости, в какой поставлен я жить от Правителя нашей жизни, случилось быть в тех местах ради святого собора, созванного для устройства церкви Аравийской. А так как Аравия сопредельна стране Иерусалимской, то я обещался предстоятелям святых Иерусалимских церквей прибыть к ним на совещание, так как дела были в замешательстве и нужен был у них посредник... Итак, нами никто да не соблазняется, только более должен быть убедителен совет наш, потому что мы советуем о том, что видели своими очами. Что явившийся Христос есть истинный Бог, это мы исповедовали и прежде, чем были на месте, и после сего вера не уменьшилась и не увеличилась. О вочеловечении через Деву мы знали и прежде, чем были в Вифлееме; и воскресению из мёртвых мы

—457—

веровали прежде, нежели видели гроб; что истинно было вознесение, исповедали прежде, нежели увидели гору Масличную. Ту только пользу принесло нам путешествие, что по сравнению мы узнали, что у нас более святого, чем в других странах. Посему боящиеся Господа хвалите Его в тех местах, в которых находитесь; ибо перемена места не приближает к нам Бога. Но где бы ты ни был, Господь придёт к тебе, если обитель души твоей окажется такой, чтобы Господь мог вселиться в тебе и ходить (Лев.26:12)»⁴¹⁴... Строгие суждения св. Григория Нисского о путешествиях ко св. местам вызывались обстоятельствами, среди которых он писал, хотя не были исключительными и находили себе как бы отклик в мнениях других знаменитых отцов церкви. Так блаж. Иероним, со слов которого мы кратко передали путешествие св. Павлы, был далёк от мысли делать из предприятия этой набожной и богатой женщины пример, обязательный для всеобщего подражания. «Достойно похвалы не то, что был в Иерусалиме, а то, что хорошо жил в Иерусалиме», писал блаж. Иероним монаху Павлину, просившему у него совета касательно путешествия во св. землю. «Все верующие получают возмездие не по различию мест, а по мере веры, и истинные поклонники поклоняются Отцу не в Иерусалиме и не на горе Гаризин... Места крестной смерти

и воскресения доставляют пользу тем только, кои несут крест свой и ежедневно воскресают со Христом, тем, кои представляют себя достойными такого жилища... Небесная храмина равно видна и из Иерусалима и из Британии, ибо Царствие Божие внутри вас есть. Антоний и весь сонм монахов Египта, Месопотамии, Понта, Каппадокии и Армении не видали Иерусалима: и без этого города им отверзлись райские врата. Блаж. Иларион был из Палестины и жил в Палестине, но только один день был в Иерусалиме, чтобы и не показать пренебрежения к святым местам, по их близости, но вместе с тем чтобы и не показать, что он ограничивает Господа только этим местом... Если бы места воскресения и крестной смерти находились не в знамени-

—458—

тейшем городе, где есть дворец, казармы, публичные женщины, комедианты, шуты и всё, что обыкновенно бывает в других городах, или если бы этот город посещали только толпы монахов, то действительно можно бы желать, чтобы такой град был жилищем всех монахов. А теперь было бы очень глупо оставлять родину, покидать города, считаться монахом и среди большего многочисленности жить совершенно также, как бы жил на родине... Город наполнен людьми всякого рода, и бывает такое стеснение обоюбого пола, что чего в другом месте избегал, здесь всё вынужден терпеть»⁴¹⁵.

Легко видеть, что св. Григорий Нисский и блаж. Иероним, строго высказываясь по вопросу о путешествиях ко св. местам, имели в виду *посвятивших себя высшему роду жизни, избравших строго иноческую и отшельническую жизнь*, а равно и всех тех людей, которые преувеличивали значение данного подвига, смотрели на паломничество, как на особенную гарантию спасения. Первым св. отцы и учителя церкви внушают мысль, что не для всех путешествия ко святым местам одинаково полезны, что иной вместо пользы может вынести из них вред для своей души; вторых научают ценить свой подвиг не потому, далеко или близко они путешествуют, но по тому, с каким душевным расположением совершают свой подвиг. Всем вообще христианам св. отцы в вышеприведённых словах дают

прекрасный урок – быть благоразумными и крайне осторожными в своих порывах к путешествиям; не думать, что земля, святая по имени, есть святая и по качеству живущих в ней; помнить, что в Палестине много соблазнов ко греху, и что человек, побывав в Иерусалиме, не становится от этого святее или более верующим, чем остальные люди; не превозноситься и не ставить себе в особенную заслугу, если кому-либо из них приведётся побывать в св. земле; ни на одну минуту не забывать, что истинное служение Богу в духе, и что путешествующие во св. землю только в том случае получают пользу, когда, увидев места смерти и воскресения Христова, погребут себя для

—459—

греха и воскреснут для новой, совершенной жизни, но главное не воображать, будто в будущей жизни, при раздаянии наград, прежде всего, примется во внимание данный подвиг, а не дела вообще. Суждения названных церковных авторитетов направлены были, таким образом к ограничению чрезмерно усилившегося в их время паломничества, к предотвращению нежелательных последствий его, к устранению своего рода злоупотреблений, начавших прокрадываться в данное явление церковно-религиозной жизни христиан. Сам по себе обычай посещать св. места признавался св. Григорием Нисским, блаж. Иеронимом и другими отцами церкви делом благочестивым, имеющим весьма важное значение для нравственного преспеяния человека, а потому заслуживающим одобрения и поощрения. Св. Григорий Нисский и бл. Иероним почитали себя, как мы видели, весьма счастливыми, что им пришлось посетить св. землю и видеть спасительные следы пребывания в ней Господа, созерцать памятники Его человеколюбия. Вынеся из своих странствований по святой земле в высшей степени отрадное и успокоительное чувство, они далеки были от мысли возбранять христианам поклонение святыням Иерусалимским, заграждать им путь к источнику несказанной радости, неземного мира и духовного веселия. «Если поклоняемся гробам мучеников», писал блаж. Иероним Марцелле, «и даже, поставляя, если можно, останки их на виду, прикладываемся к

ним устами, то почему же оставлять без внимания гроб, в котором был похоронен Господь?.. Если после страданий Господних, это место (земля обетованная, напоённая кровью Христовой), как мелет нечестивый язык, стало позорным, то, что же значило, что Павел спешил в Иерусалим, чтобы там провести Пятидесятницу?.. К чему говорить далее о других святых и славных мужах, которые уже после прославления Господня приносили свои обеты и пожертвования к братьям, находившимся в Иерусалиме?⁴¹⁶» Св. Павлин Ноланский († 431) в своих письмах говорил: «желание благочестивое видеть те места, по которым шествовал, на которых страдал и вознёсся Христос;

—460—

также дело благословенное иметь у себя что-либо из тех мест, хотя бы ничтожный прах или что-либо от древа креста Христова, хотя бы то было величиной со стебелёк⁴¹⁷». Св. Иоанн Златоуст⁴¹⁸, бл. Феодорит, Евсевий Кесарийский точно также не раз высказывались о путешествиях ко св. местам, как деле религиозного усердия, имеющем весьма важное значение для христиан. В сочувственном отношении отцов и учителей церкви к странничеству по св. местам и нужно, нам кажется, искать настоящую причину, почему строгие голоса, по временам раздававшиеся, по-видимому, против путешествий, не произвели перемены в господствовавших воззрениях на последние и не ослабили в христианах стремления к посещению св. мест. Ряд следующих за V веком столетий представляет нам всё большее усиление и вместе с тем извращение обычая путешествий. Святой город со своими окрестностями и в средние века продолжает оставаться предметом самых пламенных стремлений христианских паломников. Длинной вереницей тянутся на поклонение восточным святыням миряне, священники, монахи, епископы, вельможи, князья и даже короли. Одни из них совершают свой путь среди богатства и роскоши, употребляя иногда праздное время на худые дела; другие идут ко гробу Господню, питаясь Христовым именем, проводя дорожное время в посте, молитве

и пении священных гимнов⁴¹⁹, предпочищая душу к созерцанию святых мест.

Что же влекло в св. землю с такой необычайной силой христиан? что притягивало сюда бесчисленное множество поклонников, оставлявших иногда восторженные описания своих путешествий по святой земле в различных мемуарах и хрониках? Что заставляло паломников всех времён возлагать на себя тяжёлое бремя – переплывать моря, проходить многие страны, претерпевать всевозможные неудобства, лишения и опасности пути? Исторически-религиозные воспоминания, желание воскресить в душе во всей силе те великие события, какие совершились в св. земле

—461—

во времена ветхо- и новозаветные; оживить, усугубить и укрепить в себе религиозное чувство, которое среди вседневной обстановки обыкновенно притупляется, ослабевает и даже совсем исчезает, – вот что побуждало прежде всего христиан брать на себя нелёгкий подвиг путешествий, а потом великое множество вещественных памятников жизни и деятельности Христовой, сохранявшихся в Палестине и наполнявших души паломников веселием и успокоением по тому естественному закону, на который указывает блаж. Феодорит, что «кто привязан к кому-либо, тот чувствует радость не только, когда видится с ним, но и в том случае, если видит его дом, одежду и обувь». О святом городе и его достопримечательностях весьма рано начали слагаться и быстро повсюду распространяться разного рода сказания, сильно действовавшие на воображение народных масс и целыми десятками, сотнями и даже тысячами увлекавшие набожных людей на восток. Достаточно здесь лишь назвать давно явившуюся и всем известную теперь повесть «*О свете святем, како сходит с небесе к гробу Господню*⁴²⁰» в ночь на св. Пасху и возжигает лампы, висящие над ним. Многие из средневековых пилигримов – любителей чудесного спешили в Иерусалим на этот день именно затем, чтобы собственными глазами видеть столь необычное явление.

Религиозный энтузиазм христианского мира и прилив поклонников во св. землю особенно усилились после того, как

Иерусалим подпал власти магометан. Столкновение путешественников с иноверными и другие трудности путешествий, явившиеся теперь, делали сам подвиг как бы ценнее и выше в глазах христиан. Сходившие на поклонение Иерусалимской святыне теперь смотрели на себя, как на мучеников и героев. Время крестовых походов – этой кровавой драмы средних веков и своего рода путешествий во св. землю – было блестящей с *внешней* стороны эпохой в истории христианского паломничества. То была пора какого-то страстного, эпидемического влечения к св. земле, когда быть в Иерусалиме и вынести оттуда часть какой-либо святыни, пальмовую ветвь или

–462–

даже горсть земли считалось величайшим счастьем, а умереть в нём или его окрестностях признавалось одной из гарантий спасения. Недаром про одного средневекового пилигрима, по имени Летбальда, родом из Бургундии, сложился рассказ, что он, поднявшись на гору Елеонскую, упал на эту св. землю с распростёртыми крестообразно руками и, обливаясь слезами, испускал радостные клики. Поднявшись затем с земли и воздев руки к небу, он вспрыгнул, сколько можно было выше, и бросился вниз. Он просил при этом Спасителя послать ему смерть невдалеке от места Своего вознесения, чтобы тем легче было ему достигнуть обителей райских. И его желание исполнилось: он скоро умер, почти не обнаруживши признаков болезни. Необыкновенно-сильное впечатление, производимое св. землёй на паломников, и ложно направленное религиозное чувство Летбальда делают до некоторой степени возможным это обстоятельство, по поводу которого средневековый анналист, передавший со слов очевидцев всю историю с бургундским пилигримом, замечает, что последний, без сомнения, сподобился блаженной участи. Никто, разумеется, не знает о подлинной судьбе, постигшей Летбальда за гробом; но поступок его на горе Елеонской красноречивее всяких слов говорит, что первоначальное побуждение к путешествиям во св. землю, именно желание видеть и лобызать места, послужившие, по прекрасному выражению бл. Иеронима,

родиной всей христианской религии⁴²¹, в средние века, особенно на западе, совсем утратило свой высоко-религиозный характер и тем унизило само паломничество.

(Окончание следует)

Александр Голубцов

**Корсунский И.Н. Из церковной жизни православной)
востока: I. Евхаристический конгресс римских
католиков в Иерусалиме // Богословский вестник
1894. Т. 1. № 3. С. 463–482 (2-я пагин.).**

—463—

В прошедшем 1893 году мы уже обращали внимание читателей «Богословского Вестника» на некоторые стороны жизни православного востока в виду доклада митрополита Афинского Германа депутатам 13-го периода Парламента греческого королевства⁴²². Но тогда мы коснулись только одной части многомиллионного населения православного востока (и только одной части пространства, занимаемого этим населением), именно свободной Греции. А между тем на обширных пространствах Турецкой империи обитает ещё громадное число православных христиан, доселе не пользующихся политической свободой. На этих пространствах раскинулись целых четыре патриархата православной восточной церкви: Константинопольский, Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский. Из них Иерусалимский, хотя по теперешнему значению числится и на последнем месте, однако есть древнейший из всех по времени основания в нём церкви. Иерусалим есть священный центр, из которого впервые воссиял миру свет истины Христовой. На этом-то центре, ближе всего, мы теперь и остановим своё внимание, начав речь о нём сообщением о бывшем там в мае прошедшего 1893 г. евхаристическом конгрессе римских католиков.

Состоявшийся в истекшем году в Иерусалиме так называемый евхаристический конгресс римских католиков, и по намерению учредителей его и отчасти в действительности, долженствовал быть и был событием,

—464—

значение которого было весьма велико во многих и различиях отношениях⁴²³.

Уже давно папство питает вожденную для него мысль — подчинить своему господству православную восточную церковь,

не довольствуясь двумя сотнями миллионов душ римских католиков, безусловно вверившихся его водительству. Эту мысль папство начало питать с самого времени окончательного разделения церквей на восточную и западную и со времени развития и утверждения идеи всемирного господства папского престола, в средние века. Но тогда папство, гордое абсолютизмом своего господства на западе и в самоуспоении завоёванной им светской властью, смотрело на ослабленный и постоянно раздираемый политическими смутами православный восток с пренебрежением и религиозной нетерпимостью, как смотрело не только на схизматиков вообще, но и на язычников, а не взидало на православных восточных христиан как на братьев по вере, нуждающихся, с точки зрения папства, в приведении под кров римского патриаршего престола. Со времени же отпадения значительной части собственных чад римско-католической церкви в протестантство и его секты, папство, если позволено будет так выразиться, посбавило своей спеси и стало относиться к православной восточной церкви несколько внимательнее. Папство начало стремиться к привлечению чад православной восточной церкви в своё лоно способами более тихими и мирными, нежели грозными и воинственными, более путём разного рода соглашений, убеждений и компромиссов, нежели силой прещений, угроз и оружия. Вместо крестовых походов, со всеми их воинскими жестокостями, начали быть созываемы соборы; вместо насильственных мер стала быть употребляема в дело дипломатическая тонкость. Так называемая уния (unio – единение) избрана и признана как наилучшее средство к постепенному совращению православных в римский

—465—

католицизм. Мы, русские, по историческому опыту своих западных областей, знаем силу и действенность этого средства: — знаем, как, обещая православным оставить неприкосновенным всё, дорогое для них в религиозно-бытовом отношении из наследия предков, под условием лишь признания главенства папы, римский католицизм, мало по малу, искореняя всё православное и вводя, вместо искореняемого, своё,

латинское, в конце концов делал униатов истыми римскими католиками. Так же точно Рим поступал и с другими, по его выражению, схизматиками из славянских (галичане в Австрии, болгары в новейшее время и др.) и иных, даже не исключая и греческих, племён, хотя греческие народности всегда, с самого времени разделения церквей, питали какое-то инстинктивное отвращение к латинству. В нынешнем столетии судьбы папства изменились ещё более по сравнению с временами отпадения от него протестантов. Светская власть папы уже французскою революцией и оружием Наполеона I была потрясена, а в последнее время, с возвышением Итальянского королевства, и вовсе упразднена фактически. Но это не значит, чтобы и само папство в принципе признало это упразднение правильным и чтобы оно вообще отказалось от воспитанных и утвердившихся веками своих вожделений и притязаний. Напротив, провозглашённый на Ватиканском соборе 1870 года догмат непогрешимости папы ясно доказал живучесть коренной идеи папства и прогрессивное развитие и укрепление этой идеи в римском католицизме. Отныне слово папы, и прежде имевшее непререкаемый авторитет для верных последователей римского католицизма, облекается таким достоинством правды, какое приличествует только слову Божественному. При всём том это же самое торжество идеи папства послужило началом нового отпадения многих чад в среде церкви римско-католической. Значительное число их, под именем старо-католиков, не признало догмата, непогрешимости и отшатнувшись от признавшей его римско-католической иерархии, тем самым, по римско-католическим понятиям, выступило и из ограды римско-католической церкви. Это уже само по себе было неприятным для папства явлением, особенно в виду того, что теперь уже не имели

—466—

такого громового значения буллы папы, какое они имели в средние века. Ещё более неприятным для папства это явление было потому, что старокатолики на первых же порах обнаружили стремление к сближению с православным востоком. Боннская конференция и последующие конгрессы

старокатоликов показали папству, что это стремление имеет под собой и практическую почву. Тогда папство, и особенно в лице нынешнего папы Льва XIII, опять оживило свою энергию по употреблению в дело давно испытанного средства, – унии, видоизменив лишь, сообразно с обстоятельствами времени, его форму. Вместо прежних соборов (Ферраро-Флорентийский, Брестский) теперь вступает в дело модная форма конгресса, с его докладами, речами, рассуждениями, учёно-литературным отделом и т. д.

Ещё на Ватиканском соборе 1870 года замечено было неудовольствие униатов на то, что ультрамонтанская партия римского католицизма относится к ним не только с пренебрежением, но и с явным притязанием на лишение их религиозной автономии, на уничтожение их обрядовых привилегий, – и преемник Пия IX нынешний папа Лев XIII решил изменить тактику. С первых же лет своего управления папским престолом он стал обнаруживать величайшую предупредительность, внимательность и любезность ко всем униатам, как и вообще к восточным христианам, делать им необычайные для прежних времён уступки. Так ещё в 1880 году он возвёл в звание кардинала армянского патриарха Гассуна, чего не бывало в течение 400 лет дотоле, и в том же году издал знаменитую энциклику (*Grande munus*), которая вечному городу Риму и всему миру (*urbi et orbi*) возвещала о том, что праздник святых Мефодия и Кирилла, первоучителей славянских, должен отныне праздноваться в целой (римско-католической) церкви ежегодно 5-го июля. Через это чествование имелось в виду привлечь на сторону Рима симпатии славян не только из униатов, но и из остающихся ещё вне ограды церкви римско-католической. И другими способами и средствами, без особенно строгого, с нравственной точки зрения, разбора их, по иезуитскому обычаю, пользовался Рим для такого привлечения, – и мы по злосчастной Болгарии знаем, на сколько успешна была

–467–

деятельность его в этом направлении. Между прочим и в тоже время папа допустил весьма важную уступку в области

традиционной политики латинства, – различие литургических языков, дозволив употреблять славянский язык в богослужении. Этим и освящено было начало так называемых евхаристических конгрессов, имевших своею целью осуществление унионистских стремлений папства. Таких конгрессов за последние 12–15 лет было несколько, и происходили они во Франции, Швейцарии и Бельгии. Но для папы и его стремлений, вождедений мало было ограничиваться в этом отношении пределами запада. На западе же эти конгрессы мало были и заметны, как слишком заурядное в последнюю пору явление. Планы папы были шире. Его желанием было увлечь и восток в область этих стремлений, привлечь к подножию своего престола и разноплеменных схизматиков, т. е. православных христиан востока. С того времени, как потерял он светскую власть в Риме, его взоры как бы невольно обратились от западного вечного города – Рима к восточному вечному же городу – Иерусалиму. Руководясь такими мыслями и вождедениями, папа Лев XIII с радостью принял внушённое монахами Августинского ордена предложение епископа Люттихского (по франц. Liège) Дутрелу – собрать евхаристический конгресс в Иерусалиме. Предложение было сделано в апреле 1892 года, а от 3 мая того же года последовало Breve папы Льва XIII, коим он, одоблив это предложение, между прочим писал в нём: «мы убеждены, что все те, которые по этому случаю отправятся в святую землю, прежде всего будут просить Бога, чтобы народы этих стран, хотя отделённые от нас, однако носящие имя христиан, опять соединились с нами в полноте одной веры». Таким образом уже на первых порах стало очевидно, что предположенный в Иерусалиме евхаристический конгресс, с одной стороны, долженствовал быть своего рода крестовым походом, а с другой, – прямо преследовал унионистские стремления. И он действительно оказался таковым и преследовал эти стремления, с их затаёнными целями, как увидим из дальнейшего.

По издании папского Breve 3 мая 1892 года приступ-
—468—

лено было к выработке программы конгресса, и президентом комитета, с этой целью учреждённого, назначен был упомянутый епископ Люттихский В. И. Дутрелу. Программа выработана была в обширных размерах, с богословским и политическим характером. По сообщениям иностранных газет, предметы, подлежащие, согласно этой программе, обсуждению на евхаристическом конгрессе в Иерусалиме, были следующие:

1. *Евхаристическая литургия на востоке.* Греческая литургия св. апостола Иакова, александрийская литургия св. евангелиста Марка; литургии константинопольские св. Василия Великого и св. Иоанна Златоустого; арабская литургия мелхитов; арабские же литургии маронитов и соединённых и несоединённых с Римом яковитов; несторианская литургия и коптская литургия св. Кирилла Александрийского; абиссинская литургия 12-ти апостолов; армянская литургия; наконец, литургии: славянская, румынская и грузинская. Тексты литургий и литургические обряды. Введение древних восточных молитвенных формул в молитвенники вместо новых формул, часто имеющих мало достоинства. Сравнение различных восточных литургий с литургиями западными. Одинаковость главного священнодействия литургии во всех их по существу⁴²⁴.

2. *Евхаристическое богословие,* а) Богословие *догматическое*, по восточным источникам. Свидетельства восточных отцов Церкви о действительном присутствии Иисуса Христа в Евхаристии и о пресуществлении даров. Иоанн Златоуст, как главнейший истолкователь учения Церкви об Евхаристии. Иисус Христос, как первосвященник, жертва, искупитель, по различным литургиям. История евхаристического богословия на востоке, б) Богословие *дисциплинарное* или требования Церкви относительно лиц, присутствующих при совершении таинства Евхаристии и причащающихся сему таинству, равно как и относительно вещества для таинства. Совершение таинства только в обществе верных. Евхаристические символы, вечера любви

—469—

(агапы) и благословения (евлогии), — опресноки, причащение под обоими видами (тела и крови Христовых).

3. Евхаристическая археология. Константиновы и византийские базилики, преимущественно в Иерусалиме. Содержание церквей. Иконостасы и иконография. Священные сосуды и одежды. Обряды литургии, употребляемые при ней книги и песнопения на востоке.

4. Евхаристический культ у восточных христиан, греков, славян и западных христиан. Оглашенные в древние времена христианства и приготовление к принятию таинств вообще. Открыто употребляемые в обществе христиан знаки благоговения. Святое причащение и его действия. Характер истинной жертвы, присущий таинству Евхаристии. Продолжение присутствия Господа Иисуса Христа в св. дарах по совершении жертвы. Непреклонное сопротивление восточной церкви, даже не соединённой с Римом, калвинским стремлениям Кирилла Лукариса. Почитание Божией Матери и святых в его отношении к св. Евхаристии, воспоминание Божией Матери и святых во всех литургиях. Влияние почитания Божией Матери на сохранение веры в св. Евхаристию. Евхаристический культ во время произнесения Кириллом Иерусалимским его огласительных и тайноводственных поучений (347 г.). Путешествия ко св. местам Палестины Сильвии (в конце 4-го века), св. Мелании (417 г.), до св. Софрония (637 г.), и с того времени до наших дней. Евхаристические чудеса на востоке.

5. Взаимные отношения между востоком и западом. Святая Евхаристия, как символ и союз любви и единения (*symbolum et vinculum charitatis et unionis*); молитвы о соединении церквей и верующих во всех литургиях востока и запада; восточные, как миссионеры на западе; греческие папы; восточная иконография в период соборов. Гимнография, и св. Пётр, Кирилл и Мефодий. Эхо схоластики на востоке. Соборы Лионский и Флорентийский. Папы с Евгения IV. Заботы пап о сохранении водочных обрядов⁴²⁵. Соединение в молитве о воссоединении церквей. Путешествия ко св. местам со времени –470–

св. Елены (326 г.), матери Константина Великого, и паломника Бордосского (338 г.).

При этом тогда же к программе сделано было нарочитое примечание следующего содержания: «Всякий спор и полемика должны быть строжайше воспрещаемы на евхаристическом конгрессе. Наша цель, при отправлении в Иерусалим, призвать наших братьев на востоке к ногам Иисуса в св. Евхаристии, культ которой никогда не прекращался на востоке, изучить их предания и обряды, которых мы не знаем или знаем несовершенно, ознакомиться с их нуждами и поискать средств, чтобы прийти к ним на помощь». Насколько действительно отсутствовали на конгрессе спор и полемика и насколько представители папы и их спутники и единомышленники ограничились этой скромной задачей на нём, это ясно будет из последующего.

По обнаружении вышеизложенной программы начались приготовления к самому конгрессу. Распоряжением от 18 ноября 1892 года папа уполномочил кардинала Ланженье (Langénieux), архиепископа Реймского, быть своим представителем в Иерусалиме на конгрессе, с титулом папского легата. Кардинал Ланженье счёл нужным издать, с своей стороны, программу будущих действий на конгрессе. В начале этой программы говорится: «Греки – наши братья будут тронуты, как апостол Пётр был тронут взглядом Иисуса, Которого и они также любили, но Которому не сумели следовать и Которого не признают в лице Его наместника. Помолимся, чтобы из этого конгресса вышли все те благотворные последствия, которых мы ожидаем». Уже из этого можно видеть, какие в сущности взгляды на восток руководили исполнителями воли папы относительно конгресса; а между тем тогда же возникли и затруднения, грозившие вовсе не мирным выполнением программы конгресса, предпринятого, по-видимому, с такими мирными целями. И эти затруднения возникли ближе всего в самом же римско-католическом мире. Австрия обнаружила недовольство и опасение, что конгресс, в котором главное руководство предоставлено было французам, ослабит её влияние и престиж на востоке. Германия и Италия также вызывали Порту на меры

—471—

предосторожности против конгресса. Латинский патриарх в Иерусалиме, итальянец Пиави⁴²⁶, также считал себя обиженным, что не он, а французский архиепископ назначен быть представителем папы на конгрессе. Однако все эти затруднения были своевременно улажены, и конгресс состоялся со всей торжественной обстановкой, которою так отличается римско-католическая церковь в своих внешних действиях.

Отправление представителей и сопровождавших их поклонников на конгресс в Иерусалим имело всю обстановку крестовых походов средних веков. Напутствуемые благословением и благожеланиями папы, они отправились в апреле 1893 года несколькими партиями, в несколько сот человек каждая, на нескольких кораблях, в Иерусалим, с пением псалмов и священных песнопений, с возгласами: «Бог того хочет». (Dieu le veut)⁴²⁷, при постоянном совершении литургий на кораблях и проч. Некоторые из пилигримов были одеты в средневековые костюмы. Поклонники (пилигримы) прибыли в Палестину двумя главными караванами: около 500 человек их прибыло 5-го мая (по новому стилю) на двух экстренных поездах из Яффы (куда прибыли они морем) в Иерусалим и до 300 человек 7-го мая через Кайфу – туда же. Всё это были почти исключительно французы. И лишь гораздо меньшие того и другого караванов прибыли в Иерусалим 11-го мая – итальянский караван и 13-го мая – баварский караван пилигримов. Значение французского, и без того самого многолюдного, каравана возросло до высшей степени с прибытием папского легата, упомянутого выше кардинала – архиепископа Реймского Ланженъе, состоявшимся в субботу 14 мая в 3 часа по полудни. Со всеми караванами прибыло 32 епископа и 350 аббатов, прелатов и монахов разных орденов.

—472—

Ещё 7-го мая (по нашему, старому стилю 25-го апреля), вместе с прибытием второго французского каравана пилигримов, состоялся торжественный вход их в Иерусалим, в предшествии знамён: французского, папского и знамени Иерусалимского королевства крестоносцев, через что прямо вызывалось воспоминание крестовых походов средневековой

эпохи, как примера для подражания настоящего конгресса. С знамёнами шли впереди хор музыкантов и певчие из вифлеемских воспитанников латинской школы. В таком предшествовании и во главе с несколькими епископами, пилигримы с пением псалмов и возгласами: «Бог того хочет!» направились по улицам Иерусалима в торжественной процессии к храму Гроба Господня. Здесь викарий кустода⁴²⁸ францисканского ордена встретил их речью, в которой, не скрыв того, что инициатива всего предприятия принадлежит августинским монахам, высказал, между прочим, следующее: «В течение веков бывает психологический момент, благоприятный для великих дел. Достопочтенные отцы августинцы прекрасно поняли это. Не смотря на препятствия, возникшие пред ними, повинувшись только своей ревности, вверяясь Божественному Провидению, по примеру храбрых рыцарей средних веков, они стали во главе движения, с возгласом: Бог того хочет! Сегодня мы имеем утешение присутствовать при их торжестве. Позвольте мне воспользоваться этим случаем, чтобы засвидетельствовать публично признательность и удивление его величеству благополучно царствующему султану Абдул-Гамиду. Благодаря его широкому и примирительному духу пали преграды, отделявшие восток от запада, и христиане, к какой бы национальности они ни принадлежали, могут под сенью полумесяца водрузить знамя креста и открыто выразить свою веру⁴²⁹... Настоящее великое торжество, возвышаемое присутствием монсеньера Менини, архиепископа Филиппольского, не может не произвести на восточных благотворного и продолжительного впечатления. Чтобы придать вселенский характер этому общему собранию, Лев XIII,

—473—

этот непобедимый старец (*se vieillard invincible*), которого крепкие и сильные руки бестрепетно располагают ключами неба, назначил представителем своим князя церкви, — кардинала Ланженъе». На другой день после произнесения этой речи кардинал Ланженъе и прибыл в Яффу; но затем ещё только через неделю вступил он в сам Иерусалим. Причиной такой остановки, как выяснилось впоследствии, были

пререкания между ним и латинским патриархом в Иерусалиме Пиави относительно церемониала въезда кардинала в Иерусалим, причём на долю патриарха Пиави доставалось значительное унижение по сравнению с кардиналом, как представителем папы, чего, естественно, не хотел Пиави, как местный духовный высший сановник⁴³⁰. Наконец, благодаря взаимным уступкам, соглашение на счёт церемониала въезда состоялось, и въезд произошёл с необычайной для угнетённых деспотизмом жителей востока торжественностью, на которую так способны и щедры римские католики. По приезде в Иерусалим, кардинал был встречен на станции французским консулом и кавасами⁴³¹ других консулов. Хор из вифлеемского сиротского приюта исполнил, в честь высокого гостя, несколько пьес и затем сопровождал его в город. Шествие тронулось, имея во главе кардинала, облечённого в красную одежду и сидевшего на белом коне. За ним шли епископы и паломники, представляя собой как бы свиту его, причём французские газеты сообщают, что среди лиц этой свиты находились и представители восточных церквей, не принявших унии. Многочисленная толпа народа окружала процессию. Кардинал благословлял народ, что, по словам тех же газет, растрогало будто бы даже иудеев, не ожидавших такого внимания со стороны кардинала... У башни Давида кардинал был встречен полуротой турецкой пехоты, которая отдала ему воинские почести. Здесь же встретил его и латинский патриарх Пиави с капитулом и персоналом вифлеемского приюта, Маронитские, сирские

—474—

и другие архиереи с своим духовенством стояли шпалерами по дороге к Гробу Господню. Кардинал, сойдя с коня, облачился в мантию (*pluviale*) и митру и, осеняемый балдахин, отправился ко Гробу Господню при пении гимнов воспитанниками римско-католической Иерусалимской семинарии и восклицаниях паломников. Улицы, окна и кровли были усеяны народом, любовавшимся на зрелище. Полиция охраняла порядок. Вступив во храм, представитель папы сел на епископский престол пред Гробом Господним, а епископы на

седалища по сторонам его, причём блеск местного латинского патриарха совершенно исчезал пред величием блеска кардинала Ланженъе. По совершении обычного богослужения кардинал преподал папское благословение. Затем, в сопровождении представителей от консульств и религиозных конгрегаций, папский легат отправился в латинскую патриархию, где состоялся официальный приём. На следующий день члены евхаристического конгресса посетили Вифлеем, имея во главе своей кардинала Ланженъе, причём их сопровождал отряд арабских и турецких всадников, а народ теснился, чтобы облобызать руку представителя папы. Там в пещерной церкви Рождества Христова, совершено было богослужение, причём представителям конгресса, предоставлены были все удобства по сравнению с представителями исповеданий православного и армянского. Улицы города Давидова были украшены по этому случаю.

Сами заседания конгресса открыты были 3–15 мая и происходили утром и вечером то в патриаршей (латинской) церкви, а то во французской церкви св. Анны. Епископы и прелаты сидели в хоре, а низшее духовенство и миряне наполняли нефы церкви. Почётные места около председателя (кардинала) заняты были латинским высшим духовенством, а униатское высшее духовенство помещалось за кардиналом и по сторонам хора. В нефах преобладали европейцы. Собрания в храме, пред алтарём, давали конгрессу вид собора. Со стороны латинян, кроме кардинала – легата, здесь были епископы: Люттихский (или Лиежский), упомянутый выше Дутрелу (Doutreloux), Болгарский, Тиносский (острова Тиноса), Верчеллийский, Базельский, Трапезундский, Моцтевидеоский, Людовикопольский (Мон-

–475–

тес де-Ока, в Америке), Буртингтонский (тоже в Америке), патриарх Иерусалимский (Пиави), его суффраган⁴³², аббат Кастоль-Мадамский и др., всего 11 епископов и 5 аббатов. Представителями унии явились: мелхитский патриарх Иерусалима, Антиохии и Александрии, греко-униатские же архиепископы Баниасский, Тирский и Хуаранский и епископ

Сидонский; сиро-униатские архиепископы Багдадский и Бейрутский и епископ Алеппский; пять епископов Маронитских; епископ Болгаро-униатский; армяно-униатский епископ Аданский; генеральный викарий коптский; архимандрит базилианского ордена греко-униатского из Гротта-Ферраты; всего 17 прелатов. Так как употреблением латинского языка предпочтительно пред прочими не хотели раздражать духовенство униатское, а греческий был непонятен большинству участников конгресса, местные же языки, самые употребительные, как напр. арабский, не были известны высоким духовным особам, прибывшим из Европы и составлявшим, если можно так выразиться, аристократию, господствующий элемент в личном составе конгресса: то официальным языком последнего принят был язык дипломатии – французский. Впрочем, в некоторых частных случаях сочтено было нужным, с одной стороны, для показания латинского главенства, одно заседание провести на латинском языке, а с другой стороны, сказать хотя одно поучение на арабском языке.

Заседания открыты были речью кардинала Ланженье, очень искусно и дипломатически-тонко составленной, в которой оратор, уподобив себя пророку Самуилу, на вопрос Вифлеемлян: мирно ли пришествие твоё? отвечавшему: мирно; я пришёл принести жертву Богу⁴³³, разъяснил, что так как Евхаристия выражает собою высочайшую любовь, то во имя ее должно слиться всем во едино; но при этом нарочито даже и намек не сделал на главное условие единения – признание главенства папы, которое однако виделось во всех действиях легата. Вся речь легата была обильной похвалой славной историческим прошлым восточной церкви и свидетельством глубокого уважения, пи-

–476–

таемого к ней папой. «Мы почувствовали по самому течению событий, – говорил он между прочим, – что Бог был с нами. Драгоценные симпатии укрепились; трудности устранены; верховное благоволение его величества султана, возвышенный ум, справедливость и благоразумие которого хвалил папа всего несколько недель тому назад, открыло нам путь, – и вот нам

дано в чувстве братского соревнования осуществить план, принятый ещё за год, в целях веры, для вящей славы Божией и для торжества святой Церкви... Таким образом наши евхаристические собрания в одно и тоже время увеличат у католиков Божественную любовь к нашим алтарям, а для отделённых от нас христиан, согласно с желанием, выраженным Львом XIII 15-го числа прошедшего месяца в его речи к французским пилигримам, будут немой, но красноречивым приглашением прийти слиться с нами» (*se fusionner avec nous*). Так откровенно, на первых же порах, представителем папы, выражена была затаённая мысль конгресса, унионистское стремление, руководившее планом его. Кроме того как бы нарочито, восхваляя прошлое восточной церкви в своей речи и упоминая славные имена великих святителей и учителей сей церкви, святых Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоустого, Иоанна Дамаскина и кардинал счёл нужным упомянуть также не только имена славянских первоучителей – Кирилла и Мефодия, но и имя известного латино-польского деятеля времён западнорусской унии Иосафата Кунцевича, вероятно в угоду полякам.

По открытии евхаристического конгресса речью папского легата дальнейшие речи, рассуждения, рефераты в общем соответствовали раньше начертанной программе конгресса и служили осуществлением её. Так, епископ Люттихский Дутрелу в своей речи доказывал важность чествования Евхаристии; греко-униатский (мелхитский) патриарх Григорий I разъяснял литургические выражения, относящийся к почитанию Евхаристии и особенности литургии преждеосвящённых даров, хотя при этом не преминул указать и на беспомощное положение его бедной церкви, не позволяющее ему и его епископам достойно прославлять Евхаристию; латинский Иерусалимский патриарх Пиави напомнил, что

—477—

Иерусалим представляет собой средоточие не только истории христианства, но и всего человечества, а евхаристический конгресс является эпохой в истории церкви, залогом грядущих, не менее славных, событий, и т. д.

Специальным предметом реферата патриарха была литургия св. ап. Иакова, как основа всех восточных литургий. Джерайджири, епископ Баниасский (в древней Панаде или Кесарии Филипповой) рассматривал три вида литургии, произошедших из литургии ап. Иакова: литургию св. Василия Великого, литургию св. Иоанна Златоустого и литургию преждеосвящённых даров, представляющие собой постепенное сокращение литургии св. ап. Иакова. Это рассуждение привлекло к себе особенное внимание слушателей. – Кандалафт, епископ Бейрутский, прочитал исследование о Сирской литургии. – Доктор Афанасий Абен-Саид, представитель Коптского апостолического провикария, делал доклад о коптских литургиях ап. Марка, Василия Великого и Григория Богослова и о готовящемся издании перевода этих литургий, особенностью которых является то, что они представляют собой непрерывный диалог между священнодействующим и диаконом, его истолкователем с одной – и народом, – с другой стороны, причём народ является принимающим участие во всех действиях приуготовления к совершению и самого совершения жертвоприношения Евхаристии. – Аббат Мартен из Одажа (департам. Дрома) читал реферат о славянской литургии, принятой в Болгарии, этой, по его выражению, «стране будущего, составляющей дверь в Россию». – Рахмани, архиепископ Багдадский, представил блестящее изложение сирского чина богослужения, доказывал его апостольское происхождение, привёл несколько соответствующих мест из литургии и указал на обряды, существующие только в этой церкви. Говоря о языке этого чина, он не забыл указать на употребление его самим Господом Иисусом Христом (выражения: Талифà кумй; Илй, Илй, ламмà савахфанй и т. п.). – Доминиканец Мишель в своей учёной диссертации излагал историю постоянных попечений пап о поддержании восточных обрядов и уважении к ним. – Бейрутский маронитский архиепископ Деббс читал о догмате пресуществления в сирских церквях

–478–

униатской и неуниатской, опираясь преимущественно на рукописный материал, собранный Ассеманом в Ватиканскую библиотеку. – Николай Кади, мелхитский епископ Босры и Хаурана, сообщил из греческой литургии всё, относящееся до почитания Евхаристии. – Алжирский миссионер Кутюрье читал о монастырских богослужениях, которые более развиты и полны в своём составе в греческой, нежели в латинской церкви. – Об армянской литургии сообщил сведения Терциан, епископ Аданский, и т. д. Всех рефератов, в продолжение недели, протёкшей от начала до конца заседаний евхаристического конгресса, было сорок. Некоторые из них не имели прямого отношения к Евхаристии, как напр. сообщение барнабита Тондини о протестантской пропаганде на востоке и о надеждах на воссоединение русских с латинской церковью, к которому они, по его мнению, чрезвычайно расположены. – Хотя прения и какого бы то ни было рода пререкания и споры были наперёд воспрещены на конгрессе, имевшем мирные цели, однако они невольно прорывались у некоторых ораторов и докладчиков. Так напр. упомянутый епископ Кандалафт, превознося сиро-халдейскую литургию, укорил мелхитов в том, что они, под влиянием византийских императоров, внесли в литургию греческие новшества и за тем впали в монофизитство; маронитам же поставил в вину, что в литургии у них много общего с яковитами; чего не оставили без горячей защиты и резких возражений Деббс и Джерайджири. Возражения встретили также речь архиепископа Рахмани и доклад Мишеля, причём последнему, и именно в духе нетерпимости к обрядам униатов, возражал Пиави. Руководители конгресса (кардинал Ланженье и епископ Дутрелу) однако же постарались ослабить силу неприятного впечатления от этих прений и уладить споры и недоразумения.

Заседания конгресса кончились 20 мая. Они закрыты были новой, заключительной, речью кардинала Ланженье, в которой он, характеризуя задачу и выполнение программы конгресса словами известного прошения ектении: «о мире всего мира, о благосостоянии святых Божиих церквей и о соединении всех»,

произнесёнными им даже на греческом языке, о результатах конгресса высказался следую-

–479–

щим образом: «Почему это величественное проявление религиозной жизни, это событие, возбуждавшее внимание народов запада, признанное и восточными церквами для себя честью и утешением и обещающее произвести здесь глубокое впечатление даже на тех, кто не разделяет наших верований, почему оно не пробудило бы, согласно с надеждой его святейшества Льва XIII, католических преданий в этой стране?... Церковь судит с Пием IX, что разнообразие дозволенных обрядов, не ослабляя единства веры, служит к блеску и величию церкви. Скажу более: это гармоническое многообразие обрядов не только допущено, не только терпимо, – *оно необходимо*; потому что оно ограждает приобретённые права и выражает уважение к национальным особенностям, которые могут совершенно мириться с целостью учения». – С формальной же стороны, в заключение заседаний конгресса, выработаны и изложены были следующие, выраженные в форме пожеланий, частные положения: 1) желательно, чтобы в молитвословы, назначенные для употребления западных христиан католиков, были внесены и прекраснейшие молитвословия восточных евхаристических обрядов; 2) чтобы чтения и сообщения, сделанные на конгрессе, послужили материалом и поводом к составлению Евхаристического Сборника Востока (*Summa Eucharistica Orientis*), в котором восточные евхаристические обряды были бы рассмотрены с точки зрения богословия, литургии и истории; 3) чтобы доставлялись более обильные пожертвования бедным церквам востока; 4) чтобы католические школы на востоке поддерживались и развивались и были бы устроены там духовные семинарии для приготовления «апостолов востока»; 5) чтобы богословская периодическая печать занималась специально вопросами, касающимися унии церквей; 6) чтобы сношения между верующими и клиром востока и запада, завязанные конгрессом, продолжались и укреплялись; и наконец 7) чтобы результаты занятий конгресса были

опубликованы на разных языках и доведены до всеобщего сведения через различные духовные журналы». И журналы, особенно западные (восточные журналы стран православных оказались сдержаннее), римско-католические, уже забили тревогу, восхваляя конгресс и не скупясь на преувеличения

—480—

о результатах, им достигнутых. «Четыреста лет тому назад восток был приглашён западом на собор во Флоренцию, — читаем напр. в одном из римско-католических журналов, — теперь запад, в свою очередь, попросил гостеприимства востока, чтобы рассеять последние облака восточного недовольствия ». Наконец и сам папа Лев XIII, уже в июле (по старому стилю) того же 1893 г., принимая депутацию из 80-ти епископов, клириков и воспитанников римско-католических школ востока, и выслушав адрес, прочитанный епископом Сидонским Хаджиатом, сказал между прочим, что ему приятно приветствовать восточное духовенство после благополучного окончания Иерусалимским конгрессом его занятий, и что он, папа, неусыпно заботится о востоке и пламенно желает возвратить восточным церквам их прежний блеск.

Так сладки, успокоительны и мирны, по-видимому, сведения и уверения об Иерусалимском евхаристическом конгрессе, его цели, задачах, занятиях и результатах, идущие со стороны самих римских католиков, с самим папой во главе их. Так ли они сладки, успокоительны и мирны были в действительности и для самого востока, особенно же для истинно-кафолической восточной церкви, это ещё вопрос, к разрешению которого, по крайней мере в некоторой степени, могут служить, отчасти уже известные нам из предшествующего, возникавшие пред самым конгрессом, не скрывшиеся во время конгресса и обнаружившиеся вскоре после конгресса споры, несогласия, недоразумения и даже прямо враждебные отношения не только между римскими католиками и православными (преимущественно греками), но и между римскими католиками и униатами, равно как и между различными другими христианскими исповеданиями востока в их отношении к римскому католицизму. Описанный в декабрьской книжке

Сообщений Православного Палестинского Общества за 1893 год случай кровавой расправы одного францисканского монаха с православным славянином, австрийским подданным, в Вифлеемской пещере Рождества Христова, произошедший в октябре того же 1893 года⁴³⁴, лучше всего может сви-

—481—

детельствовать как о мнимо-мирном настроении римских католиков в их отношении к не принадлежащим римско-католической церкви, так и о существенной розни между теми и другими, не позволяющей питать сладкие надежды на вожделенное, конечно, само по себе единение востока и запада, по крайней мере при теперешних, исторически сложившихся, условиях их существования. Хотя в заключение евхаристического конгресса, например, и выражено было между прочим желание, чтобы в римско-католические молитвословы были внесены «прекраснейшие молитвословия восточных евхаристических обрядов» однако, судя по историческому опыту с унией прежних времён (напр., западнорусской), в действительности скорее можно ожидать обратного, т. е. внесения в восточные православные молитвословы и богослужебные книги римско-католических новшеств. Да и сам папа Лев XIII, как ни сладко говорит к востоку о единении путём унии и при помощи конгрессов, подобных евхаристическому Иерусалимскому, втайне, без сомнения, не желает ничего более, как всецелого, в более или менее отдалённом будущем, подчинения православного востока своему престолу. «Папа Лев XIII, – откровенно говорит, по поводу евхаристического конгресса, одна французская же газета (*Cathol. nation*), – решительно вознамерился наложить свою железную лапу (*grapin*) на церкви востока». Он выражал желание, как мы знаем, «возвратить восточным церквям их прежний блеск». Кардинал Ланженье разъяснил, что под этим блеском разумеется между прочим обрядовая сторона⁴³⁵, встречающаяся ныне, особенно под игом турецкого владычества, много препятствий к своему обнаружению во всем прежнем блеске. – Удастся ли папе осуществить его желания, это покажет, конечно, будущее; но с точки зрения прошедшего и настоящего с

несомненностью можно сказать, что ещё далеко не скоро наступит желанное единение церквей, а прежний блеск восточных церквей заключался

—482—

и заключается не в одном том, в чём полагает его римский католицизм. Самая рознь между православным востоком и римско-католическим западом, также, как и между различными отдельными христианскими церквами и исповеданиями восточными имеет для себя причины более глубокие, нежели какие выясняются из сладких слов и успокоительных уверений римских католиков. Эти причины кроются в местных и исторических условиях жизни востока, раскрытие которых заслуживает особого исследования.

Ив. Корсунский

(Продолжение следует).

Соколов Л.А. Парламент религий в Чикаго⁴³⁶ // Богословский вестник 1894. Т. 1. № 3. С. 483–511 (2-я пагин.). (Начало.)

—483—

Под этим странным названием полгода тому назад, в период Колумбийской всемирной выставки, заседало в Чикаго собрание, в высшей степени интересное по своему составу и задачам.

Открытие парламента религий американские газеты приветствовали с великим энтузиазмом. Посвящённые этому событию статьи обыкновенно начинались восторженными восклицаниями: «поразительное зрелище!» «Представители всех религий мирно сходятся вместе!» «Произносятся слова любви!» «Исповедники всех религий востока и запада встречаются как братья!» «На общей почве они хотят обсуждать достоинства своих религий!» «Все люди братья, они служат единому Богу!» «Все религии имеют одну общую цель; они идут лишь к ней различными путями!» «Мудрецы востока впервые в истории мира сошлись лицом к лицу с мудрецами запада». «Никогда не видела ещё история подобного собрания... Никогда доселе не считалось даже и возможным, чтобы богословы всего мира, представляющие собою вечный антагонизм всех религий, могли когда-либо сойтись вместе на подобном собрании». «Со всех четырёх сторон света пришли эти люди, чтобы споспешествовать общему делу гуманности. Они пришли показать самым своим присутствием живую силу того всеобъемлющего настроения, которое побуждает людей, где бы они ни были, воздымать свои очи к небу. Они пришли

—484—

преподать ещё раз старинный урок, признанный, но никогда не осуществляемый, — что люди братья и что весь мир составляет одно родство. Они пришли сделать приснопамятным этот наиболее исторический день настоящего столетия... Воинствующие религии собрались теперь в мире... Прозелитизм и преследования — забыты. Над всеми царит одна общая идея

великого Божества, и эта идея объединяет всех». «Собрание состоялось при таких благоприятных условиях, что ему можно наверное предсказать успех, а этот успех несомненно оставит глубокий след в истории и окажет поразительное влияние на будущее человечества». «Господствующее на собрании настроение, проявляющийся в нём дух братства и любви, уничтожает всякие опасения и обещает великие результаты от этого дружественного обмена взглядов относительно вопросов веры и жизни».

Местное интеллигентное общество Чикаго и многочисленные иностранцы, привлечённые сюда всемирной выставкой, с большим интересом ожидали этого небывалого собрания, а потому в назначенный для его открытия день, т. е. 11-го сентября по новому стилю, институт искусств, где должно было состояться заседание, с раннего утра осаждался большой толпой народа. В девять часов утра отворились массивные дубовые двери здания и тысячи посетителей устремились в громадную Колумбову залу, предназначенную для торжества открытия религиозного парламента. В четверть часа все места в зале и на её верхних галереях были сплошь заняты публикой, а те, которым сесть было уже негде, стоя расположились густой толпой по стенам и в проходах. Количество собравшихся посетителей простиралось до четырёх тысяч человек; но в похвалу этого интернационального собрания нужно заметить, что, несмотря на такое стечение парода, соблюден был полный порядок и только одна молодая дама исполняла при главном входе обязанности и распорядителя, и полицейского. Зала собрания особенной красотой похвалиться не может – это просто громадный ящик, без всяких претензий на изящество, и даже без потолка, вместо которого прямо видны обнажённые стропила кровли. Для предстоявшего заседания в конце залы устроена воз-

—485—

вышенная эстрада, на которой тремя сплошными, обращёнными к публике, рядами поставлены кресла для представителей религий, а впереди, так сказать на авансцене, – кафедра для ораторов. Стены над эстрадой украшены

разноцветными флагами всех национальностей, принимающих участие в религиозном парламенте. – К десяти часам стали съезжаться представители религий, которых встречали в особой приёмной зале председатель всех выставочных конгрессов мистер Боннэй, председатель организационного комитета по устройству парламента религий мистер Барроус и другие члены комитета.

Наступил час, назначенный для открытия собрания. Со стороны выставки слышалось десять мерных ударов нового так называемого «колокола свободы» и собравшаяся на религиозный парламент публика говорила, что каждый из этих ударов приветствует по очереди те религии, которые прислали сюда своих представителей и как бы провозглашает отныне наступление новой эры свободы мнений и широкой терпимости. При торжественных звуках молитвенного гимна, исполнявшегося органом и хором, к которым присоединилась и вся масса присутствовавшего народа, из боковых дверей показалась процессия представителей религий. Во главе этой, медленно двигавшейся, процессии шествовали президент мистер Боннэй и представитель римско-католической церкви кардинал Джиббонс, вторую пару составляли две американские дамы – мистрис Поттер-Памэр, председательница женского отдела на всемирной выставке, и мистрис Чарльз Генротин, а за ними длинной вереницей двигались: архиепископы, брамины, дамы, епископы, учёные богословы, дипломаты, священники, бонзы, монахи, раввины, профессора, князья и графы и проповедники разных сект; люди всяких национальностей: американцы, французы, немцы, англичане, китайцы, индусы, японцы, русские, греки, негры, шведы, евреи, в живописных костюмах всех возможных фасонов и цветов. Интересная процессия своим появлением произвела такой эффект, что публика единодушно приветствовала её взрывом рукоплесканий, маханием платков и громкими сочувственными кликами. Когда все представители, числом более шестидесяти человек,

—486—

вступили на эстраду и расположились на своих местах, их живописно-пёстрая группа представила собой глазам зрителей в высшей степени любопытную картину.

В центре первого ряда, на громадном, изящной работы, железном кресле красовался своим роскошным пурпуром кардинал Джиббонс в мантии и барете с драгоценным крестом на груди. Рядом с ним совершенным контрастом высматривал президент мистер Боннэй в своём чёрном фраке и белом галстуке. На правой стороне заседали сыны небесной империи, явившиеся представителями Конфуциева закона и облечённые в широкие одежды с развевающимися рукавами белого цвета с ярко-красной отделкой. На массивной фигуре их главного титулованного представителя Пунг-Куанг-Ю едва заметна была маленькая разукрашенная шапочка. По левую сторону сидел, опершись на свой слоновой кости с инкрустациями посох, греческий архиепископ с острова Занте, Дионисий Латас. Он был в клобуке и, поверх чёрной рясы, в ярко-красной мантии с разноцветными струями и скрижалями. Красивая и оригинальная в глазах американцев одежда, а также драгоценная панагия и крест на груди его, невольно привлекали к себе взоры зрителей, которые единогласно признали его наружность весьма живописной и внушительной. Ассистентами архиепископа были пресвитер Фиамболис Экономос и архидиакон Гомер Ператис. Из христианских епископов здесь заседали ещё: римско-католические архиепископы – Фиган Чикагский, Райан Филадельфийский и Рейвуд – с Новой Зеландии, епископы Коттер и Ганди, епископ Джэннер, англиканской так называемой свободной церкви, епископ Арнетт и негр-епископ Пэйн, – оба из Африки, представители тамошних методистов. Красивую группу на правой стороне составляли представители Японии. Тут был верховный жрец государственной религии Японии – шинтоизма, – Реучи Шибата и такие же представители тендайской и других сект буддизма – Зицузен Ашитсу, Сануки и Шака-Зун, которых американские газеты важно титулуют высокопреподобнейшими епископами и архиепископами. Их свиту составляли бонзы и учёные: Горин-

Токи, Такайоши-Матсуйяма, Кинза-Риндже-Гираи, Банрин-Ятсубучи и перевод-

—487—

чики: Нозучи и Номура. Их широкие причудливой формы тюники блестели почти всеми цветами радуги с преобладающим сочетанием цветов розового и бледно-зелёного. Пёстрая японская группа на тёмном фоне европейских костюмов казалась как бы роскошным букетом. Не менее яркий букет представляла и группа индийских представителей буддизма, брамаизма-сомаджи, парсизма и др. религий. Здесь были брамины, учёные и монахи: Сидду-Рам, Хакарар, Дармапала, Мозумдар, Хакраварти, Нагаркар, Суами-Вивекенда и др. Хотя некоторые из них и были одеты по-европейски, но большая часть красовалась в длинных и широких балахонах жёлтого или ярко-зелёного цвета с жёлтыми или белыми тюрбанами на головах. Особенно выделялся здесь своей необыкновенной красотой молодой индус – брамин Суами-Вивекенда, одетый в тюнику и тюрбан ярко-оранжевого цвета. Если прибавить ко всему этому скромные чёрные рясы, блузы, сюртуки и фраки англиканских, лютеранских, пуританских, методистских и др. пасторов и проповедников, еврейских раввинов и европейских учёных и профессоров, а также роскошные туалеты дам, заседавших в качестве представительниц на парламенте религий, то не трудно вообразить себе, какую пёструю и интересную картину представляла взору зрителей эта парламентская эстрада. Чего только тут не было?! И бритые головы, и бороды, и косы; и бархат, и коленкор, и шёлк, и сукно, и перкаль, и фланель! Эти люди, столь различные по внешности, не имели между собой связи ни по национальности, ни по языку, ни по религии, а между тем с дальних концов света собрались они сюда все вместе и готовились, по-видимому, предпринять что-то соединёнными силами.

Когда все представители заняли свои места на эстраде и затих последний аккорд органа, мистер Боннэй дал сигнал своим председательским молотком и пригласил кардинала Джиббонса открыть собрание. Поднявшись на кафедру, кардинал простёр свои руки над собранием; все встали и

наклонили головы, а он громко и отчётливо прочитал молитву Господню, слова которой тысячи присутствовавших повторяли вслед за ним. После молитвы

—488—

снова заиграл орган, и все соединились в общем пении гимна: «Хвалите Бога, подателя всех благ». Выбор молитвы и гимна, по замечанию одного из присутствовавших, сделан был так, чтобы люди всех религий могли соединиться в общем молитвословии. Сердца христианина и мусульманина, огнепоклонника и буддиста, еврея и последователя Конфуция слились в звуках одной молитвы, которая выражала чувства, общие всем людям, поклоняющимся единому Богу.

Первую речь держал пред собранием президент конгрессов мистер Боннэй. «Служители Бога, говорил он, и друзья человечества! Возрадуемся, что нам привелось дожить до настоящего славного дня. Возблагодарим вечного Бога, что Он даровал нам принять участие в торжественном и величественном событии всемирного конгресса религий. Важность этого события, его влияние на будущие международные отношения невозможно преувеличить. Если этот конгресс верно осуществит свою задачу, он будет торжеством для всего мира, станет в истории человечества новым Сионом, увенчанным славой и знаменующим начало новой эпохи братства и мира. Когда люди всех религий признают друг друга братьями и чадами единого отца, которому все воздают любовь и поклонение, тогда и только тогда среди народов земли воцарится дух согласия, и они не будут более знать войны... На настоящем конгрессе слово «религия» — значит любовь и поклонение Богу и любовь, и служение человеку. Мы веруем словам писания «яко не на лица зрит Бог; но во всяком языке бойся его и делаяй правду, приятен ему есть». (Деян.10:34–35). Так как существо конечное никогда не может вполне понять бесконечного, ни даже в совершенстве выразить свой собственный взгляд на божество, то индивидуальные понятия о божестве и его свойствах необходимо следовательно различны. Но при надлежащем понимании эти различия во взглядах не должны быть причиной

разногласия и спора, а скорее побуждением к более глубокому интересу и исследованию. Бог, конечно, открывает себя различно ребёнку или зрелому мужу, философу или человеку совсем неграмотному. Братское единение религий мира наступит лишь тогда, когда каждый будет

—489—

стремиться познать, как Бог явил себя другому, и будет помнить непреложный закон: каким судом кто судит, таким и сам будет судим. Религии мира в высшей степени неправильно понимают и ценят одна другую, благодаря употреблению слов в смысле совершенно отличном от того, какой они первоначально имеют, и благодаря невниманию к различиям между явлениями и фактами, между знаками и символами и предметами, ими обозначаемыми. Настоящий конгресс, мы надеемся, много будет содействовать тому, чтобы исправить эти ошибки и сделать их отныне невозможными. Здесь нет никакой попытки представить все религии равными по их достоинству. Такая идея решительно отвергается. На этом конгрессе каждая религиозная система стоит сама по себе в совершенной своей неприкосновенности... Мы хотим соединить здесь все религии против неверия и явить миру существенное единство многих религий в добрых делах благочестивой жизни. Без спора, без всякого притязания произносить приговор по какому-либо вопросу веры, богослужения или религиозного мнения, мы стремимся лишь к лучшему познанию религиозного состояния всего человечества с искренним желанием быть полезными друг другу и всем тем, кто любит истину и правду».

Объявив затем парламент религий открытым, м. Боннэй предоставил более обстоятельное выяснение задач этого собрания главному деятелю по его устройству, – председателю организационного комитета мистеру Барроус.

Пресвитерианский священник Джон Генри Барроус, вступив на кафедру, говорил: «Только тогда, когда я утратил бы дух человеческий и покинут был бы духом Божиим, не излилось бы моё сердце сердечным приветом в этот час, который обещает быть великим историческим моментом. Белейший снег святых гор Японии и чистейшая вода, струящаяся в священных потоках

Индии, не чище и не светлее той радости, которая наполняет и моё и многие сердца, когда вы пришли сюда по нашему призыву с отдалённых островов Азии, из Индии – матери религий, из Европы – великой наставницы цивилизации, и с берегов Австралии. Более двух лет единодушно работал комитет над своей многотрудной

—490—

задачей в счастливом предвкушении настоящего драгоценного часа. Ваше прибытие было постоянным предметом наших мыслей, наших желаний, наших горячих молитв. Радуюсь, что ваш путь окончен и что здесь, в этой юной столице нашей западной цивилизации, вы нашли людей, преданных истине и проникнутых духом всечеловеческого братства. – Привет, величайший привет вам, мудрецы востока и запада, и да почиет на настоящем собрании небесное благословение к избавлению людей от заблуждения, греха и отчаяния. Я давно бы отступил пред теми колоссальными трудностями, которые представлялись на пути к осуществлению возложенной на меня задачи, если бы не вверил дело своё милостивому руководительству Бога, который любит всех Своих чад, который столько же справедлив, сколько терпелив и милостив, и который несравненно более заботится о душах своих заблуждающихся чад, чем о какой-либо религии или философии человеческого измышления. Если из настоящего парламента выйдет что-либо великое и достойное, слава этого всецело принадлежит Тому, кто внушил его и кто в писаниях, признаваемых большинством из нас словом Божиим, научил нас благословенным истинам, что Бог есть наш отец и все люди – братья. – Говоря о результатах настоящего конгресса религий, я не должен был бы употреблять слово «если», ибо даже и в том случае, если бы наше собрание должно было окончиться сегодня же, правдивый историк всё-таки сказал бы, что идея, которая внушила это движение и руководила им, – идея, красота и сила которой провела вас через многие тысячи миль пути, – эта идея уже столь мощно блеснула пред взорами людей, что они никогда её не забудут, и что наше нынешнее собрание стало новым великим фактом в историческом

развитии человечества, который уже никогда не изгладится. – Критические стрелы, направлявшиеся против инициаторов этого движения, должны были бы, кажется, притупиться в виду того факта, что именно представители той религии, которая, как мы веруем, совмещает в себе элементы и божественные силы, соответствующие нуждам всех людей, – представители христианства задумали и устроили эту первую сравнительную школу религий, где благо-

–491–

честивые люди всякой веры могут говорить за себя без препятствий, без критикования, без необходимости компромисса, – сказать во что и как они веруют. Я обращаюсь к представителям не христианских религий и спрошу вас, потерпело ли христианство что-либо в ваших глазах, создавши этот парламент религий? Думаете ли вы, что его благотворная деятельность в мире хотя сколько-нибудь от того уменьшилась? Напротив, вы согласитесь с большинством христианских учёных Америки, что христианство может гордиться этим конгрессом религий и выставлять его как светоч истины и любви, который может стать утренней звездой двадцатого столетия. В нём выразился истинный смысл американского христианства. Америка – страна христианская и христианство составляет в ней господствующую религию её народа; но это не значит, конечно, что церковь и государство здесь соединены. В Америке они разделены, и самая широчайшая религиозная и умственная свобода осуществлена в этой стране. Амир-Али из Калькутты, к сожалению здесь не присутствующий, выразил мнение, что конгресс, подобный настоящему, только в этой западной республике мог быть предпринят и осуществлён».

«Я не могу забыть и с радостью припоминаю, что благочестивые Евреи, друзья человечества, содействовали нам в устройстве этого парламента. Эти представители самой удивительной из всех наций и самой стойкой из всех религий, эти друзья наши, из которых некоторые называют себя ветхозаветными христианами, как я назвал бы себя новозаветным евреем, ревностно и мощно содействовали нам в этом добром деле. Но мир называет нас и мы зовём себя

народом христианским. Мы веруем в Евангелие и в Того, Кого оно изображает нам, как свет мира. И вот эта христианская Америка, так много обязанная Колумбу и Лютеру, отцам-пилигримам и Джону Уэслэй, христианской церкви и христианским школам, приветствует сегодня ревностных приверженцев других религий, которые стеклись теперь сюда из многих стран на этот юбилей цивилизации».

«Высоко ценя тот свет, который дал нам Бог и искренно желая распространить его повсюду, мы однако

—492—

не можем поверить, что Бог не свидетельствовал о себе и в нехристианских народах. Божественный свет просвещает всякого человека.... Сочувствующий нашему парламенту, Оксфордский профессор Макс Мюллер, собрал в своём последнем труде коллекцию молитв египетских, аккадийских, вавилонских, ведийских, авестских, китайских, могометанских и новых – индийских, из коих как нельзя более ясно, что солнце, воссиявшее в Вифлееме и Голгофе, бросило некоторый небесный свет и пробудило несколько благочестивых и святых стремлений на берегах Нила и Ганга, в пустынях Аравии и при волнах жёлтого моря. – Для всех просвещённых умов совершенно ясно, что мы должны уважать убеждения и гуманные взгляды всех других народов и религий и кто желает успеха делу своей собственной религии, должен сперва найти и с признательностью принять те истины, которые содержатся в других». – «Настоящий парламент послужит ко благу многих христиан, научив их не думать, что будто бы истина и добродетель других религий унижает христианство и может препятствовать его успехам. Мы желаем и надеемся расширить и очистить умственный и религиозный кругозор людей. Если, как мы уверены, национальности и религии разъединены частью лишь благодаря невежеству и предрассудкам, то неужели настоящий парламент не поможет их устранению и ослаблению? Неужели христианам не будет приятно узнать, каким образом действовал Бог через Будду и Зороастра, через мудрецов Китая или через пророков Индии и ислама?»

«Мы собрались сегодня вместе как люди, как чада Единого Бога, подобно всем вообще людям, слабые, греховные, нуждающиеся; по с стремлениями, надеждами и желаниями, общими всем, благочестивым людям, где бы они ни были. Здесь, в этой столице материальных чудес, в виду той выставки, которая являет нам беспримерные диковинки пара и электричества, мы собрались всё-таки как люди религиозные с уверенностью, что всякий человеческий прогресс имеет духовное основание. Мы собрались в школе сравнительного богословия, которая будет, надеюсь, более духовно-нравственной, чем богословской. Мы, собрались, я уверен, в духе любви, с решимостью

—493—

забыть по крайней мере на время наши неприязненные чувства, с искренним желанием найти то, в чём мы согласны, познать то, что составляет силу других религий и слабую сторону нашей собственной. Мы сошлись в честном стремлении к истине на такое собрание, где ни от кого не потребуется, чтобы он отказался или поступился своими убеждениями, и где, прибавлю, сделав это, он стал бы недостойным своего места.... Мы здесь не как баптисты и буддисты, католики и последователи Конфуция, гвебры⁴³⁷ и пресвитериане, методисты и мусульмане; мы здесь как члены парламента религий, над которым не развевается никакой сектантский флаг, где не будут раздаваться никакие враждебные сектантские клики; но где впервые поднято знамя любви, общения и братства. Все мы чувствуем, что такой именно дух будет всегда преобладать на наших собраниях, а если кто-либо станет с ним в противоречие, не подвергайте его за то личному и явному порицанию; ваше молчание будет самым тяжким и суровым порицанием... Мы здесь не для того, чтобы критиковать один другого, а каждый свободно будет высказывать свои положительные религиозные убеждения. Весь мир рассмотрит потом наше дело и наступающий век оценит его. Наша же высокая и благородная задача – сделать своё дело как можно лучше».

Затем оратор сообщил, что, кроме общих собраний в Колумбовой зале, отдельные секции парламента будут собираться в своих частных собраниях и, параллельно с парламентом всех религий, открываются и будут действовать частные конгрессы разных религий в отдельности. Все эти частные собрания должны будут содействовать возможно теснейшему сближению представителей религий между собой и более отчётливому выяснению разных возбуждаемых вопросов.

«Пред вами будет раскрыта, продолжал он, великая и удивления достойная программа. Правда, это ещё не всё, чего я мог бы желать, и на что рассчитывал; но и этого слишком много, чтобы во всей полноте вместить одному уму в продолжение семнадцати дней наших сессий. Тщательно обработанные учёные трактаты приготовлены и присланы великими людьми и старого и нового света. Эти

—494—

произведения достойны самого серьезнейшего и признательного внимания, и я уверен, что каждый из нас приобретёт здесь вполне достаточно для того, чтобы этот парламента стал эпохою в его жизни»...

В горячих и красноречивых словах оратор выразил затем свою глубокую благодарность и признательность всем тем, кто каким-либо способом оказал сочувствие и содействие этому «колоссальному предприятию». Благодарил он тех благочестивых дам, которые с самого начала боролись за идею этого парламента и трудились над её осуществлением; благодарил президентов выставки и конгрессов; американскую прессу; тех мужчин и женщин, которые, в количестве более 3:000 человек, оказывали ему своё деятельное содействие во всех странах мира; христианских миссионеров, индийских, японских и других учёных, китайское правительство, англиканских, методистских, и др. епископов и прелатов римско-католической церкви, представителей церкви греческой, русской, армянской, болгарской и др. Всем им он выразил свой горячий привет, призывая Божие благословение на открываемое собрание и на всех 1:200 миллионов людей, религии которых имеют здесь своих представителей».

«Мне кажется, заключил он свою речь, что души добрых и праведных людей витают над этим собранием. Я уверен, что здесь дух Павла, ревностного Христова проповедника, обнаружившего необычайную мудрость и такт, говоря в тени Парфенона об Иисусе и воскресении. Я уверен, что здесь и дух мудрого и гуманного Будды и Сократа, искателя истины, и Иеремии Тэйлора, и Джона Мильтона, и Роджера Уильямса, и Лессинга, великих апостолов терпимости. Я уверен, что недалёк от нас и дух Авраама Линкольна, который старался найти церковь, основанную на любви к Богу и человеку, и дух Теннисона и Брукса, которые смотрят на этот парламент, как на осуществление благородной идеи».

«Когда несколько дней тому назад я впервые встречал делегатов, прибывших к нам из Японии и Индии, мне чувствовалось, что братские объятия человечества простираются уже вокруг всего земного шара. Но есть нечто

—495—

такое, что сильнее человеческих чувств любви и братства и что даёт нам сегодня высшую надежду и счастье, — это уверенность, что весь мир преклоняется пред единым Богом».

Продолжительная речь мистера Барроус много раз была прерываема взрывом аплодисментов и громкими криками одобрения всего собрания.

После этих вступительных речей началось торжественное представление собранию всех присутствовавших делегатов. Президент мистер Боннэй громко называл того или другого делегата, указывая его национальность и религию, и обыкновенно присоединял к этому несколько лестных приветственных слов. Названный представитель тотчас же поднимался с своего места и обращался к собранию с ответной приветственной речью. Почти все эти речи принимались собранием с шумными знаками одобрения, а некоторые из представителей стали при своём появлении предметом почти восторженных оваций. Такого особенно сочувственного приёма удостоились, между прочим, далёкие представители не христианского востока, а также кардинал Джиббонс и греческий архиепископ Дионисий Латас. Не считая нужным излагать здесь

все эти ответные речи, мы ограничимся лишь несколькими выдержками, представляющими, по нашему мнению, наибольший интерес.

Первым из представителей держал речь к собранию Фиган, архиеп. Чикагский. «Мне, говорил он, дано преимущество приветствовать членов настоящего парламента религий от имени католической церкви. Конечно, все мы признаём нынешний день днём величайшего значения, ибо присутствуем при открытии собрания, единственного в истории мира... Из всего того, что наш город видел и слышал в продолжение минувших месяцев, величайшее, без сомнения, то, что представляется ему теперь. Ревностные люди, учёные и красноречивые представители различных религий пришли говорить нам о таких предметах, которые для всех нас представляют самый возвышенный и глубочайший интерес. Мы много интересовались предметами материальными, предметами искусства; изумлялись чудесам того нового города, который

—496—

вдруг вырос на южном крае нашего великого Чикаго; но когда учёные мужи, представители религиозной мысли всего мира, станут говорить нам о Боге и его истине, о жизни и смерти, о бессмертии и правде, о милости и любви, тогда мы услышим нечто, бесконечно превосходящее всё что самые учёнейшие и способнейшие люди могут сказать нам о предметах материальных. — Собравшиеся теперь здесь люди станут говорить нам о своих религиозных системах, немало не отступая от того, что каждый из них считает истинным. Конечно, эти речи будут иметь высокий интерес, но чтобы ни было сказано в конце концов, во всяком случае когда всё уже скажется, несомненно останется один великий результат: как бы мы ни различались в вопросах веры, есть одно общее у всех нас, — это сознание человеческой общности. Представители племён и религий мира, собираясь вместе, беседуя и созерцая друг друга, приобретут в конце концов искреннее взаимное уважение и сердечные, братские чувства дружбы. Пользуясь предоставленным мне и высоко ценимым мною

преимуществом, сердечно приветствую их и лично от себя и от того, кого я представляю».

«Как служитель католической церкви», говорил вслед за ним кардинал Джиббонс, «я не исполнил бы свой долг, если бы не сказал, что наше желание состоит в том, чтобы представить права и требования католической церкви вниманию, а если можно и принятию, каждого здравомыслящего человека, который будет нас слушать. Но мы взываем лишь к суду совести и разума. Я чувствую, что, обладая своей верой, я владею таким сокровищем, сравнительно с которым все сокровища мира представляют собой только сор, и вместо того, чтобы скрывать эту драгоценность в тайниках своих, мне хотелось бы поделиться ею с другими, тем более что делая другого богаче, я сам не стану от того беднее. Если впрочем мы и не сошлись бы в вере, благодарение Богу за то, что стоим мы здесь под одним общим знаменем любви, гуманности и милосердия... Благословенный Искупитель наш пришёл на землю, чтобы сокрушить те преграды, которые отделяли племя от племени, народ от народа и род от рода, и сделать всех нас еди-

—497—

ным народом и единой семьёй, признающей Бога нашим общим отцом»...

«В евангелии нам дан один прекрасный урок – это превосходная притча о милосердом самарянине, которому все мы должны подражать. Мы знаем, что этот добрый самарянин оказал помощь умиравшему человеку и перевязал его раны, а человек этот был ему недругом по религии и по национальности, и по общественному положению. Вот образец, которому все мы должны следовать». «Я убеждён, что все мы покинем это собрание проникнутые большей любовью друг к другу, ибо любовь не знает различия религий. Пример нам – Христос Господь. Правда, мы не можем, подобно Божественному Спасителю, дать зрение слепому, слух глухому, заставить хромого ходить, или укрепить члены расслабленному; мы не можем творить тех чудес, которые совершал Христос; но есть другие чудеса, гораздо более благодетельные для нас самих, которые по мере сил своих, и мы все можем совершать,

это чудеса благотворительности, милосердия и любви к ближним своим». – «Пусть никто не говорит, что он не может помочь брату своему. Пусть никто не говорит: «разве я сторож брату моему?» Это язык Каина, а я скажу сегодня всем вам, какой бы веры вы ни были, что вы созданы и должны быть стражами брата своего. Что стало бы с нами христианами, если бы Христос Господь сказал: разве я сторож брату моему? Мы блуждали бы во тьме и сени смертной; а если теперь в этой великой и благодетельной стране мы наслаждаемся нашими несравненными благами, то всем мы обязаны Христу, который искупил нас. Возблагодарим же Бога за те благодеяния, какие Он излил на нас. Никогда не совершим мы более угодного Богу дела, как простирая руку дружбы и любви своему страждущему собрату. Лишь тогда мы всего более приблизимся к своему первообразу, когда луч небесного света проведём в омрачённую душу. Лишь тогда будем достойны именоваться чадами Божиими, когда прольём довольство и радость в те сердца, где прежде царил мрак и отчаяние, ибо прекрасно сказал апостол: «вера убо чиста и нескверна пред Богом и Отцем сия есть, еже посещати сирых

–498–

и вдовиц в скорбех их, и нескверна себе блюсти от мира». – (Иак.1:27).

После кардинала выступила с речью мистрис Августа Чэпин. Представляя её собранию, президент говорил: «во всех заботах по устройству всемирного конгресса религий женщина принимала выдающееся и деятельное участие.... Теперь стало уже одним из правил нового времени, что меркой цивилизации служит возвышение и просвещение женщины... Председательница женского комитета по устройству конгресса, мистрис Чэпин, скажет теперь несколько слов приветствия от имени женщин». В этом приветствии своём мистрис Чэпин, между прочим, говорила: «всемирный парламент религий не мог быть созван ранее настоящего времени и не мог собрать вместе всех присутствующих здесь представителей религий. Нужно было дожидаться пока пробьёт тот час, когда пароходы, железные дороги и телеграфы соединят людей друг с другом, разрушат

все, разъединявшие их дотолы, преграды, и заставят их узнать друг друга; когда учёные проложат путь через непроходимую дичь невежества, суеверия и лжи и научат людей взаимному уважению. Сто лет тому назад мир не созрел ещё до такого парламента. Пятьдесят лет тому назад он ещё не мог быть созван и даже если бы созвали его лишь одним поколением раньше, половина религий мира не была бы на нём представлена. Не могла бы принять в нём участие и женщина. Не могла бы она прежде всего потому, что её присутствие здесь было бы ещё немыслимым и нетерпимым. Не могла бы она ещё и потому, что сама она была слишком слаба, боязлива и необразованна, чтобы воспользоваться случаем и говорить за себя... Я ещё не старая женщина, но мне хорошо памятно то время, когда во всём новом свете не было ни одного хорошего колледжа или университета, куда был бы открыт доступ студентам-женщинам и во всём новом свете не было ни одной женщины, которая занимала бы церковную должность, или за которой признано было бы право проповедовать. Теперь двери широко раскрыты для неё как в нашей, так и во многих других странах. Женщины становятся теперь знатоками тех языков, на которых написана священная

—499—

литература мира. Женщины приобретают теперь высшие почести, какие только могут доставить университеты, и даже в области религии сотни их уже занимают церковные должности и тысячи свободно говорят и проповедуют новое евангелие свободы и кротости на благо человечества"...

Президент всемирной выставки, мистер Гигинботэм, выражал в речи своей особенную радость по поводу тех очевидно дружественных отношений, которые существуют теперь между народами земли и которые сделали возможным собрание настоящего парламента. Как бы ни были различны ваши религиозные убеждения, говорил он делегатам, вы собрались здесь представителями одного общего всем людям, чувства, — сознания, что все люди братья. Настоящий парламент, по моему мнению, есть величайшее из всего того, что сделала выставка.

Конгрегационалист-пресвитер, мистер Мэкэнзи, между прочим говорил: «я являюсь здесь представителем пуритан Новой Англии, т. е. тех самых людей, которые сделали возможным настоящее собрание. Пуританство с ранних пор явилось в этой стране с своей специальной миссией и с того времени усердно трудится над своим делом. Есть люди, которые критикуют его и желали бы, чтобы пуританин был не тем, что он есть; но этого не случилось. ...Теперь мы можем показать нашим иноземным, друзьям нечто такое, чего нигде в мире они не могут увидеть. Мы покажем им республику, устрояемую силой христианства... Основание этой республики было чисто религиозное. Люди, которые создали её, пришли сюда по религиозным побуждениям; действовали они в религиозных целях и хотели трудиться над делом Божиим... И создаём мы республику, в которой двадцать пять отдельных народностей составляют одно, – с двадцатью пятью различными религиями.... Мы не строили здесь громадных соборов, а лишь бревенчатые школы; но эти школы, в которых создавались характеры людей, несравненно величественнее всяких соборов. Нет у нас живописных мадонн, но во имя религии мы воспитали женщину и довели её до такой высоты, что она стоит теперь за всё благороднейшее и лучшее в человеческой жизни»....

Мистер Боннэй представил затем собранию греческого
–500–

архиепископа Дионисия. Архиепископ начал свою речь выражением искренней благодарности американской нации и организаторам конгресса за присланное ему приглашение к участию в собрании. «Я особенно благодарен вам потому, продолжал он, что настоящее приглашение дало мне случай исполнить своё давнее желание посетить эту знаменитую и славнейшую страну. Я долго жил в Афинах, столице Греции, и там имел возможность познакомиться со многими американцами, духовными, профессорами и туристами, которые приезжали туда для изучения греческого языка и для обозрения этого классического места древностей. Беседуя с ними, я много слышал и узнал об Америке и издали удивлялся величию этой

страны. Всегда мне хотелось лично посетить эту нацию и вот теперь, благодарение Всемогущему Богу, я здесь в Америке, в пределах того города, который являет собой великий прогресс дивных подвигов человеческого ума. Мой голос, как представителя маленького королевства Греции, может показаться слишком маловажным, по сравнению с голосом тех, кто представляет здесь великие и могущественные государства, обширные города и многочисленные нации; но велико значение той церкви, к которой я принадлежу, и широко моё собственное сердце. Моя благодарность вождям конгресса, мои благожелания и молитвы Всемогущему Богу должны измеряться не пространствами и количествами, а силой и свойством симпатий»... Обращаясь затем к делегатам, архиепископ говорил: «достопочтенные служители Бога, творца и вашей и моей земли, приветствую вас как своих братьев во Христе, Который, по учению веры нашей, есть источник всех благ этого мира. Приветствую вас во имя боговдохновенного Евангелия, в котором, по вере нашей, и душевное спасение и счастье человека в этом мире. Все люди имеют общего творца без всякого различия между богатым и бедным, правителем и подданным, без различия климата, национальности, общественного происхождения и т. д. Все люди имеют в Боге общего творца, а следовательно, и общего Отца. Поднимаю руки и с чувством пламенной любви благословляю эту великую страну и счастливый, славный народ Соединённых Штатов».

—501—

Мозумдар, представитель брамаизма-сомаджи из Калькутты, говорил: «Индия имеет право на почётное место в человеческом братстве не только по своей великой древности, но и ради того, что происходит в ней в последнее время. Новая Индия выросла из Индии древней по закону эволюции, в силу того процесса преемственности, который объясняет некоторые труднейшие проблемы нашей национальной жизни. В доисторические времена наши предки на снеговых гималайских вершинах поклонялись единому живому Богу и теперь, после многих странных превратностей, мы — индийские деисты, просвещённые веками, поклоняемся в своих городах тому же

единому живому Богу. – Индия в этом случае не сходна с другими странами древности. Египет мечтал быть вечным в своём утончённом символизме и мощной архитектуре, а где он теперь? Исчез как таинственный сон, а его сфинксы и пирамиды в пустыне говорят только о том, что был он велик, и что теперь уж нет его. Древняя Греция пыталась воплотить свой гений мудрости и красоты в дивных произведениях мрамора и всеобъемлющей философии; но где теперь эта Греция? Она лежит погребённой под своими превосходными памятниками и спит таким сном, от которого нет пробуждения. Где римские когорты, своими победами потрясавшие весь мир? Где римские театры, законы, учреждения? Где всё это? Покрыто веками забвения. Где Израиль, избранник Иеговы, с его законом и пророками? Рассеян по лицу земли, преследуемый царями и владыками; для жестоких – предмет гонения, а для милостивых только сожаления. Гора Мориа в руках мусульман. Сион безмолвствует, а над развалинами Соломонова храма лишь немногие бьют себя в грудь и орошают слезами свои седые бороды. А Индия, древняя из древних, старейшина старейшин, мать наций и религий, жива и доселе с своей древней цивилизацией, с своими древними законами, глубокомысленной религией и бессмертной философией. Она и теперь является в мире силой, не раз воскресая от мнимой смерти и снова имея воскреснуть в будущем.... В бурях и разрушениях погибла наша независимость, наше величие, наше обаяние; но ничто не в силах было отнять у нас нашу рели-

–502–

гиозную жизненность... Мы всё ещё индусы и всегда ими останемся. И теперь, когда Англия восседает на индийском троне с евангелием любви и мира в одной руке и с скипетром цивилизации – в другой, не время предаваться отчаянию и гибнуть. Посмотрите, как в новой Индии возбуждены теперь все интеллектуальные, социальные и политические стремления; религиозные инстинкты наши поднялись с самых корней. Не думайте, что столь многие индусы, буддисты и другие представители религий Индии, поехали бы сюда за 14:000 миль, если бы не были они проникнуты глубочайшим сочувствием к

вашему парламенту религий. Нет такого человека и такой общины, которые относились бы к вашему собранию с большим сердечным сочувствием чем мы, представители брамаизма-сомаджи, ибо наша религия есть соглашение всех религий, а наша община – братство всех народов»...

После Мозумдара поднялся с своего места официальный представитель небесной империи и последователь Конфуциева закона. Его краткий приветственный адрес, прочитан был мистером Барроус, а затем его сменил пред собранием наш соотечественник, князь Волконский. Поблагодарив за присланное ему приглашение к участию в парламенте, князь прежде всего заявил, что он выступает здесь не представителем своего отечества или своей церкви, а только частным человеком. В своей речи к собранию он указал на один знаменательный факт, который, конечно, бросился в глаза всякому, кто имел случай побывать на собраниях тех отдельных религиозных конгрессов, которые предшествовали открытию общего парламента религий. На этих частных собраниях, римско-католическом, лютеранском и др., ораторы всюду говорили одинаково о том, что все люди братья, и ревностно возбуждали у своих слушателей братские чувства любви ко всему человечеству. Ни один из этих ораторов не забывал, что он принадлежит всему человечеству, а свою церковь или общину считал только центром. Невольно являлся вопрос, почему все эти люди, говорившие одним языком, не сошлись все вместе? Теперь это совершилось. На общем парламенте сошлись представители всех религий, воодушевлённые одним, общим всем, желанием еди-

–503–

нения. «Приглашённый сказать слово приветия при открытии этого собрания, я позволю себе рассказать вам одну народную легенду моей родной страны. При настоящем случае этот рассказ может, пожалуй, показаться слишком юмористическим; но один наш отечественный писатель говорит, что «юмор есть невидимая слеза сквозь видимый смех», а нам думается, что человеческие слёзы, человеческое горе и страдание, достаточно

священны, чтобы стать предметом внимания религиозного конгресса».

«Одна старуха много веков терпела муки в адском пламени, ибо во время земной жизни своей была она великая грешница. Однажды увидала она ангела, летевшего вдали по голубым небесам, и стала звать его, что было у ней силы. Ангел услышал её отчаянный крик, спустился к ней и спросил, что ей нужно. «Когда ты достигнешь престола Божия, говорила она, скажи Господу Богу, что одно несчастное создание пострадало уже больше, чем сколько можно перенести, и просит у Него избавления от этих мучений». Ангел обещал ей сделать это и улетел. Когда он исполнил своё поручение, Бог сказал ему: «спроси её, не сделала ли она кому-нибудь какого-либо добра во время своей жизни?» Долго напрягала память старуха, отыскивая какое-либо доброе дело в своём греховном прошлом, и наконец радостно воскликнула: «одно доброе дело я сделала, – однажды я подала морковь голодному нищему». Ангел передал её ответ: «Возьми морковь, сказал Бог ангелу, и протяни её старухе. Пусть она ухватится за неё и если растение так крепко, что можно будет вытащить старуху из ада, она будет спасена». Ангел исполнил это. Бедная старуха уцепилась за морковь, ангел начал тянуть и, вот, она стала подниматься. Но когда её тело уже на половину вышло из пламени, старуха почувствовала на ноге своей тяжесть, – то ухватился за неё другой какой-то грешник. Она трясла ногой, но это не помогало; грешник не выпускал её из рук и ангел, продолжая тянуть, поднимал их обоих. Мало того, – и ещё грешник уцепился за них, затем третий и ещё и ещё, так что целая цепь несчастных созданий висела на ноге старухи. Ангел не переставал тянуть, маленькая морковь всё ещё выдерживала тяжесть и все они поднимались в воз-

–504–

духе. Но вдруг бедная старуха испугалась. Слишком уж много народа пользовались её последним шансом на спасение и, тряся и толкая уцепившихся за неё, она воскликнула: «оставьте меня, прочь руки, ведь морковь моя!» Лишь только

она промолвила это слово «моя», как тонкий корень переломился и все они снова упали в ад уже навсегда».

«Эта легенда в своей поэтической безыскусственности и народной простоте слишком красноречива, чтобы нуждаться в объяснении. Если какая-либо личность, или община, или церковь обладает долей истины и блага, пусть эта истина светит для всех, пусть это благо станет общим достоянием. Замена слова «мой» словом «наш» и слова «наш» словом «всех и каждого» – вот что обеспечит плодотворный результат и наших коллективных усилий, и нашей личной деятельности».

«Вот почему мы приветствуем открытие этого конгресса, где, соединёнными усилиями представителей всех церквей, всё, что есть великого, доброго и истинного в каждой из них, собрано вместе во имя одного и того же Бога и ради одного и того же человека».

После кн. Волконского выступил пред собранием Реучи-Шибата, представитель японской государственной религии-синтоизма. М. Барроус прочитал его краткий приветственный адрес, в котором, между прочим, говорилось: «ещё четырнадцать лет тому назад я выражал на своей родине надежду, что составитсЯ когда-либо дружественное собрание представителей религий мира и, вот, моя надежда осуществилась и с великой радостью я имею теперь возможность присутствовать на этом феноменальном собрании. – В истории мы читаем о частых и суровых столкновениях между различными религиями, – столкновениях, которые иногда кончались и войной. Теперь это время миновало и с прогрессом цивилизации положение дел переменялось. Великое благо, не только для самых религий, но и вообще для дел человеческих, что последователи разных религий могут теперь дружественно собраться для обмена мыслей по важнейшим вопросам. Я уверен, что такие повторяющиеся собрания будут содей-

–505–

ствовать объединению всех религий мира и приведут все враждующие нации к мирным отношениям».

Граф Бернсдорф из Берлина, начал свою речь заявлением, что он присутствует здесь не каким-либо полномочным

представителем своего отечества или своей церкви, а просто человеком, желающим содействовать осуществлению великих задач конгресса. «Я искренно радуюсь, говорил он, что религия впервые официально соединяется со всемирной выставкой. Обыкновенно при подобных народных сборищах религия, самый жизненный вопрос для каждого человека, оставлялась в стороне и в житейской суете люди слишком склонны были забывать о Боге. Здесь страна свободная, где церковь не поддерживается правительством и где однако более, чем где-либо, церкви имеют влияния на общественную жизнь. Здесь было признано, что такое громадное стечение народа не должно состояться, не уделив должной доли внимания вопросу всех вопросов. Настоящий парламент служит потому явным для всех свидетельством того, что люди живы не о едином только хлебе; но что забота о бессмертной душе есть высший вопрос для всякого человека, – такой вопрос, о котором прежде всего следует рассуждать, когда соберутся люди всех наций. Базисом настоящего конгресса служит идея общечеловечества и я, член евангелической церкви, без колебания принимаю этот тезис. Библия учит нас, что род человеческий произошёл от одной четы и составляет потому единую семью. Не будем забывать этого. Но библия учит также и о том, что человек сотворён по образу Божию, а потому вне всяких обстоятельств, в силу которых он родился в той или другой исторической религии, он предназначен к союзу с Богом... Настоящий парламент с своей идеей общечеловечества не стремится к тому, чтобы сделать нас индифферентными в религии. Лично за себя я заявляю, что присутствую здесь именно как член евангелической церкви и никогда бы нога моя не была в этом парламенте, если бы я думал, что в основе его лежит мысль, что все религии равны и что необходимо лишь быть чистым и праведным. Я никак не согласен с этим. Я верую, что только в библии истина и что только про-

–506–

тестантизм есть истинная религия. Никаких компромиссов какого бы то ни было свойства я не желаю. – Нельзя отрицать, что мы, собравшиеся на этом парламенте, много различаемся в

принципах. Мы уверены, что эти разности соглашены быть не могут; но мы сошлись в убеждении, что каждый имеет право держаться своей религии. Мы приглашаем сюда всякого явиться искренним защитником своей религии. Я, с своей стороны, стою пред вами с тем же самым желанием, которое высказывал Ап. Павел, стоя пред представителем Рима и царём Агриппой: «молил бы я Бога, чтобы мало ли, много ли, не только ты, но и все, слушающие меня сегодня, сделались такими, как я». (Деян.26:29), – Зачем же мы собрались, если не можем обнаружить терпимости? Слово терпимость употребляется в весьма различных значениях. Если слова прусского короля Фридриха Великого: «в моём государстве всякий может отправляться на небо каким ему угодно способом» выражают лишь правило политики, мы ценим их весьма высоко. Скольких кровопролитий, скольких жестокостей избежала бы история, если бы мир усвоил это правило! Но если здесь выражается лишь тот религиозный индифферентизм, который господствовал в минувшем веке и при дворе этого монарха, бывшего другом Вольтера, то мы этого правила не примем. – Св. Ап. Павел в послании к Галатам отвергает всякое другое учение, хотя бы его проповедовал и ангел с небеси. Мы, христиане, служим своему Господу и Спасителю. Мы не имеем права поступаться той истиной, которую Он внушил нам, относиться к ней слегка или уклоняться от той миссии, какую Он дал нам в человечестве. Собравшись здесь, каждый из нас желает и других привлечь к своей религии. Не будет ли в таком случае этот парламент собранием войны, а не мира? Не поставит ли он нас только дальше друг от друга, вместо того чтобы приблизить? Я думаю, что нет, если только мы твёрдо будем держаться той истины, что великие животворные доктрины должны защищаться и распространяться только духовными средствами. Честная борьба духовным оружием не отчуждает борцов друг от друга; напротив, часто она сближает их»... Гр. Бернс-

–507–

дорф не мог, однако, сдержать вполне своего немецкого патриотизма и закончил речь хвастливыми восхвалениями

германской терпимости и неделикатными упрёками по адресу Турции, России и католических государств, подобных Испании.

Восхвалял господствующую в его отечестве терпимость и французский представитель, профессор Бонэ-Мори. Превознося Америку, он, между прочим, говорил, что ей много обязаны республиканцы и протестанты Франции не только как граждане, но и как христиане. Примером Америки руководились великие граждане Франции: Лафайет, Мирабо, Токвиль, Лабулэ, Кокерель, Ревилль и др., когда водворяли в своём отечестве великие принципы самоуправления, религиозной свободы и церковной терпимости. Человеческое братство в области религии и мысли говорил он, есть естественное следствие братства политического и социального.

Католический архиепископ Новой Зеландии, Рэдвуд, приветствуя парламент от имени своей юной церкви, лишь недавно достигшей высокой степени процветания, между прочим, говорил: «во всех религиях есть значительный элемент истины, иначе между ними не могло бы быть никакого союза. Все они имеют право на уважение и людям, чтобы относиться друг к другу с должным почтением и устранить все разделяющие их неприязненные преграды, прежде всего следует знать, что есть лучшего в каждой религии и уважать каждую из них за содержащуюся в ней истину».

Дармапала, с острова Цейлона, начал свою речь выражением приветствия от имени 475-ти миллионов буддистов и благословения от имени основателя той религиозной системы, которая много веков царила в Азии и доселе, в двадцать четвёртом столетии своего существования, остаётся в ней господствующей. Когда я читал программу настоящего парламента, говорил он, я увидел в нём лишь эхо и продолжение того великого дела, которое было начато индийскими буддистами двадцать четыре века тому назад. Великий император Асока созвал тогда совет из тысячи учёных и семь месяцев заседало это собрание. С этого совета кроткие ученики Будды разо-

—508—

шлись с своей проповедью и по равнинам Монголии и Китая и по дальним островам. Влияние этого давнего религиозного конгресса ясно и доселе. Идите в любую страну буддизма и всюду вы встретите возвышенную проповедь кротости и терпимости.... В настоящем парламенте я вижу величайшее событие девятнадцатого века; я надеюсь, что в нём исполнится дело, задуманное много веков тому назад, имя мистера Барроус будет сиять как имя американского Асоки, а результат его дела будет оказывать влияние ещё на новые две тысячи лет».

После речи Дармапалы, в виду наступившего времени завтрака, объявлен был перерыв заседания до половины третьего.

Когда отдохнувшие представители снова заняли свои места, последовало продолжение того же ряда приветственных речей. – Ораторами на этом послеобеденном заседании были: Карл фон Берген, из Швеции, армянский профессор Минас Черьянц, индийский теософист Хакраварти, Суами Вивекенда, м. Грант, из Канады, мисс Сорабжи, парси, недавно обращённая в христианство, Нагаркар, деист из Бомбея, англиканский священник Альфред Момери и епископ африканских методистов Арнетт.

«Благочестивая мысль одушевляла Христофора Колумба, говорил проф. Черьянц, когда он направлял своё судно к этой стране; он хотел обратить туземцев в римско-католическую веру. Ещё более благочестивая мысль одушевляет теперь вас, благородные американцы, так как вы хотите обратить всё человечество к догмату всеобщей терпимости и братства. Древняя Армения благословляет это великое предприятие юной Америки и желает ей, уничтожив вулканы религиозной вражды, успешно положить основание храму мира и согласия». Профессор заключил речь свою благословением собрания на армянском языке.

«Я являюсь здесь, говорил проф. Хакраварти, представителем религии, зародившейся в такой туманной древности, которую даже могучий микроскоп новейших исследований был не в состоянии раскрыть... Основной

принцип того общества, к которому я принадлежу, – всеобщая терпимость; главный мой догмат, – что повсюду

–509–

под внешним слоем струится живая вода истины.... Я принадлежу к старой нации, а вы к юной; но ведь всегда между старостью и юностью бывает сочувствие.... Восток всегда обращал свои взоры к тому, что выше материи; он создал и те философские системы, которые доселе существуют в Индии и возбуждают всеобщее удивление, а вы на западе проявили изумительную энергию в области физической, материальной культуры.... Я вижу, однако, что и вам самим уже надоели несколько ваши пар и электричество; у вас является чувство уныния.... В материалистической нации пробуждается духовная тенденция ... Наступит некогда день, когда восток и запад соединятся в братском союзе, восполняя взаимно то, в чём нуждается каждый из них.... Я думаю, что нынешний день, в настоящем парламенте религий, мы полагаем начало тому источнику, из которого потекут следующему поколению живые воды света и мира, утоляя жажду тысяч миллионов тех, которые пойдут вслед за нами».

Молодой индус – монах Вивекенда приветствовал собрание от имени древнейшего из монашеских орденов, от имени матери всех религий и от имени всего народа Индии. Я горжусь, говорил он, что принадлежу такой религии, которая научила мир терпимости, ибо мы веруем, что все религии истинны. Я с гордостью скажу вам, что в священном языке моей религии, санскрите, даже самое слово «гонение» непереводимо. Я горжусь, что страна моя всегда была убежищем всех гонимых и преследуемых.... Вот один из гимнов моей религии, знакомый мне с самых ранних лет отрочества: «разные потоки, текущие от источников разных мест, соединяют свои воды в море. Различны, Господи, пути, которыми люди идут по своим различным стремлениям; но как бы ни казались они различны, извилисты или прямы, все они ведут к Тебе». – Колокол, звучавший сегодня утром в честь настоящего собрания, я надеюсь, пробил смертный час всякому фанатизму, всяким гонениям и мечом, и пером, всяким неприязненным чувствам

между теми, кто идёт хотя разными путями, но к одной и той же цели».

«В моей стране, говорила мисс Сорабжи, люди, встречаясь, обыкновенно говорят друг другу; мир вам! То же и я искренно скажу вам сегодня... Я чувствую, что наше великое знамя – знамя любви».

Нагаркар, из Бомбея, приветствовал собрание, как представитель деистического направления в Индии, известного там под именем брамаизма-сомаджи. Это направление, по словам оратора, есть результат совместного влияния различных религий и основные принципы деистической общины Индии – всеобщая любовь и согласование религий.

Представляя затем собранию англиканского священника, Альфреда Момери, мистер Барроус дал понять, что парламент религий не встретил полного сочувствия со стороны англиканской церкви. Настоящее собрание, прибавил он, имеет, впрочем, некоторое количество высоких друзей и в Англии, и я уверен, что если бы архиепископ Кантербурыйский был здесь, он отнёсся бы к парламенту не так строго и несочувственно, как доселе. – Это обстоятельство и послужило в значительной степени предметом речи мистера Момери. Он говорил, что отсутствие высокопочитаемого им архиепископа в значительной степени омрачает для него радость настоящего дня; но из этого факта никак не следует заключать, что будто бы и англиканская церковь, как целое, не сочувствует парламенту религий.

Основываясь на своих личных сведениях, оратор уверял, что значительное число членов англиканского духовенства и ещё большее число мирян относятся к парламенту с полным сочувствием, так что, несмотря на отсутствие архиепископа, следует признать несомненным факт симпатии к настоящему собранию со стороны всех церквей мира. «Из всех научных исследований настоящего времени, говорил он далее в своей речи, всего серьёзнее, интереснее и важнее сравнительное изучение религий, и я уверен, что урок, даваемый теперь по этой части Америкой всему миру, будет гораздо плодотворнее всяких частных кабинетных занятий. Отчёт о наших трудах,

разнесённый телеграфом по всему миру, даст возможность тысячам, десяткам и сотням тысяч людей убедиться в истине великих библейских слов, что Бог никогда не оставлял себя

–511–

не свидетельствованным... Не может быть, чтобы новые заповеди были боговдохновенными, когда возвещались Христом, и не были такими, когда их возвещал Конфуций или кто-либо другой... Нужно признать фактом, что все религии в основе своей более или менее истинны, а во внешних проявлениях своих все они более или менее ложны»...

Последним приветствовал собрание Арнетт, методистский епископ из Африки. Он держал свою речь от имени Африки и всех негров и заключил её пожеланием, чтобы девизом будущей цивилизации стали те слова, которые служат девизом его церкви, а именно: «Бог наш отец, Христос наш искупитель и весь род человеческий нам брат».

Было уже около пяти часов по полудни, когда окончил свою речь епископ Арнетт и первое заседание парламента религий было объявлено закрытым. Вторая половина этого заседания была несколько менее многолюдна и оживлённа, чем первая. Вполне понятно, что слушатели должны были утомиться и пресытиться непрерывным потоком красноречия, обильно изливавшимся на них в продолжении пяти часов, а потому после полудня нередко можно было видеть людей, встававших с своих мест и удалявшихся из залы; но впрочем громадное большинство слушателей остались до конца и с полным интересом и вниманием следили за ораторами. Быть может и читатель будет на нас несколько в претензии за то, что речам разноплеменных представителей мы дали слишком много места в своём очерке. Эти речи представляются нам весьма интересным и ценным материалом для характеристики тех мыслей и чувств, какими одушевлены были участники парламента религий, а следовательно, и для суждения о самом собрании.

(Окончание следует).

В. Соколов

Лебедев А.П. Обзор источников истории Греко-восточной Церкви после падения Византийской империи с критическими о них замечаниями // Богословский вестник 1894. Т. 1. № 3. С. 512–570 (2-я пагин.)

–512–

Исучающий древнюю церковную историю не испытывает никаких затруднений в собирании и изучении источников: они хорошо известны, прекрасно изданы, перечислены в каталогах и в церковно-исторических руководствах наиболее просвещённых народов. Имея под руками «Патрологию» Миня, «Соборные Акты» Манси и несколько пользующихся почётной известностью церковно-исторических сочинений новейшего времени, желающий изучать древнюю церковную историю, не встретит больших затруднений при исполнении своего намерения и в том случае, если бы местом своего жительства избрал Сандвичевы острова. Положим, имея в своём распоряжении вышеуказанные книги, неизвестное гипотетическое лицо не в состоянии будет сделать всего, чего бы оно пожелало, но во всяком случае ничто не мешает ему сделать очень многое. В ином положении находится тот, кто пожелает изучать историю греко-восточной церкви новейшего периода, до нашего времени. Если бы таковой и не избирал местом своего жительства Сандвичевы острова, а спокойно проживал бы в богоспасаемом Сергиевом Посаде, бок о бок с московской академией, всё же он очутился бы в худшем положении, чем вышеуказанное гипотетическое лицо, поселившееся на упомянутых островах. Со всех сторон одолевают его препятствия: ни одна благодетельная рука не собирала и не бралась исчислить самонужнейшие книги, необходимые при изучении новейшей греко-восточной церкви, ни один критик

–513–

не произвёл оценки этих книг; сами книги этого рода составляют редкость наравне с рукописями; они большей частью старые, безобразно изданы, напечатаны слепым

шрифтом, страницы их небрежно пронумерованы (с пропусками), формат вандальский, оглавлений содержания нет или же они напечатаны на ряду с текстом сочинения; в продаже искать книги очень мудрено – в Лейпциге отсылают в Константинополь, а в Константинополе наоборот, да и сами книги очень дороги; отыскание книг в продаже затрудняется и тем, что одно и то же старое сочинение у разных авторов нашего времени озаглавляется различно – по вдохновению минуты, имена писателей рассматриваемых книг пишутся то так, то иначе – с переменной одной или нескольких букв в фамилии; если и обретёшь нужную книгу, не радость внушает она: или она с вырванными листами, неизвестно какое употребление нашедшими, или не смотря на сторублёвую ценность и редкость, испещрены заметками невежественного, конечно русского читателя. Это во многих отношениях удивительная литература: имена действительных авторов книг исчезают, благодаря мудрованию типографий и заменяются другими никому неизвестными, причём проходят потом столетия и никто не замечает, что имя автора извращено; книги, написанные на древнегреческом языке, без нужды переводятся на новогреческое наречие; а книги, написанные на этом наречии издаются – неизвестно почему – в переводе на древнегреческий язык, а в конце концов в новом издании тратится невероятный труд на восстановление первоначального языка, на котором книга написана автором; а содержание книг включает невероятную массу глупостей; в одной старинной книге, посвящённой греческой церковной истории, появившейся в начале XVIII века, и имеющейся у нас в руках, какой-то неизвестный читатель старинным почерком (не русского пошиба) начертил следующие слова: Dans tout cet ouvrage m-r (nomina odiosa sunt – имя пропускаем)... fait parôître une grande ignorance de l'Histoire Ecclesiastique», и критик прав, сто раз прав, тем не менее он говорит о таком источнике, который считается очень важным.

–514–

В виду такого положения вещей, мы и решились первее всего в научение себе, а потом, пожалуй, и ради

вспомоществования другим людям, ещё менее опытным в науке, чем мы сами, составить обзор самонужнейших книг при изучении указанного периода церкви, с показанием научного значения этих книг. Сделаем что можем, за неимением возможности сделать большего.

Но, прежде чем приступить к составлению задуманного нами обзора указанных книг, мы должны довести до сведения читателя, что книг этих мало, так мало, что совестно становится за Греков. Афинский учёный нашего времени Сата говорит: «за неимением политических хронографий, мы могли бы надеяться, что в записях патриархии и в церковных хронографиях найдём тот свет, который нужен для освещения страниц этого мученического (т. е. нашего) периода истории, но к сожалению, приходится покинуть эту надежду»⁴³⁸. Проф. И. И. Малышевский с своей стороны к этому добавляет: «в Вену перешла часть архивов из Константинополя после падения Византии. Поэтому венская императорская библиотека обладает богатейшими сокровищами для истории греческой церкви. Но и в итальянских библиотеках, особенно Венеции, осталось ещё довольно» (документов)⁴³⁹. Изволите ли видеть – в Вене, Венеции! Не сладкая доля ожидает историка греческой церкви новейших времён: на основании очень неопределённого он должен говорить что-либо определённое, на основании малоизвестного что-либо положительное, как бы из камня источать воду. – Но приступим к обзору⁴⁴⁰.

I. Последние византийские историки. – Известен целый ряд историков, рассказывавших события византийской империи от пятого века до падения Константинополя, при Магомете II⁴⁴¹. Эти историки имели свои особенности, которые их отличали и которые переходили как бы по наслед-

–515–

ству от одного такого историка к другому⁴⁴². По падении Византии им уже было нечего рассказывать в таком роде, к какому они привыкли: дела круто изменились. Поэтому событие падения Византии видело последних историков рассматриваемого типа. Их известно трое: Дука (имя его неизвестно) написал *Historia Byzantina* (Византийская история),

доводя свой труд до 1462 года. Он не был очевидцем последних важных событий и потому имеет мало значения (Vid. Migne, tom. 157). Не большее значение имеет и другой византийский писатель, имеющий странное имя: Лаоник (испорченное: *λίον* – *Λαός*) и известен с фамилией: Халкокондил; он написал сочинение: *De rebus Turcicis* (история Турок), она доводит своё дело до 1463 года (Вопнае, 1843). Он тоже не был очевидцем грозных событий времени. Несравненно большее значение имеет историк Георгий Франдзий (*Φραντζή*). Его сочинение заглавывается *Chronicon* (Хроника) и простирается до 1477 года (Migne, tom. 156). Его значение определяется следующим: он довёл свою историю дальше его современников, он был друг последнего византийского императора, имея важный византийский титул – протовестиария, он своими глазами видел падение города Константинова, и главное – больше других обращает внимание на церковные события начинающегося турецкого периода греческой истории⁴⁴³. Остановимся слегка на важнейших церковно-исторических показаниях Франдзия. Он первый рассказывает знаменательный факт избрания первого патриарха (Геннадия) при Магомете II. Впрочем, этот рассказ нам представляется не верным. Автор писал в глубокой старости и вероятно многое перезабыл. Он говорит, что избрание нового патриарха произошло, по воле султана,

–516–

на третий день по падении Византии⁴⁴⁴. Такая поспешность невероятна: из города почти все разбрелись и некому было поручить такого важного дела. Автор сам себе противоречит, когда утверждает, что Магомет в один и тот же день и издал приказ, чтобы разбежавшиеся Греки вернулись в город, обещая им внешнюю безопасность и свободу религии, – и велел архиереям и клирикам выбрать патриарха. Ясное дело, что второй факт мог совершиться спустя долго после первого – а не в один и тот же день. Неверно утверждает Франдзий, что будто Геннадий избран потому, что прежний патриарх умер, – нет, этот последний был униат и бежал. Все эти ошибки историка можно исправлять на основании других позднейших известий, чего,

однако ж, многие писатели даже нашего времени не делают. Франдзий говорит ещё, что Магомет желал, чтоб провозглашение нового патриарха произошло так же, как велось дело при византийских императорах. Затем ясно указывает, что именно сделал в этом смысле сам Магомет. Рассказ этот прост и натурален, и очень жаль, что последующие историки, передавая указанный рассказ, слишком много вносят неподобающей византийской окраски. Кратко, но довольно выразительно этот летописец говорит о больших правах, данных султаном патриарху (Migne, tom. 156, p. 893–896). Тон хроники меланхолический: видно, что автор никак не мог приспособиться к новым порядкам. И Франдзий, как и Дука и Халкокондил, немного оказывает помощи церковному историку.

Действительная историография греческой церкви турецкого периода начинается только с XVI века, когда, кроме этого века, занялись изучением и предшествующего. Толчок, как увидим, дан впрочем со стороны.

II. Источники для изучения греческой церковной истории XV-го и XVI-го веков

Большая часть источников, сюда относящихся, в разных отношениях стоит во взаимном родстве, вследствие чего эти источники составляют в некотором роде одно

–517–

целое. Первое место между ними, по всей справедливости должна занимать: *Historia Patriarchica* («Патриаршая история»), об авторе которой речь впереди. Появилось в свет это сочинение, при особенных исключительных обстоятельствах, о которых, хотя кратко, но следует сказать. В XV-м и в большую часть XVI века Греки, подчинённые турецкому владычеству, жили в большом отчуждении от остальной просвещённой Европы. А сама эта Европа так мало интересовалась христианским Востоком, что с течением времени забыла и думать о Греках и оказалась сущей невеждой относительно состояния греческой церкви и греческого народа XV-го и XVI веков. На Западе так основательно забыли о Греках, что стали думать, будто христианская вера «не существует больше ни в Азии, ни в Элладе, ни во Фракии»; мало того: в конце XVI-го

века западные учёные мужи считали нужным обратиться в Константинополь с вопросом: существуют ли теперь такие города, как Фессалоника, Никея, Халкидон и даже Афины? Простираться ещё дальше невежество, конечно, не могло. Из этого постыдного состояния просвещённый Запад был изведён немецким тюбингенским университетом. В числе профессоров этого университета во второй половине XVI века был Мартин Крузий (или Крузе – по немецкому произношению), знаменитый эллинист, любивший греческий язык и науку и в этом же направлении влиявший на своих студентов. Узнав случайно, что греческий народ далеко ещё не погиб для христианства и просвещения, он захотел поточнее узнать о современном ему состоянии Греков. Вскоре представился благоприятный случай, который привёл его к вожделенной цели. В 1573 году австрийским императором отправлено было посольство в Константинополь; во главе посольства стоял барон Унгнад – протестант, который пожелал иметь при себе капеллана или протестантского пастора. Этот жребий, по счастливому стечению обстоятельств, пал на молодого магистра тюбингенского университета Стефана Герлаха, при посредстве которого Крузий легко вступал в сношения с более просвещёнными Греками. Крузий был весьма любознательный человек, а поэтому ему хотелось знать решительно всё

–518–

о Греках: как живут они теперь, как жили с начала турецкого владычества; есть ли у них книги, школы; каким языком они говорят, т. е. насколько он сохранил связь с древнеэллиническим языком и т. д. Тюбингенский профессор начал с того, что написал письмо на греческом языке тогдашнему патриарху Иеремии II-му (которого он, по видимому, не знал по имени) и послал его (в 1573 г.) с Герлахом. В этом письме он рекомендует с лучшей стороны этого последнего и слегка касается своих *ria desideria*. Впрочем, письмо это, как естественно, не принесло желаемых плодов. У патриархов константинопольских слишком много было своих дел, чтобы найти возможность войти в сношения с неведомым немецким профессором. Дела Крузия пошли не только лучше, но можно

сказать – блестяще, лишь после того, как учёный тюбингенец узнал от Герлаха о существовании в Константинополе двух образованных Греков – Иоанна Зигомалà, «ритора великой церкви» и толкователя Св. Писания, и его сына Феодосия Зигомалà, патриаршего протонотария. С ними Крузий вскоре вступил в переписку (с января 1575 года), которая в конце концов и привела его к самым счастливым результатам. Отец и сын (в особенности последний) Зигомалà сделали ревностными посредниками между Константинополем и Тюбингеном; они охотно и весьма успешно исполняли учёные поручения Крузия. Сношения их тянулись десятки лет. От этого, конечно, много выиграла эллинская наука в Тюбингене. А главное выиграла наша наука – церковная история.

Мартин Крузий захотел ознакомиться с греческой церковной историей того периода, о котором на Западе ничего не знали – с греческой церковной историей после падения Константинополя до 70-х годов XVI века. И любопытство Крузия замечательно быстро было удовлетворено. В учёном кабинете тюбингенского профессора на столе появилась греческая рукопись, которая потом получила и латинское заглавие: *Patriarchica Constantinopoleos Historia*, и которая заключала описание правления константинопольских патриархов от Геннадия Схолария до Иеремии II-го включительно (впрочем, она описывала только часть прав-

–519–

ления этого патриарха церковью), точнее: от 1454-го года до 1578. Вот первая церковная история, при посредстве которой, ничего не ведавший о греческой церкви турецкого периода – Запад ознакомился с этим, несомненно, интересным предметом. Эта «Патриаршая история» вместе с другим историческим трудом, полученным в Тюбингене Крузием подобным же путём (но о котором – труде – скажем ниже отдельно) и вместе со множеством других документов, составившихся частью из корреспонденции Крузия с Греками, частью из других греческих письменных произведений – была напечатана Крузием в Базеле в 1584 году в обширном фолианте под довольно вычурным заглавием: *Turco-Graecia* (Турко-

Греция)⁴⁴⁵. Книга эта составляет истинную сокровищницу знаний по части изучения греческой церкви, греческой нации и языка в особенности второй половины XVI века и до сих пор пользуется великим научным авторитетом. Греческие памятники изданы здесь с латинским переводом и многочисленными примечаниями Крузия. Жаль только, что, не смотря на трёхсотлетнюю давность, Турко-Греция до сих пор не имеет второго издания, нужда в котором сильно чувствуется не только вследствие редкости и дороговизны книги Крузия, но и вследствие типографских несовершенств XVI века, отразившихся в самом тексте и способе его печатания. Не наше ли дело: переиздать Крузия?

Но что такое «Патриаршая История»? Кто её написал? Какое значение имеет она в науке? Эта история занимает 78 столбцов in folio (107–184 col.) и описывает почти исключительно счастливые или несчастные (больше этого рода) судьбы патриархов константинопольских и их отношения к Туркам, греческим архиереям и греческому народу. Об авторе сочинения до последнего времени не было точных сведений. Таким признавали Мануила Малакса, учителя патриаршей школы в Константинополе, но это мнение находит себе опровержение в том, что сам Малакс не считал себя автором, как видно из следующей приписки, находящейся в самом начале рассмат-

–520–

риваемого сочинения: «это переложено мной, Мануилом Малаксом, на простое наречие (разумеется с чисто-греческого языка) для г. Мартина Крузия». Конечно, можно бы полагать, что скромность заставила Малакса скрыть своё авторство, но это едва ли так. Дошедшие до нас сведения о Малаксе, встречающиеся в Турко-Греции Крузия, лишают нас возможности предполагать, чтобы такой человек, как Малакс, способен был написать серьёзное историческое произведение, каким признаётся «История Патриаршая». М. Крузий говорит, что это был «учитель патриаршей школы, учивший греческих детей и юношей, человек старый и бедный, питавшийся сушёной рыбой, которая была развешана по стенам классной комнаты и которую он сам и варил; он приобретал средства к

жизни перепиской книг и любил тратить деньги больше всего на вино»⁴⁴⁶. Очевидно, очень сомнительно, чтобы Малакс был историком.... Но спрашивается: на каком же основании почти простого переписчика «истории патриаршей», каким именует себя Малакс, могли однако-же считать автором её? Основания для этого были и заключались частью в том, что оставалось совершенно неизвестным, с чего именно он списывал свой труд, и что служило оригиналом его переложения; а частью – и главное – в том, что в одном письме Феодосия Зигомалà к Крузию встречаем следующие речи. Феодосий пишет: «я описал бы тебе и времена патриархов (константинопольских), в какие каждый из них занимал престол, – как ты желал того, – если бы я не знал, что ты с этим можешь познакомиться из книги Малакса, написанной на народном наречии, и которая есть у Герлаха». Не ясное ли дело, что Феодосий, современник появления на свет первой патриаршей хроники, прямо называет Малакса автором её? Удивительно! В особенности после вышеприведённого собственного заявления Малакса. Удивление наше возрастает ещё более, когда несколько далее Феодосий в своём письме пишет: «о Малаксе нужно сказать, что в том, что он написал, собрав из многих книг, не везде находим истину. В одних слу-

–521–

чаях он пишет, руководясь благорасположением, а в других неприязнью. Примером может служить его повествование о патриархе Иоасафе (II-м), муже превосходном, любителе эллинизма, несправедливо по зависти лишённом кафедры»⁴⁴⁷. Опять ясное указание, что Малакс сам написал «Патриаршую историю» и притом не беспристрастно, наприм. изобразил Иоасафа в чертах непривлекательных, вопреки справедливости, по суждению Феодосия Зигомалà? Как тут быть? Сам Малакс отрекается от написания им Патриаршей истории, а Зигомалà, современник, ясно приписывает ему этот труд! Не смотря на такое прямое и, по-видимому, авторитетное показание Феодосия Зигомалà, – мы должны отрицать происхождение хроники от Малакса, как её автора. Прав сам Малакс и не прав патриарший протонатарий – Зигомалà.

Впрочем, оставим неправильные показания этого последнего на его совести, не вдаваясь в дальнейшие разъяснения по этому вопросу. В недавнее время открылось одно очень внушительной важности обстоятельство, которое окончательно разъяснило тёмный вопрос об авторе «Патриаршей истории», обстоятельство, которое, однако ж, сколько знаем, совсем осталось неизвестным в русской учёной литературе, по крайней мере мы не встречали никаких указаний на него здесь, и потому оно должно явиться новинкой для русской исторической науки.

Открыта *рукопись*, с которой списывал и переводил Мануил Малакс. Этим открытием наука обязана афинскому учёному Константину Сате. Рукопись найдена Сатою в святогробской библиотеке в Константинополе (она помечена 569 №) и включает в себе ту самую патриаршую историю, которую прежде с некоторым правдоподобием приписывали по её происхождению Малаксу. Автором рассматриваемой «Истории» был митрополит навпактский и артский, по имени Дамаскин Студит. Его труд заглавляется: «о патриархах константинопольских (περί τῶν ὁσῶι ἐπαρχεύσαν εἰς Κωνσταντινούπολιν) от времён Константина Великого до нашего времени». Труд

–522–

окончен написанием в 1572 году. Для доказательства мысли, что Малакс списал с готовой Патриаршей истории безвестного Дамаскина Студита, Сата приводит две больших выдержки – одну из рукописи Дамаскина, а другую из книги Малакса; тожество оказывается очень точным. Мы однако-ж не совсем понимаем, почему Сата ограничился приведением лишь одного места (в котором идёт речь об обстоятельствах перенесения патриаршей резиденции при патриархе Геннадии от храма Св. Апостолов в монастырь «Всеблаженнейшей»). Так как автограф Дамаскина (а это действительно автограф) не издан и не известно, когда будет издан, то было бы более целесообразно, если бы, ради большей убедительности в тожестве Малакса и Дамаскина, Сата привёл несколько параллельных мест из разных отделов обоих произведений. Теперь же, если и не остаётся места для сомнений (нет

оснований не доверять Сате на слово), то во всяком случае читатели Саты лишены возможности составить хотя какое-нибудь понятие о манере работы Малакса над готовой рукописью, напр. о том, в чём и как видоизменял он слог и изложение Дамаскина, всегда ли ясно он передавал мысли подлинника и проч.. Сам афинский учёный очень мало говорит об отличиях труда Малакса от оригинала, т. е. сочинения Дамаскина. Сата указывает, что конец «Патриаршей истории» взят не из Дамаскина, а написан кем-нибудь ещё, может быть Малаксом. Конеч! Однако-ж на чём же собственно прерывается рассказ Дамаскина в списанной Малаксом книге? На этот, как нам кажется, любопытный вопрос, афинский учёный отвечает очень странно: «*на 199 странице Малакса в боннском его издании*», говорит он. Sic! На 199 странице боннского издания!⁴⁴⁸ Западный учёный, производящий сличение книги с важной рукописью, не ограничился бы таким неопределённо-скупым заявлением, а разъяснил бы на каком именно месте указанной страницы прерывается повествование Дамаскина. Дело

–523–

в том, что на указанной Сатою странице идёт непрерывная речь о церковном правлении Иеремии II-го и, не будучи прозорливцем, ни один учёный не может с уверенностью решить вопроса: с каких слов начинается рассказ не-Дамаскина. Из разбираемого показания Саты с несомненной ясностью вытекает одно – именно что не принадлежат Дамаскину только какие-нибудь пять страниц в конце «Патриаршей истории» боннского издания. Дальнейшие указания Саты отличий Малакса от Дамаскина исчерпываются следующим: у Малакса есть рассказ об Арсении, учёном митрополите монемвасийском, какого не встречается у Дамаскина, а также нет у этого последнего и повести о том, как Иеремия I спас греческие церкви от разрушения их турецким правительством (повести, нужно сказать, очень маловероятной); наконец, по словам Саты, Малакс подробнее рассказывает о последних патриаршествах его времени – Дионисия, Иоасафа и Иеремии⁴⁴⁹. Итак, в настоящее время можно смело выставлять на «Патриаршей

истории», изданной Крузием, подлинное имя её автора: Дамаскина Студита. Но не странно ли: почему Малакс в своё время в известной цитированной нами его приписке, не написал имени автора той рукописи, с которой он списывал Патриаршую историю для Крузия? А с другой стороны: не странно ли и то, что Крузий не поинтересовался тем, чтобы узнать (а это он, конечно, мог бы сделать): с какого автора списывал свой труд Мануил Малакс? Впрочем, каждый век имеет свои нравы и обычаи – и не станем строго судить людей, живших назад тому 300 лет. Будем благодарны Малаксу и в особенности Крузию и за то, что ими сделано для науки.

«Патриаршая История» имеет большое значение в науке. Она носит на себе черты беспристрастия, если, увы, обилие резких отзывов и изображение тёмных сторон в жизни патриархов, считать признаком беспристрастия. В действительности, мы не можем определить степени беспристрастия этой истории, потому что нам нечем проверять её показания. Заметим одно: известия о кон-

–524–

стантинопольских патриархах XV и XVI веков, какие только циркулируют в теперешней исторической науке, в подавляющем большинстве, заимствуются лишь отсюда. Как мы имели случай указать выше, один из современников автора, – говорим о Феодосии Зигомалà, – выразил сомнение в беспристрастии «Патриаршей Истории» и в пример указывал на описание автором правления патриарха Иосафа II; но наука едва ли вправе внимать этому, может быть, единственному скептическому голосу, раздающемуся против «Патриаршей Истории». И на это есть достаточное основание: рассказ об Иосафе II ведётся в книге не просто от лица автора «Истории», а представляет собой полное или сокращённое изложение соборного деяния против патриарха, деяния, подписанного более чем 50-ью митрополитами и епископами (имена которых полностью прописаны у автора истории). Может ли историк с лёгким сердцем отметить такой документ, основываясь на скептической заметке Зигомалà, хотя бы он и был протонатариумом?

Любознательный Крузий не ограничился тем, что пожелал от его константинопольских корреспондентов удовлетворения своему учёному любопытству по части церковной истории, вследствие чего ему и была послана из Константинополя *Historia Patriarchica*; он хотел иметь обстоятельные сведения и по части гражданской истории того периода, который обнимала сейчас названная «*Historia Patriarchica*». А потому обращался с просьбой в Константинополь к своим греческим друзьям о том, чтобы они удовлетворили и этому его желанию. Друзья вняли его просьбе и послали ему рукопись, которая издана была потом под таким латинским заглавием: *Historia Politica Constantinopoleos* (от 1391 до 1578 года). По объёму она вдвое меньше «Истории Патриаршей», и повествует преимущественно о турецком господстве над Греками. Эта «Политическая История» отпечатана Крузием в той же его «Турко-Греции»⁴⁵⁰. Конечно, эта история имеет

—525—

для нас гораздо меньше значения, чем «История Патриаршая», но всё же она не лишена значения и для церковного историка, как увидим ниже. Кто автор «Истории Политической»? На этот вопрос до последнего времени нельзя было находить удовлетворительного ответа. В конце рукописи, в которой была начертана эта история и которая была послана Крузию, находилась следующая приписка рукой Феодосия Зигомалà: «Благодарение Богу. Как я нашёл, так и переписал для Мартина Крузия, исправив по силе-возможности». Отсюда видно, что рукопись была с чего-то списана, как удостоверяет Зигомалà, и слегка при этом поправлена. Но возникает вопрос: что было оригиналом, с которого с исправлениями списывал Зигомалà? Решить вопрос опять помогает нам Константин Сата. Он говорит: «Политическую историю», посланную Крузию, Зигомалà списал с автографа Дамаскина Студита, не поименовав автора. Греческий корреспондент Крузия, по словам Саты, только переложил на более чистый греческий язык повествование Дамаскина, написанное на простонародном греческом наречии»⁴⁵¹. Больше Сата не даёт никаких подробностей. Очевидно и этот новый автограф Дамаскина

найден там же, где и «Патриаршая История» Дамаскина, – в Святогробской библиотеке в Константинополе. Непонятно, почему так мало Сата даёт сведений по интересному вопросу об отношении печатной «Политической Истории» к рукописной. Несомненно одно: митрополита Дамаскина, своего современника, греческие учёные XVI века обворовывали, замечая следы своего плагиата. Что касается вопроса о научном значении «Политической Истории» для церковного историка, то оно не велико. Эта история даёт сведения обо всех патриархах константинопольских турецкого периода, но эти сведения суть сокращения того, что говорится о них в «Патриаршей истории»: сейчас видно, что источник сведений у автора «Политической Истории» – общий с автором «Патриаршей Истории», с тем различием, что эта последняя говорит о патриархах подробнее, а первая

–526–

значительно короче⁴⁵². Есть, однако ж, один вопрос, в разрешении которого *Historia Politica* должна иметь руководственное значение. Разумею вопрос о времени и обстоятельствах поставления Геннадия – первого патриарха по падении Византии. Как мы знаем, Франдзий очень мало удовлетворителен по этому вопросу: он больше знал, как дело в таких случаях происходило во времена византийские, и недостаточно помнил о том, как дело произошло при Магомете II, как совершилось избрание Геннадия. Дамаскин же, т. е. автор «Политической Истории», указывает, что протекло значительное время между фактом падения Византии и избрания Геннадия⁴⁵³ – и он вполне прав: так как ни с чем не сообразно думать, что будто Магомет на третий день по завоевании Византии распорядился избранием нового патриарха в столице, как заставляет думать Франдзий. Современная наука оценила показания Дамаскина и перестала верить Франдзию – в чём она вполне права⁴⁵⁴. Любопытны также взгляды Дамаскина, выраженные в разбираемой истории на отношения Магомета II к Грекам⁴⁵⁵; любопытны они уже и тем, что к ним возвращается современная наука, перестав без нужды много говорить о

деспотизме и тирании турецкого правительства вообще и Магомета II в особенности.

Сношения Мартина Крузия с Константинополем, о которых нам пришлось уже не мало говорить, не ограничились научной сферой; вместе с другими тюбингенскими богословами, канцлером университета Иаковом Андреэ, Лукой Озиандером и позднее Герлахом, Крузий вошёл в переписку с тогдашним константинопольским патри-

—527—

архом Иеремиею вторым (и Митрофаном), с целью познакомить греческую церковь с протестантским учением, и узнать: как смотрит Греческая церковь на это учение. Здесь не место входить в подробности по вопросу: какие собственно мотивы руководили тюбингенцами в их церковных сношениях с Константинополем. Важно то, что эти сношения повели к появлению в свет очень интересного собрания исторических документов известного под названием: *«Акты Виртембергские»*. Что такое «Акты Виртембергские»? Лишь только начались сношения Крузия и других тюбингенцев с константинопольскою церковью с вышеуказанной целью, как возникло беспокойство в римско-католических кружках, основанное на, этих отношениях. В этих кружках возникли опасения, как бы сношения протестантов с Греками не послужили к более тесному сближению протестантизма с греческой церковью, вследствие чего протестантство, естественно, стало бы сильнее и влиятельнее, а пропорционально этому римско-католицизм слабее и отчуждённее. Чтобы повредить указанным сношениям протестантов с Греками, некоторые римско-католические писатели решились истолковать эти сношения в самом нежелательном для протестантов смысле, и тем повредить усилению и развитию протестантства. Так с указанной целью, придворный проповедник польского короля Станислав Соколовиус, краковский каноник, издал сочинение, в котором старался доказать, что протестанты, чувствуя себя неловко, как отщепенцы от Церкви, вздумали, по отпадании от римской церкви, искать сближения с греческой церковью, намереваясь

соединиться с нею, при этом Соколовиус, желая досадить протестантам, утверждал, что однако ж Греческая церковь отвергла их искательства. Вслед за этим другой папистический писатель Вильгельм Линдан, епископ гентский, принимая во внимание те же сношения тюбингенцев с Греками, сильно нападал на протестантов, представляя рассматриваемое дело, как самое постыдное для них. Такие попытки папистов представить в невыгодном для протестантов свете сношения их с Константинополем, побудили тюбингенцев опубликовать путём печати документы, относящиеся к истории

–528–

сношений Тюбингена с Константинополем⁴⁵⁶. Так появились в свет драгоценные в научном отношении: «Акты Виртембергские»⁴⁵⁷. Содержание этих актов составляет: краткие письма тюбингенцев к Иеремии II и краткие письма Иеремии к тюбингенцам; Аугсбургское исповедание, переведённое на греческий язык и посланное в Константинополь Иеремии и другим лицам, подробный ответ Иеремии на это исповедание (писанный без сомнения не самим Иеремией, а вероятно Иоанном или Феодосием Зигомалà); подробные сочинения тюбингенцев, в которых заключается защита учения, изложенного в «Исповедании», обстоятельный разбор этой защиты со стороны Иеремии (или точнее его учёных помощников в этом деле). Всё это составляет значительный по объёму сборник и служит богатым материалом для изучения интереснейшего и единственного в своём роде явления – сношений Греческой церкви XVI века с представителями протестантской мысли и воззрений. Мы должны однако-ж сказать, что рассматриваемые акты одни сами по себе ещё недостаточно раскрывают всю историю указанных сношений. Для полноты и ясности представления дела, при изучении «Актов», нужно обращать серьёзное внимание на тот отдел «Турко-Греции» (liber VII)⁴⁵⁸, где помещены многие документы, касающиеся тех же сношений, но не вошедшие в рассматриваемые акты. Говоря фигурально, известия и документы, находящиеся в указанном отделе «Турко-Греции, есть как бы канва, истинной картиной для которой служат

«Акты». Турко-Греция даёт возможность изучать жизненные условия, при каких происходило дело, а «Акты» – самое дело и его результаты. Но если для догматиста несомненно очень важны «Акты», то для историка может быть ещё важнее те известия и документы, которые помещены в Турко-Греции и относятся к этому же явлению.

–529–

Во всяком случае наука должна быть благодарна тюбингенцам, издавшим сборник, известный с именем «Актов Виртембергских». Французский учёный Легран в своей «Эллинской библиографии» называет существующее издание Актов «драгоценным сборником» и считает его «весьма редким». Сам он отмечает, что имел удовольствие видеть эти Акты в библиотеке князя Маврокордато и описывает их в указанном сочинении так тщательно, как описываются только рукописи, указывая дефекты в пагинации и т. д.⁴⁵⁹. Таковую-то достопримечательность составляют Акты единственного издания 1584 г.⁴⁶⁰.

История Дорофея монемвасийского. – Более точное заглавие сочинения такое: «Историческое сочинение (*Βιβλίον ἱστορικόν*), содержащее различные истории, начиная от сотворения мира до падения Константинополя и далее. Составлено на основании различных точных историй и переложено на новогреческое наречие». Для нас, конечно, эта книга любопытна постольку, поскольку она содержит описание исторических явлений после падения Константинополя. Судьба этой книги весьма странная, как впрочем и многих книг, касающихся Греции. Рассматриваемая «История» была очень распространена в Греции и оставалась «в продолжении 200 лет единственной исторической книгой в руках греческого народа». Перепечатывалась она несколько раз, начиная с 1630 или 1631 года. Автору её посвящались биографические очерки: о нём сообщалось, откуда он был родом, в каких городах последовательно он был митрополитом и какую судьбу имело его вышеназванное сочинение⁴⁶¹. И вдруг после всего этого оказывается, что никакого историка Дорофея, митрополита монемвасийского,

никогда и на свете не существовало. Дорофей есть типографский миф! Невероятно, чтобы так было, однако ж на самом деле так. Уяснением действительного имени автора Дорофеевой Истории наука обязана трудолюбивому Константину Сате, который после некоторого колебания стал в этом вопросе на настоящую точку зрения. В таком необычайном приключении, как исчезновение из памяти потомства действительного имени автора и замена этого имени совсем другим именем, афинский учёный усматривает нечто провиденциальное: оказывается, что автор рассматриваемой «истории» списал свою историю всё у того же Дамаскина Студита, о котором не раз упоминалось раньше – и за это, по суждению Саты, и наказан жестоко: имя писателя исчезло из исторической памяти, заменилось именем Дорофея монемвасийского, историка, не существовавшего на свете. Правда, как мы знаем, и раньше у Дамаскина списывали – Зигомалà и Малакс, но они не имели дерзости приписывать себе списанного, как действительным авторам; не так поступил третий плагиатор труда Дамаскина, он дерзнул поставить на книге своё (будто бы авторское) имя, но имя его исчезло из книги при первом же её печатном издании. И на этот плагиат дерзнул кто же? соученик Дамаскина и близкий к нему человек! Итак: мы узнали, что настоящим автором рассматриваемой Истории был Дамаскин Студит, митрополит навпактский и артский. Но спрашивается кто же бесцеремонно списал его труд, имея намерение приобрести имя историка? И как случилось, что действительное имя плагиатора не сохранилось в печатной книге, а в самом же начале XVII века заменилось здесь именем какого-то неведомого Дорофея? Автором-плагиатором рассматриваемой истории был Иерофей, митрополит монемвасийский, человек близкий к патриарху Иеремии II и сопровождавший этого последнего в его путешествии в Россию в 1588–1591 году. Сата несколько не сомневается теперь, что писателем-плагиатором указанной истории был именно Иерофей, а не Дорефей; основаниями для такого заключения Саты служит следующее: 1) нигде в этой

истории совсем не упоминается имени митрополита Дорофея, между тем весьма

–531–

часто здесь сообщаются сведения о Иерофее монемвасийском, и притом такие сведения, которые могли быть известны только этому лицу. 2) В числе преемников митрополита Иерофея монемвасийского нет никого, кто носил бы имя Дорофея, как удостоверяют тщательно изученные Сатой кодексы константинопольской патриархии. Поправка имени автора-плагиатора разбираемой истории в настоящее время принята и лучшими греческими историками⁴⁶². Впрочем, если Иерофей и был плагиатором, списывавшим у своего соученика – Дамаскина, однако ж, как это доказал Сата, нечто и своё присоединено Иерофеем к тому, что он занял со стороны. Так он независимо от своего руководителя описывает события церковные, начиная от времени патриаршества Пахомия 1-го (?) (нач. XVI в.) и до времени возвращения Иеремии из России. Компиляция Иерофея много раз была издана в разное время, причём при новом издании к рассказу автора делались краткие прибавки, в которых излагались неважные сведения о позднейших событиях турецкой империи и греческого народа. Следовательно, в теперешнем виде история Иерофея есть отчасти труд коллективный, в который вошли и очерки нескольких писателей, продолжателей названного лица⁴⁶³. – Что касается вопроса о том, каким образом случилось, что труд Иерофея стал известен с именем Дорофея, то Сата объясняет это типографской опечаткой, допущенной при первом издании книги в Венеции. Объяснение, по-видимому, простое, но в то же время и несколько мудрёное. В самом деле, почему при втором и следующих изданиях не было сделано необходимой поправки? Впрочем, как говорится, книги имеют свою

–532–

судьбу, а в Греции к тому же, по-видимому, судьбу непостижимую⁴⁶⁴.

Но, пожалуй, нам заметят: какое значение может иметь поправка в имени писателя рассматриваемой истории? Не есть ли педантизм – останавливать своё внимание на таком

вопросе? – Не всё ли равно для нас: кто писатель книги – Дорофей или Иерофей? Нет, не все равно. Если кто прочтёт в известном труде проф. И.И. Малышевского: «Мелетий Пигас» страницы, наприим., 249 и 250, тот поймёт, что разрешение вопроса об имени автора указанной хроники дело весьма полезное. Здесь читаем: «*Иерофей* монемвасийский смело и громко протестовал, называя беззаконием уже то, что без воли Божией (?) Пахомий (II, патриарх) засел в патриархии». Через несколько строк: «сторонники Пахомия, архиереи и клирики, которых *Дорофей* монемвасийский презрительно называет безглавыми».... А на следующей странице: «*Иерофей* монемвасийский продолжал возбуждать против Пахомия священников, архонтов»...⁴⁶⁵ Понятное дело, что теперь, когда уяснено, что имя Дорофея напрасно стоит в заголовке книги, уже никто не станет писать, как написано в приведённой цитате, где имя Дорофея сменяется именем Иерофея – к немалому недоумению читателя – и сменяется потому, что в хронике то выводится говорящим Иерофеем, то говорит автор от себя, не называя себя по имени, а так как в заглавии хроники стоит имя Дорофея, то естественно у историков, писавших на основании разбираемой хроники – появлялось в рассказе *новое* действующее лицо – Дорофей (как оказывается, вовсе не

–533–

существовавшее в то время, к какому его относили и продолжают относить и в наше время). Теперь же, после того как открыто имя автора хроники подобным недоумениям (чтоб не сказать больше) места уже не остаётся. Мало того: теперь должны кануть в Лету и те похвалы, которые иногда расточались «беспристрастному и откровенному» писателю Дорофею. Пусть эти похвалы, если они и не совсем справедливы, достаются действительному лицу, а не существу из области мифологии.

Дневник Стефана Герлаха. – Герлах – имя для нас известное. В качестве капеллана австрийского посланника Унгнада в Константинополе, Герлах оставался здесь от августа 1573 г. до июня 1578 года, т. е. пять лет. Время это прошло для него не даром. Обладая любознательностью и

наблюдательностью, он стал всматриваться в окружающий греко-христианский мир. В связи с этим он начал вести подробный дневник, в котором с немецкой пунктуальностью записывал даже мелочи относительно лиц, с которыми он встречался и событий, о которых получал сведения. Дневник Герлаха постепенно разросся в целую большую книгу, которая и была напечатана в 1674 году, в виде фолианта, под заглавием: *Stephan Gerlachs dess Aeltern Tagebuch*. Книга эта составляет собой богатое собрание любопытных и очень точных известий, имеющих большое значение для историка греческой церкви. Герлах раскрывает для нас внутренний склад тогдашней греко-христианской жизни. У него найдёте сведения о патриархе и патриаршем дворе, о житье-бытье патриарха, о лицах его окружающих, о школах, о замечательнейших представителях тогдашней греческой учёности, например о Иоанне Зигомалà и всей его семье (с её нравами и обычаями – и в особенности его сыне Феодосии). Заметки его об этой семье так рельефны, что можно с его слов писать портреты её членов. Найдёте много сведений о состоянии греческого просвещения вообще, о состоянии проповедничества, даже полную характеристику этого проповедничества. Изучите по Герлаху материальное положение лиц, принадлежащих к духовным сферам, узнаете о разных религиозных обрядах, как именно они справлялись наро-

–534–

дом, – наприим., о свадьбах, узнаете о многих суевериях Греков и разных их недостатках. Книга Герлаха – одним словом – вещь драгоценная. Конечно, как немец и притом протестант, Герлах на многое смотрел с своей точки зрения, несколько сурово и требовательно, но не трудно его суждения отличать от его наблюдений. Греками иногда он был недоволен и за то, за что должен был бы хвалить их, наприим., за их верность древним церковным верованиям. Слог его дневника неуклюж, но это не составляет большой беды. Мы с удовольствием станем пользоваться дневником Герлаха. Он цитируется немцами в роде Гейнекция, Цинкейзена и Пихлера, из него приводятся выдержки Гейнекцием, он превосходно изучен Леграном. Меньше всего знают этот дневник греческие и русские учёные.

Оканчивая речь о Герлахе, мы, таким образом, расстаёмся с кружком тюбингенцев XVI века, которым так много обязана церковно-историческая наука и о которых так много пришлось нам говорить.

Венецианские документы XV-го и XVI-го века. – Разумею одну книгу нашего русского учёного, профессора Владимира Ламанского, который не так давно выдал её под несколько претенциозным заглавием: *Secrets d'état de Venise* («Тайны Венецианской республики») с пояснительным добавлением: *Documents, extraits, notices et études servant à éclaircir les rapports de la seigneurie avec les Grecs, les Slaves et la Porte Ottomane à la fin du XV et au XVI siècle* («Документы, извлечения, заметки и этюды, служащие к уяснению отношений венецианской республики к Грекам, Славянам и Оттоманской Порте, в конце XV-го XVI-м веке») ⁴⁶⁶. Конечно «тайны Венеции» нам не нужны, нас интересуют документы, изданные почтенным учёным и ознакомляющие нас с отношениями Порты к Грекам в XV и XVI веках. Книга не есть перепечатка чего-нибудь старого. Нет, помещённые в ней документы извлечены г. Ламанским прямо из венецианских архивов. Она несомненно интересна и имеет большую научную ценность. На основании *подлинных* доку-

–535–

ментов, в ней заключающихся, мы узнаём: хорошо ли или худо жилось Грекам под владычеством Турок? Слаще ли им жилось под владычеством Венецианцев, христиан – римско-католического исповедания? Силой ли лишь оружия Турции побеждали Греков, подчинённых Венеции, или же отторгали их из-под этой власти, потому только, что владычество Турок было приятнее для Греков, чем владычество Венецианцев? Как смотрели Венецианцы на Греков, – как на врагов или друзей Турок? Почему Венецианцы взирали на патриарха константинопольского столь же враждебно, как и на самого султана? Чья была хуже, безнравственнее политика – христиан-венецианцев, или же нехристей – Турок? Все вопросы любопытные, на которые находим прямые и удовлетворительные ответы в «документах» г. Ламанского.

Документы изданы в подлинниках, т. е. на том языке, на каком они первоначально написаны, а таким для них служит язык латинский и итальянский. Конечно, итальянский язык не всем знаком. Для незнакомых с этим языком, существует в книге очень подробный регистр документов, составленный на Общепонятном французском языке; на этом же языке написаны и все многочисленные и иногда очень обстоятельные заметки издателя. Пользовался ли кто-нибудь книгой г. Ламанского в интересах изучения отношений Порты к Грекам и Греков к Порте – кто-нибудь, кроме самого г. Ламанского, который, как видно из некоторых его сочинений, недаром трудился над извлечением венецианских документов из пыли архивов – мы совсем не знаем. Но, несомненно, пользоваться ей необходимо, когда дело идёт об изучении сейчас указанных взаимных отношений Порты и Греков в XV и XVI веках. Материалы, даваемые рассматриваемым изданием, свежи и важны своей непосредственной правдивостью.

III. Источники для изучения греческой церкви XVII века

Монументы Эймона (Aymon). – Одной из самых замечательных личностей греческой церкви начала XVII века был известный патриарх константинопольский Кирилл Лукарь, долго управлявший константинопольскою церковью. Он замечателен и сам по себе и ещё более по тем шумным спорам из-за Кирилла, которые возникли по

–536–

его смерти в греческой церкви и даже за пределами её. Споры эти повели к очень важным результатам в истории греческой церкви. В смысле научном споры эти не прекратились ещё и теперь. Одним из очень любопытных памятников, имеющих самое близкое отношение к личности Кирилла Лукаря и его истории, служат названные нами «Монументы» Эймона. Полное заглавие памятника читается так: «*Monuments authentiques de la religion des Grecs et de la fausseté de plusieurs confessions de foi des chrétiens orientaux* («Подлинные памятники религии Греков и лживости многих вероизложений восточных христиан»). Par Aymon, ministre du St. Evangile. A la Haye (Гага) 1708»⁴⁶⁷. Монументы Эймона заключают в себе множество

документов, имеющих целью доказать протестантский образ мысли и убеждений Кирилла. Книга, эта содержит в себе «двадцать семь неизданных дотоле писем Кирилла, извлечённых из оригинальных греческих (?), латинских и итальянских манускриптов, – писем, которые до сих пор не являлись в свет, и которые писаны и подписаны собственной рукой патриарха константинопольского» (см. оглавление книги). Письма адресуются к различным представителям духовного и светского мира в среде протестантов и выражают протестантские воззрения. Все эти письма написаны или на латинском или итальянском языках (тем и другим из этих языков Кирилл действительно владел) и отпечатаны с французским переводом и примечаниями на этом же языке. Здесь же в этих памятниках перепечатано, ранее опубликованное на Западе с именем Кирилла, знаменитое «Исповедание веры» протестантского и даже кальвинского характера в греческом тексте с французским переводом. Кроме того у Эймона

–537–

встречаем отрывки из проповедей Кирилла и некоторые другие документы, относящиеся к его истории, но издание их указанным лицом не имеет значения, так как эти документы другими издателями изданы много лучше. Возникает вопрос, с какой стати какой-то Эймон, протестантский пастор в Гренобле, задумал издавать все вышеуказанные документы? Когда появилось в свет, в начале XVII века, знаменитое «Исповедание веры» протестантского характера с именем Кирилла, то понятно, протестанты очень обрадовались этому обстоятельству: в борьбе с римско-католиками протестанты могли опираться на этот факт, как на доказательство, что греческая церковь на стороне их, а не римско-католиков. В виду этого, римские католики начали всячески порицать Кирилла. И вот на защиту Кирилла и выступает Эймон с своим изданием. Он говорит: «партизаны папства и защитники папизма были так озлоблены против этого знаменитого патриарха, с тех пор, как он имел смелость обнародовать Исповедание веры с именем исповедания церкви Восточной, во всём сообразное с учением

церквей протестантских, – так были озлоблены, что и по его смерти старались чернить его репутацию и опровергать его учение»⁴⁶⁸. Какие были частнейшие побуждения для Эймона издать «Памятники», для нас не представляет интереса. Оставляем в стороне и вопрос о том, достиг ли он каких-либо целей, по-своему защищая Кирилла. Для науки имеют значение только письма Кирилла, и отчасти «Исповедание» его-же, изданные в рассматриваемых «Памятниках»⁴⁶⁹. В настоящее время, впрочем, известно писем с именем Кирилла Лукаря больше, чем сколько знал Эймон, но всё же его издание остаётся основным. Рассматриваемое издание должен иметь под руками всякий учёный, изучающий историю греческой церкви XVII века, потому что вопрос о православии Кирилла не решён окончательно и до ныне. Будет ли по-

–538–

добный учёный доказывать, что Кирилл православен, в таком случае на нём лежит обязанность указать признаки неподлинности писем Кирилла у Эймона; а если он будет доказывать протестантизм Кирилла, то ни на чём он не может опереться с такой силой, с какой он может это делать, по отношению к «Памятникам» Эймона. Издание это тем важнее, что, как мы сказали, вопрос о Кирилле не решён в науке окончательно. Западная наука, как протестантская, так и римско-католическая (Hefele, Pichler) почитает Кирилла протестантствующим патриархом; вся греческая литература напротив единодушно защищает православие того же лица; а русская литература колеблется между этими двумя взглядами: в русских исследованиях (проф. Малышевский, архим. Арсений Брянцев) авторы их идут по следам греческих учёных, но уже слышатся в нашей науке и голоса скептические, принадлежащие очень серьёзным учёным и склоняющиеся в обратную сторону при решении вопроса. Всякий, кто станет заниматься указанным вопросом, вынуждается снова поднимать его во всей его широте – и не может обойтись без старинной книги Эймона.

Акты собора иерусалимского 1672 года. – Почему не установилось одинаковых взглядов на Кирилла в православной

исторической науке, почему греческие учёные очень ревностно защищают православие Кирилла, это само собой уяснится, если мы познакомимся с содержанием такого важного памятника, как Акты собора иерусалимского 1672 года. Хорошо известно, что собор этот собран был знаменитым Досифеем, патриархом иерусалимским и имел целью защитить чистоту православия греческой церкви, после появления «Исповедания веры» с именем Кирилла, вследствие чего возникли нарекания и подозрения в сохранении святости веры и самой церковью греческой. Прежде всего скажем несколько слов об изданиях Актов собора иерусалимского. Акты иерусалимского собора, кроме этого своего названия, носят другое, более пышное: «Щит Православия» (*Ἀσπίς ὀρθοδοξίας* и т. д.). Самое раннее издание Актов появилось в Париже на греческом и латинском языке, в 1676 году. По чьей инициативе оно сделано – неизвестно. Это издание считают авторитетным

–539–

в греческой церкви, как это видно из того, что оно именно цитируется в так называемых «Гранатах вселенских патриархов с изложением православного исповедания» (об этом русском издании скажем ниже). Другое издание Актов сделано известным Гардюэном в его *Acta conciliorum* (tom. XI). Кроме того, существует бухарестское издание, сделанное самим Досифеем в 1690 году и озаглавленное «Меч обличения» (*Εὐχαιρίδιον ἐλέυχου* и т. д. – длинное заглавие). Лучшим из всех в настоящее время считается издание Киммеля, вошедшее в его двухтомную книгу: *Monumenta fidei ecclesiae orientalis* (Pars I, Jena, 1850). Оно представляет собой сведение в одно целое текста парижского издания 1676 года с текстом издания Гардюэна⁴⁷⁰, но это не какая-либо произвольная фабрикация, а редакция чуждая тенденций и пристрастия. Мы теперь и в будущем станем пользоваться Киммелевым текстом Актов. Собор иерусалимский имел целью освободить Кирилла от нареканий в увлечении протестантством, и в виду этого намерения представил много выдержек из проповедей Кирилла в доказательство его православия, а вместе с тем для удостоверения той мысли, что указанный патриарх не писал,

наделавшего столько шуму, «Исповедания веры». Достиг ли собор этой цели? Т. е. доказал ли он то, что хотел доказать? Греческие писатели, не вдаваясь в критическую оценку деятельности этого собора и содержания его актов, не обинуясь отвечают: достиг и доказал. Но греческие писатели вовсе не обладают таким авторитетом, чтобы наука обязывалась доверять им. Даже очень осторожные между русскими учёными иногда позволяют себе замечать, что акты «дают возможность Кириллову апологету отстаивать патриарха константинопольского (от известных нареканий) лишь в его официальной деятельности». Но если так, то акты, по-видимому, не совсем достигают своей цели. Действительно, текст актов во многих случаях даёт возможность открывать, что, хотя собор имел целью пообелить Кирилла, но он сделал это лишь на половину. Во многих местах рассматри-

—540—

ваемых Актов слышится очень явная неуверенность в том, что Кирилл заслуживает защиты и покровительства со стороны церковного авторитета. Собор, например, говорит, что если Кириллом издано известное «Исповедание», то следует, что издано оно тайно и обманом (Kimmel. Monumenta, p. 379 init.). Тот же собор несколько далее говорит, очевидно, разумея никого другого, как именно Кирилла: «церковь постоянно следует не каким-нибудь честолюбцам, действующим посредством лукавства, тайно сплетающим, подобно паутине паука, удобообразуемые призраки, но людям во всём совершенно между собой согласным» (ibid. 381 init.). Или собор даже ещё яснее говорит: «если патриарх Кирилл и в самом деле еретик, если он написал то наделавшее шуму Исповедание, причём явно (в проповедях — в церкви) учил одному, а в глубине души веровал другому; то он написал это, не причинив ущерба восточной церкви, которую блюдёт Сам Дух Святой, а лишь причинив вред собственной совести» (ibid. 379). В актах того же собора находим ещё такие речи о Кирилле: «противники наши (протестанты?) хвалятся Кириллом, как человеком святым; но говорить так они не должны» (и после некоторых рассуждений собор заявляет, очевидно, продолжая

прежнюю речь о Кирилле), «ибо того, кто сделался отцем нечестия, признаём не святым, как усиливаются это делать враги наши, а признаём человеком жалким, который совершенно не имеет части со Христом» (ibid. 398). Наконец, рассматриваемый собор, принимая в свои акты определения двух предшествующих константинопольских соборов, исследовавших известное «Исповедание», но мало служащих к чести Кирилла, тем не менее говорит от лица своих членов: «определения этих соборов, в подтверждение того, что ими сделано, мы вносим сюда, так как с ними (этими определениями) мы во всём согласны», и дальше следует: «определение собора константинопольского, *против* Кирилла Лукаря»... и т. д. (ibid. 398). Здесь не место входить в подробные рассуждения по вопросу о соборе иерусалимском и не затем привели мы известия, извлечённые из его актов. Последнее сделали мы для того, чтобы показать, что акты эти недоста-

–541–

точно изучены и требуют усердного к себе внимания со стороны науки. Не то хотим мы сказать этими словами, что сами намерены мы заняться делом, которым до сих пор ещё никто – должным образом не занимался; нет, мы впоследствии сделаем, что можем – но сделанное нами конечно будет не велико. Вышеприведённые извлечения из актов должны свидетельствовать, что едва ли правы греческие писатели, которые, безо всякой критики, принимают выводы собора иерусалимского, и что нельзя порицать тех русских учёных, которые скептически смотрят на православие Кирилла, не давая весу доказательствам в этом роде. Вообще Греки нам не указ в рассматриваемом случае: они слишком любят тщеславиться своим православием. Но история с своими задачами стоит выше всяким претензий и мелкого самолюбия.

Значительная часть актов собора иерусалимского, именно, догматические определения его известны и в русском переводе. В 1723 году или около того по какому-то случаю некоторые представители английской церкви подняли вопрос о соединении их церкви с греко-восточной. С этой целью они обратились за

необходимыми разъяснениями к церкви константинопольской (и, по-видимому, к русской). Константинопольская церковь для ознакомления англичан с догматами православной церкви послала в Великобританию догматические определения изучаемого нами собора; в то же время константинопольская церковь эти же определения в греческом тексте сообщила и русскому Святейшему Синоду, имея в виду дать русской церкви руководство на случай, который в одной патриаршей грамоте указан в словах: «и вы, убо, аще намерение имеете, и хотите писати и отвещати оным (англичанам), тако тощно пишите, глаголюще, яко сиецево есть наше Восточные церкви мудрование»⁴⁷¹. Мы не знаем, сделала ли русская церковь из присланных с Востока документов то употребление, возможность которого предполагалась цитируемой патриаршей грамотой. Во всяком случае русское издание догматических определений собора иерусалимского появилось только

–542–

в 30 годах текущего века – неизвестно по какому случаю. Как скоро пришли к мысли издать указанный памятник для сынов русской церкви, поручение об исполнении дела возложено было на знаменитого нашего богослова, Филарета митрополита московского. Филарет не совсем остался доволен греческой редакцией определений. Кое-что ему показалось не соответствующим точному смыслу православного учения. Он нашёл необходимым, как он выражается в одном письме, дать делу «правильный и не дикий вид»⁴⁷². Для достижения этой цели, Филарет при переводе догматических определений собора, одно выпустил, а другое ради большей догматической точности и определённости выразил много лучше, благодаря своему неподражаемому богословскому языку. Укажем те опущения, которые сделаны Филаретом с указанным его намерением. В определениях есть прямое верование в неизгладимость благодати, даруемой священством рукоположенному: «как таинство крещения налагает неизгладимую печать – говорится здесь – так и священство» (Kimmel, p. 456). Но такого верования не держится вселенская церковь, а потому эти слова Филаретом изглажены. Далее, в

конце определений приложены четыре вопроса и четыре на них ответа (вопросы и ответы эти имеют вероучительное значение). В третьем вопросе и ответе речь идёт о том, какие книги Св. Писания должно считать каноническими. Разъясняя эту сторону богословского ведения, определения собора считают каноническими книгами: и Премудрость Соломонову, и книгу Товит, и книги Маккавейские, и Премудрость Сираха (ibid. 467–8). Но такого верования не находим во вселенской церкви, а потому Филарет опустил третий вопросо-ответ. Наконец, первый вопросо-ответ тоже подвергся исправлению. Здесь вопрос в подлиннике читается так: «следует ли всем вообще христианам допускать читать Св. Писание»? А в ответе на вопрос прежде всего говорится: «нет»! Это абсолютное: «нет» (οὐ.) Филаретом уничтожено, с сохранением, впрочем, дальнейших слов ответа (ibid. p. 465).

–543–

Так возник и сложился русский перевод догматических определений собора и явилась книжка: «Грамоты вселенских патриархов с изложением православного исповедания» и т. д. Без сомнения догматист порадует тому, что Филарет потрудился над исправлением текста определений, но историк, имея пристрастие ко всему архаическому и первоначальному, может быть и поскорбит, что памятник получил слишком «правильный и не дикий вид», как выражается святитель московский⁴⁷³.

Досифей иерусалимский и Мелетий афинский. – Двоих этих писателей, несмотря на то, что они составили исторические сочинения, охватывающие всю историю христианской церкви, мы станем рассматривать при изучении источников греческой истории лишь XVII века, потому что они жили в этом именно веке, хотя и дожили до следующего, описывали в своих сочинениях XVII век, как современники – очевидцы, или же как люди, могшие хо-

–544–

рошо знать указанное время. Биографию Досифея, патриарха иерусалимского, рассказывать мы не станем, потому что она достаточно известна в русской литературе⁴⁷⁴. Отметим

лишь год его рождения: это был 1641 год, и год его кончины: 1707. Главнейшее историческое сочинение Досифея, как известно, заглавывается так: «История патриархов иерусалимских» (*Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσαλύμοις πατριαρχουσάντων* и проч. – длинное заглавие). Замечательно, что сочинение, кроме греческого, имеет ещё славянское заглавие, которое начинается так: «История, сиречь истинное сказание патриархов иерусалимских, разделено на дванадесять книг, начало, забирающеее от Иакова, брата Господня» и проч. Кстати сказать, что в начале книги встречаем «посвящение», обращённое по адресу русского митрополита Стефана Яворского, оно открывается следующими темноватыми словами: «настоящего времени звание и состояние вещей препятствием бысть» и проч. Как сочинение очень большое (1240 фолиантных страниц), история Досифея получила у некоторых Греков наименование: «Библиотеки»⁴⁷⁵. Относительно заслуг Досифея, как историка, написавшего этот труд, сказать что-либо определённое затруднительно. По его собственным словам, в основу его труда положено готовое сочинение известного Паисия Лигарида, но как попало это сочинение в руки иерусалимского патриарха и как оно было велико, – об этом мы мало что знаем. Сам Досифей говорит, что Паисий «написал историю патриархов иерусалимских, которая и нам весьма (*λίαν*) помогала, при составлении нашего труда», при этом, впрочем, замечает, что «о патриархах со времён Ираклия (?) Паисий не сказал ничего здорового» (σελ. 1180). Разумеется из этих слов не легко сделать точное заключение о степени зависимости Досифея

–545–

от Паисия, которого он читал в неизвестной теперь рукописи. Кроме самого Досифея и Паисия, авторские права на рассматриваемую «Историю» может предъявлять и издатель её, патриарх иерусалимский Хрисанф, преемник и племянник Досифея, ибо в заглавном листе книги говорится, что она «исправлена и приведена в лучший порядок» Хрисанфом. Вообще с точки зрения авторства, «История» представляет некоторую загадку, тем более что Паисий по рекомендации

Досифея, был «латинофрон», следовательно писатель неблагонадёжный. Но как это неблагонадёжного писателя Досифей превращал в благонадёжного; что он делал для этого – ответа нет. Впрочем нам нет надобности составлять точное суждение о всей истории Досифея в её совокупности: нас интересуют главным образом сведения, какие он даёт относительно XVII века. Сата говорит, что история константинопольских патриархов этого века заставляет очень многого желать, ибо и личности патриархов, и дела их, и хронология представляют у писателей замечательный хаос. Что же касается Досифея, то он, по словам Саты, с достаточной внимательностью относится к истории константинопольских патриархов как своего времени, так и ближайших к нему времён. Он сообщает известия о них как на основании собственных наблюдений, так и на основании разных заметок⁴⁷⁶. В своё время и в своём месте мы воспользуемся известиями Досифея о патриархах константинопольских XVII века. Нужно сказать, что большая часть характеристик, указанных патриархов, у Досифея не клонится к их чести; он выставляет их малоспособными и плохо державшими кормило правления в руках. Заранее обращаем внимание на отзыв Досифея о знаменитом Кирилле Лукаре; этого отзыва по некоторым основаниям, мы не ожидали встретить здесь (σελ. 1171). Кроме сведений о патриархах турецкой столицы, мы почти ничего не находим у Досифея: он мало касается других сторон в жизни константинопольского патриархата XVII века. История Досифея издана в 1715 году, в Бухаресте. По заявлению Хрисанфа, эта книга раздава-

–546–

лась даром благочестивым христианам. Но как это происходило – не знаем. По словам одного греческого писателя второй половины XVIII века, история Досифея нуждалась во втором издании, так как она и тогда была очень дорога и редка⁴⁷⁷. Но второго издания её не последовало. Как же редка и дорога она теперь, не смотря, на неуклюжий формат и неряшество издания?

О Мелетии афинском. Вот краткие сведения из его биографии. Мелетий родился в Яннине в 1661 году; получил образование в своём родном городе и сделался здесь же священником. Затем для усовершенствования в науках отправился в Венецию и Падую. Изучал здесь медицину и философию и освоился с латинским языком. Потом он был сделан митрополитом навпактским и артским, и наконец получил в управление митрополию афинскую. Умер в 1714 году, в летах далеко не преклонных. Известное его церковно-историческое сочинение носит простое заглавие: «Церковная история (*Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*). Начинается она пространным введением, в котором читатель готовится к пониманию церковно-исторической науки, а затем идёт сама церковная история, расположенная по векам и доведённая почти до времени его кончины. По всей вероятности, труд не был окончательно обработан автором. История Мелетия до 1766 года оставалась неизвестной просвещённой греческой публике. Только в указанном году она в рукописи была открыта одним его согражданином (Лампаничотисом из Яннины) в святогробской библиотеке в Константинополе. По-видимому, находка произошла случайно. Открывший рукопись решился издать её в свет и с этою целью отдал рукопись Иоанну Палеологу, протоапостолярию великой церкви, с тем, чтобы он перевёл историю Мелетия с древнегреческого языка, на котором она была написана, на новогреческое наречие, как более удобопонятное для большинства Эллинов. Но как оказалось Палеолог взял на себя труд перевода исключительно ради обещанного гонорара, и выполнил дело очень худо. Тогда любитель науки, открывший рукопись, передал её

—547—

для пересмотра и обработке некоему Георгию Вендотису, в Закинфе, человеку, славившемуся просвещением. Он и приготовил оригинал для печати: исправил перевод, поправил ошибки и недосмотры в тексте, снабдил его примечаниями и т. д. История Мелетия была напечатана в Вене в трёх томах (в 1683—4 г.). В пятидесятых годах текущего века предпринято было в Константинополе второе издание истории Мелетия, но

вышел только первый том, причём издатель со стороны языка хотел приблизить её к оригиналу (т. е. восстановить тот древнегреческий язык, на котором она была написана сначала). Смерть издателя помешала благополучно окончиться предприятию⁴⁷⁸. Есть основание утверждать, что тотчас после открытия оригинала истории Мелетия в святогробской библиотеке, ещё до времени его печатания, рассматриваемый труд распространился в публике в рукописи. Так мы знаем, что известный Евгений Булгарис, учёный греческий архиепископ, состоявший на церковной службе в России, владел рукописной историей Мелетия, но она, по его словам, имела крайне неисправный вид, так что, как он выражался, походила на Авгиевы конюшни⁴⁷⁹. Для нас было бы делом лишним составлять суждение о всей истории Мелетия; но мы не можем удержаться, чтобы не привести несколько слов, принадлежащих вышеуказанному Евгению Булгарину и кратко характеризующих этот учёный труд. Евгений говорит: «по части критики Мелетий не силён; но за то он точен в цитатах. Свидетельства он приводит, точно держась стиля тех авторов, из которых они берутся. Поэтому, языку Мелетия не достаёт единства. Впрочем, в книге выдержано единство метода. Автор был человек чрезвычайно старательный»⁴⁸⁰. Значит, по суждению Евгения, книга Мелетия для своего времени была очень удовлетворительна. Для нас важнее знать, хорошо ли Мелетий описал турецкий период гре-

–548–

ческой церковной истории – и в особенности XVII век, с которым афинский архиерей должен был основательно быть знаком. Здесь приведём суждение Саты, с которым (суждением) на этот раз мы вполне согласны. Названный учёный говорит: «после Досифея с наибольшим тактом изучал историю константинопольской патриархии турецких времён Мелетий; в третьем томе своей церковной истории он собрал много известий, сюда относящихся. Правда он не знал хронографии Дамаскина Студита и довольствуется тем извлечением, какое сделано Малаксом и издано Крузием, но он присоединил много сведений, пропущенных в этом извлечении». Что касается XVII

века, то об изучении Мелетием этого времени Сата замечает: Мелетий «старательно передал нам некоторые подробности о событиях, начиная от времени управления константинопольской церковью патриарха Тимофея II до времени патриаршествования Каллинина (1614–1702 г.) – такие подробности, каких ниоткуда ещё нельзя почерпнуть»⁴⁸¹. Хорошо! Но Сата не отметил вот какого недостатка у Мелетия, как писателя, изобразившего и свой век, в котором он сам жил. Мелетий, говоря о XVII-м веке слишком много распространяется о событиях и явлениях западного христианского мира, и очень коротко повествует о греко-христианском Востоке. Как бы мы ему были благодарны, если бы он поступил как раз наоборот. О западном христианстве XVII века мы знаем так много, что едва можем разобраться в известиях в этом отношении, а о христианском Востоке того же века напротив так мало знаем, что остаётся только печалиться и скорбеть. В заключение отметим, что мы высоко ценим некоторые скептические замечания автора касательно деятельности известного собора Иерусалимского 1672 года (*Том. 3 σελ. 469*), а также краткие, но меткие замечания автора, в которых довольно верно характеризуется слишком суебливая натура Досифея иерусалимского (*ibid. 484–486*). Любопытно сравнивать известия Мелетия и его современника Досифея иерусалимского, относящиеся к истории константинопольской патриархии. Вообще, церковная

–549–

история Мелетия есть книга очень полезная для истории греческой церкви новейших времён.

А. Н. Муравьев и его книги: «Сношения России с Востоком по делам церковным» (Части I и II. Петербург, 1858–1860 г.). – Вот наконец и русский источник, очень важный в деле изучения греческой церкви XVI и в особенности XVII века. Названное издание не есть сочинение. Это сборник документов, извлечённых из архива Министерства иностранных дел и касающихся сношений церковного Востока с Россией в вышеуказанные века. Само собой разумеется, Греки в сношениях с Россией пользовались не русским, а греческим

языком. Русский же перевод, на котором изданы документы Муравьевым, обязан своим происхождением особому учреждению древности «посольскому приказу», ведавшему иностранные дела в XVI и XVII веках. Муравьев сознаётся, что иногда он несколько уяснял русский язык документов, но без этого обойтись было невозможно (Предисловие к I-й части). При одном случае Муравьев пишет, что он приготовил к печати ещё такие же три части, содержащие подобные же документы, но только документы несколько более позднего времени. (Предисл. к II части). Но увы, эти три части до сих пор не увидели света! По истине, достойное сожаления обстоятельство. Документы, уже напечатанные Муравьевым, имеют несомненную научно-историческую важность; таковы же – уверены мы – и те документы, которые собраны были этим писателем, но не были им изданы. Важность документов, помещённых во второй части и относящихся к 1627–1645 годам, т. е к I-ой половине XVII века, видна уже из следующего: в существе дела все эти документы есть неприятное клянчение о помощи, жалобы и сетования греческих архиереев и монастырей на свою бедность и скорби, но тем не менее исторические факты здесь, поскольку дело идёт о константинопольских патриархах, очень верны действительности. Сравнение этих документов с греческими известиями удостоверяет правдивость первых. Так это неожиданно! Значит несправедливо думать, что будто «Греки присно лъстивы»! Одни заметки рассматриваемых документов касательно знаменитого Ки-

–550–

рилла Лукаря глубоко знаменательны и характеристичны! Но не будем ударяться в подробности; значение этих документов читатель легко усмотрит из тех цитат, какие нами будут приводимы в дальнейших наших очерках⁴⁸².

Кесарий Дапonte. – Дапonte! Кто это Дапonte? Известностью, как историк, этот муж стал пользоваться очень недавно. Неутомимый Сата составил подробную биографию этого мужа. Но в этом жизнеописании не усматривается ничего замечательного. Дапonte родился в начале XVIII века на о.

Скопеле, получил не блестящее образование, затем проводил очень подвижную жизнь, похожую несколько на жизнь авантюриста, бывал в Константинополе, долго жил в Бухаресте, Яссах, побывал в Крыму – наконец попал в Константинопольскую тюрьму. При посредстве золота, откупившись от тюрьмы, Дапonte, должно быть с горя, ушёл на Афон и сделался монахом. Умер в 1789 году⁴⁸³. Ничего замечательного! Так как значительная часть его жизни протекла в монашеской келии, то полагаем, что здесь и получили начало его исторические труды. Известность в качестве историка, Дапonte получил недавно. Сата в 1872 году издал его сочинения в своей «Греческой библиотеке», а один румынский учёный назад три года, повторил издание их. И вот Дапonte получил реноме историка. Откровенно говоря, если бы издание исторических трудов Дапonte не было новинкой в науке, мы и говорить о них не стали бы. Так мало привлекательности представляют они на наш взгляд. Но как скоро писатель приобрёл известность, мы волей-неволей должны что-нибудь сказать об историке, стяжавшем славу хотя спустя 100 лет по смерти. Дапonte составил «хронографию» (*Χρονόγραφος*), обнимающую 1648–1704 годы бытия турецкой империи.⁴⁸⁴ Уже то самое, что Дапonte опи-

–551–

сал такое время, в какое он совсем не жил, мало обещают хорошего читателю его хронографии. И читатель, как мне кажется, не ошибается, если не станет ждать чего-нибудь путного от недостаточно образованного Кесария, взявшего на себя задачу говорить о том, чего он настоящим образом не знал. Во всяком случае церковный историк совершенно напрасно потратил время, читая и перечитывая хронографию Дапonte. Исторический материал гражданского свойства у Кесария на первом плане, а о церковных делах он говорит мало, даже почти ничего. Он отмечает смены одного константинопольского патриаршествования другим, кое-что говорит о неурядицах в патриархии, указывает обстоятельства, при которых Турки повесили патриарха Парфения (хиосского), – обстоятельства лишние, а потому излишний раз доказывающие,

что в Турции всякие нелепости возможны (σελ. 6). В хронографии встречаются рассказы о том, как двое Турок, впрочем, в разное время, обратились к христианству; но эти рассказы производят странное впечатление: один рассказ – баснословен (σελ. 26), а другой совсем непонятен – видите ли? некий Мустафа-эффенди, пожелав сделаться христианином, обратился к патриарху Каллинику, которого он любил, и наконец ушёл (вдруг! почему?) в Галату к капуцинам, принял латинство и сделался францисканцем (σελ. 42–3). Удивительно! Образованность свою Дапonte обнаруживает в том, что делает несообразные сравнения, напр. великого драгомана Александра Маврокордато именует, вторым Кикероном» (σελ. 16). Чтение хронографии Дапonte очень затруднительно, вследствие множества слов турецких. И однако ж – каков сюрприз – в 1890 году эта самая хронография вновь издана румынским учёным, каким-то Erbiceanu, издана в оригинале с румынским переводом – в национальных интересах⁴⁸⁵. Объяснение этого странного явления, кажется, нужно искать в том, что в хронографии много говорится о Молдаво-Валахии.

Христофор Ангел, Рико и Эльснер. – Христофор Ангел, родом из Пелопоннеса, не желая переносить
–552–

турецкого деспотизма, бежал в Англию, где в начале XVII века учился, а потом и жил в Кембридже и Оксфорде. Думают, что под конец он сделался даже кальвинистом⁴⁸⁶. Он написал сочинение на греческом языке (к которому – сочинению – издателем приложены латинский перевод и примечания), под заглавием: *De statu hodiernorum Graecorum* («О состоянии теперешних Греков») Lipsiae, 1655. Книга написана для иностранцев, не знакомых с православной греческой церковью, а потому будучи интересна для таковых, мало имеет значения в глазах человека православного, от рождения знакомого с учением и обычаями Греков, как православных. Нам она пригодится лишь в немногих вопросах, напр. о постах, именно о строгости, с какой Греки исполняли их, о материальном положении греческого духовенства и т. д. – Рико (Ricaud), англичанин, состоял секретарём английского посольства при

Оттоманской Порте в Константинополе, в 70-х годах XVII века. Был человек очень любознательный, написал впоследствии несколько сочинений о Турции, между ними пользуется особенною известностью (это перевод с английского): *Histoire de l'église Grecque* («История греческой церкви»), 2-nde edition, Amsterdam, 1710. В сущности, сочинение не заслуживает названия: «История греческой церкви», потому что это не история, а ряд очерков о тех или других сторонах состояния Греков, преимущественно в XVII в. Книга Рико напоминает нам дневник Герлаха, – отличие между ними лишь в системе изложения и в степени образованности их авторов: Рико менее учён. Рико полезен почти в тех же вопросах, в каких и Герлах т. е. по вопросам о взаимных отношениях Турок и Греков (Турки, по его суждению, не были слишком деспотичны в отношении к Грекам), об особенной власти патриарха, об уважении народа к духовенству, о строгости постов, о разных религиозных обычаях, об отношении Греков к римско-католикам, о христианском просвещении, о суевериях и т. д. Мы охотно будем пользоваться книгой Рико, – в нём самом заметно тёплое чувство к Гре-

–553–

кам. – Эльснер (Elssner), немец, написал: «*Neueste Beschreibung der Griechischen Christen in der Turkey*» (Berlin, 1737), и ещё «*Fortsetzung der neuesten Beschreibung*» и пр. (Berlin, 1747) – («Новейшее описание состояния греческих христиан в Турции» – и «Продолжение того же сочинения»). Хотя книга Эльснера издана в XVIII веке, но взоры автора обращены на недалёкое прошедшее греческой церкви, и потому она может считаться описанием исторического состояния Греции XVII века. Автор, по-видимому, сам не бывал в Турции и описывал положение греческих христиан со слов какого-то константинопольского архимандрита, Афанасия Доростама, прибывшего в Германию, а потом Швецию, с письмом патриарха Паисия (начал править церковью в двадцатых годах) для сбора милостыни на выкуп пленных христиан. Эльснер описывает внешний вид пятидесятилетнего Афанасия и весьма хвалит нравственные качества его. Об этих последних качествах автор

так пишет: «Рассказы Афанасия о теперешнем состоянии Греков имеют все признаки достоверности. Он архимандрит, следовательно важное духовное лицо при патриархе, а потому может сообщать верные известия о рассказываемом, притом же это – муж рассудительный, не суеверный, серьёзный, богобоязненный, страшась неправды и лжи» (Vorrede). В подробности содержания сочинения Эльснера вдаваться не станем: оно вращается совершенно в тех же сферах, как и известные книги Герлаха и Рико. Рассказы Афанасия автором приводятся не дословно, а им дана самостоятельная, систематическая, обработанная форма; поэтому сочинение Эльснера нельзя назвать источником в строгом смысле этого слова. Если читатель позволит, мы отнесли бы книгу Эльснера. так сказать, к полу-источникам исторической науки: здесь есть и то, что можно причислить к источникам – рассказы Афанасия – и то, чего нельзя причислить сюда – собственные суждения автора, работавшего кабинетным способом и лично не бывавшего в турецкой Греции. Эльснер имеет много общего в воззрениях с Рико. – Книгой немецкого учёного историк греческой церкви пользоваться обязан.

–554–

IV. Историки для изучения той же истории XVIII века

По части рассматриваемых источников этот век очень беден, но в утешение себе и другим должны заметить, что назад тому менее четверти века историки в этом отношении были ещё беднее – или точнее почти лишены были всяких источников.

Опять Дапonte. – Наш старый знакомый Дапonte, кроме прежде рассмотренной нами хронографии, писал ещё «Исторический каталог мужей знаменитых» (1700–1784 годов) – *Κατάλογος ἱστορικῶς ἀνδρῶν ἐπισημῶν*. Этот каталог, относящийся по своему происхождению и содержанию к XVIII веку издан впервые Сатой в его «Греческой Библиотеке» в 1872 году⁴⁸⁷. В этом сочинении Дапonte описывает или же делает заметки о писателях, принадлежащих к разным чинам, и о более известных духовных и мирских лицах, отличавшихся своей деятельностью и жизнью. Имена лиц, вошедших в «Каталог» автора, расположены по порядку их служебных рангов. Сначала

идут патриархи константинопольские (заметим, кстати, с пропусками, обнимающими зараз несколько десятилетий), александрийские и пр., потом просто архиереи, – иеромонахи, иереи, иеродиаконы и монахи; потом русские императоры и императрицы вышеуказанного периода, господари, дрогоманы и проч. Можно бы подумать, что автор сумел сказать много любопытного в своём «Каталоге», но ничего такого нет. Мы напрягали все усилия, чтобы добыть хотя бы одну особенно любопытную выдержку из книги – но ничего не добыли. Говоря о писателях XVIII века, автор, по-видимому, приводит заголовки их сочинений на память или со слухов, без указания точного их содержания, места и года издания. Так, обыкновенно, пишут по истории литературы, не имея под руками никаких книг. Кой-какие сведения о жизни и деятельности «знаменитых мужей» нередко заканчиваются молитвенными воздыханиями в роде следующих: «вечная тебе память», или: «Слава Тебе, Боже»! Курьёза ради процитируем отзыв Дапonte о нашем Петре Великом. Этого государя он именует «вторым солнцем» (σελ. 136). И на том

–555–

спасибо! Откровенно говоря, мы до сих пор ещё не решили вопроса о том, станем ли мы впоследствии чем-либо пользоваться из этого сочинения или же не станем, не смотря на новизну этого источника. Любопытно однако ж, что и это сочинение Дапonte издано в 1890 году вторым изданием, под редакцией прежде упомянутого нами Erbiceanu, снабдившего оригинал отечественным румынским переводом⁴⁸⁸. Мотивом издания вероятно служит то, что здесь говорится о государях. Мы не усмотрели никаких достоинств в разбираемой книге Дапonte, но один немец, критик румынского издания «Каталога» взглянул на дело иначе. Он усмотрел в книге признаки прогрессивного движения греко-христианской мысли, а усмотрел он эти признаки в том, что в Греции, судя по «Каталогу», некоторые духовные лица увлекались идеями квиетиста (еретика) Молины⁴⁸⁹. По истине хитёр немец, умудрился хоть за что-нибудь похвалить сочинение Дапonte. Но

от такой похвалы, конечно, православному человеку не поздоровится.

Сергий Макрей. – Макрей (*Μακραίος*) – знаменитость Саты. Указанный учёный тщательно составил биографию Макрея, но мы – в интересах краткости – лишь немного заимствуем из неё. Макрей родился около середины XVIII века в Фурне, первоначальное образование получил в аграфской школе, но ему потом посчастливилось дважды учиться под руководством знаменитого греческого учёного Евгения Булгариса – сначала в так называемой афонской Академии, а потом в константинопольской патриаршей школе. По окончании образования, Макрей занял видное место преподавателя в патриаршей же новооткрытой философской школе. Умер в преклонных летах, в 1819 году⁴⁹⁰. Макрей известен составлением церковно-исторического сочинения, под заглавием: «Достопамятности церковной истории» (обнимающего 1750–1800 г.) – *Ὑπομνήματα ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας*. Сочинение это впервые издано в свет

–556–

Сатой в 1872 году, в его известной «Греческой Библиотеке»⁴⁹¹. Оно разделяется на пять частей, но деление это чисто механическое. По-видимому, автор имел намерение приложить в конце каждой части списки патриархов и султанов, упоминаемых в известной части, по эти списки почему-то находим не при всех пяти частях. Сата в большом восторге от церковной истории Макрея, почему он именует автора «единственным лицом, достойным имени историографа», а его историю – «одним из наиболее почтенных памятников в ряду хронографий»⁴⁹². Но мы не разделяем восторгов Саты. Самое начало истории странное: она начинается, как говорится, ни с того, ни с сего. История начинается так: «окончился 1750 год от Рождества Христова, и церковь стали отягощать различные взносы денег и издержки». И это вдруг! Правда дальше, но не сразу, автор объясняет, чем обуславливалось это явление, но всё-таки начало остаётся странным. А оканчивается история так, как будто бы автор ради отдыха закурил наргиле, а потом и... заснул. Церковная история Макрея, в существе дела, есть

история патриархов константинопольских – и в этом отношении она есть подробное изображение жизни и деятельности этих лиц за целую вторую половину XVIII века. А это при бедности вообще источников для указанного века греческой церкви очень важно. Но, к сожалению, автор ведёт своё дело далеко не так, чтобы мы оставались ему вполне благодарны. Очевидно, Макрей слышал, что в хорошей истории даётся место характеристикам действующих лиц, и сам пытается сделать тоже самое, описывая патриархов. Но подобная задача оказалась выше его сил. Его характеристики не выдерживают даже снисходительной критики. Прежде всего, они крайне монотонны и шаблонны. Если бы кто вздумал выписать эти характеристики в виде параллельных столбцов, то открылось бы, что в них слишком много общих черт, тогда как действительные исторические лица всегда носят печать разнообразия. К этому же ещё нужно прибавить то, что

–557–

этот автор, если желает написать особенно сочувственную характеристику, то без меры сыплет словами, прибегает к риторике и воображает, что таким образом он достигает цели. Большинство патриархов из-под его пера выходят «филаретами», «филагатами», «афиларгирами», а подчас к тому же и «филомузами». Характеристики патриархов Макреем, поэтому, часто превращаются в панегирики. Так описывая одного патриарха, который всего-навсего управлял церковью константинопольской пять месяцев и четыре дня, автор однако ж характеризует его следующими словами (это – Мелетия): был он «кроток, незлобив, благопопечителен, учителен, бережлив, несребролюбив; обращал свою любовь ко всем, любил и всех архиереев, и иереев, и монахов, и архонтов, и клириков и весь (?) народ; и во всём, по апостолу, был вся, да всяко некая приобретет во Христе (σέλ. 273–274). В уста этого же патриарха, Макрей влагает длинную молитву своего сочинения, которой на самом деле иерарх, конечно, не произносил (σέλ. 264). Ещё неправдоподобнее характеристика другого патриарха (Софрония). Этот патриарх, по уверению Макрея являлся столь «учителен, что каждое его слово и каждый оборот речи был

целым поучением». «В толковании Священного Писания он же проявлял сладость, силу и ум, отличавшие св. Отца Златоуста» (σελ. 306. 321). Разумеется, такая характеристика чужда правдивости. Следует заметить о характеристиках Макрея ещё то, что если кого он порицает, то он уж не щадит порицаемое лицо, а если кого хвалит, перебирает чуть не весь панигерический лексикон. Пытается автор иногда описывать и литературную деятельность патриархов, но это у него сводится к характеристике вроде следующей: «Каллиник патриарх писал разное» – и конец (σελ. 234). В тех случаях, когда Макрей говорит о целых массах людей, ему почему-либо неприятных, в выборе бранных слов он не стесняется. Латинян обзывает «волками в овечьей шкуре» (σελ. 216), христианский народ константинопольский именуется «дикими зверями и бешеными собаками» «безумной паствой» (σελ. 210–211). Из некоторых, противоречивых, суждений

–558–

автора, оказывается, что он не всегда имеет надлежащую точку зрения. Одного патриарха (Серафима, отставного) за то, что он явно держал сторону возмущившихся, против турецкого владычества, Греков и поощрял их продолжать борьбу, Макрей порицает, объявляя его поджигателем народа к убийствам, на что – говорил он – не осмеливался ни один православный патриарх, будучи охранителями своего достоинства, как учителей мира и кротких учеников Христа (σελ. 287–288). А другого патриарха, столь же явно, дружившего с турками и удерживавшего Греков от восстания против турецкой власти (говорим о Григории V-м), он же склонен считать действующим легкомысленно (σελ. 394). Что-нибудь одно: или Серафим действовал хорошо, а Григорий нехорошо, или же наоборот; другого взгляда быть не может на это дело. К недостаткам Макрея нужно относить и то, что он является ярым врагом всяких новшеств, в чём бы эти последние не заключались, хотя бы в переделке патриархом своих покоев. Историк должен любить всё хорошее, не соблазняясь тем – новое оно или старое. Некоторые из указанных нами недостатков Макрея видит и Сата, но он считает их слишком маловажными. Впрочем

за то Сата указал один такой недостаток у Макрея, которого мы сами не заметили: оказывается, что благоприятные или неблагоприятные отзывы этого историка о патриархах часто зависели от того – хорошо или не совсем хорошо жилось самому Макрею при том или другом патриархе из числа тех, о которых он писал и при которых жил⁴⁹³. К числу достоинств «Церковной истории» Макрея Сата относит то, что этот историк замечательно точен по части хронологии и не вплетает в свой рассказ ничего такого, что прямо к делу не относится⁴⁹⁴. Охотно присоединяемся к приведённому замечанию афинского учёного: действительно всё это отличает Макрея от других греческих повествователей данного периода и заслуживает похвалы. Но мы ещё должны указать на благородство мысли рассматриваемого историка: вероятно, как чело-

–559–

век, состоявший всю жизнь на педагогической деятельности, он с замечательной теплотой относится даже к малейшим успехам просвещения и никогда не забывает восхвалить известного патриарха в случае, если этот обнаружит ревность к устройению новых или усовершенствованию существующих школ (сёл. 218–19). В возникшем тогда вопросе о том, крестить или нет переходивших от римского католицизма и протестантства в православие, Макрей держался более гуманного и правильного взгляда, между тем даже некоторые патриархи держались другого взгляда, не имеющего в свою пользу твёрдых оснований. По-видимому, Макрей не чужд был сладостной мечты, что возможно наступление такого времени, когда «философы будут править и правители философствовать» (сёл. 245). Вообще, если недостатки, «Церковной Истории» нашего историка и довольно значительны, то при помощи критического аппарата не трудно оперировать над ней, как научным источником, с значительным успехом. Некоторые известия Макрея сами по себе, непосредственно, очень любопытны; таковы, напим., его известия о патриархе Григории V-м, которого у нас считают, по примеру тщеславных афинян, великим иерархом единственно, кажется, за то, что Турки присудили его к виселице в великий день Пасхи.

Афанасий Комнин Ипсилантис. – Ему принадлежит сочинение: «Церковная и Политическая история в двенадцати книгах» (*Ἐκκλησιαστικῶν καὶ πολιτικῶν εἰς δώδεκα*), Константинополь, 1870 г. Книга эта старая, хотя она издана и недавно; в наше время в Греции напечатано много исторических сочинений, извлечённых из пыли библиотек. Мало точных известий имеется об Афанасии Ипсилантисе. Известно, что он жил в прошлом столетии в Константинополе, предполагают, что он умер в конце этого века, по своему званию он врач. Рукопись его вышеназванного сочинения найдена в библиотеке Синайской метохии в Каире. Хотя в приведённом нами заглавии труда Ипсилантиса указано 12 книг (частей), но на самом деле изданы только 8:9 и 10 книги – и то не сполна. Не появились в свет первые семь книг, начинающиеся от времени Юлия Кесаря и простирающиеся до падения

–560–

Константинополя, в виду того, что они не представляют интереса; не появились в свет и две последние книги (11 и 12), в которых, вероятно было продолжение того, что теперь напечатано, ибо они утрачены. В напечатанных же книгах рассказывается история Турции от падения Константинополя до конца 80-х годов XVIII века. Наибольшее значение, конечно, имеет та часть довольно большего сочинения Ипсилантиса, которая им написана в качестве современника, – такой частью является вторая половина 9-ой книги и кн. 10. Но мы напрасно будем ожидать найти здесь много интересных известий. Даже сам издатель «Истории» Ипсилантиса (архимандрит Герман) очень скромно отзывается о том, что может найти читатель в рассматриваемой части у Ипсилантиса: «читатель часто откроет здесь основания полюбить в авторе (Ипсилантисе) скорее, любящего свой народ, эллина, чем беспристрастного историка, скорее благочестивого и добродетельного старца, чем старательного писателя; в нём богобоязненный христианин берёт перевес над глубоким политиком»⁴⁹⁵. Наш читатель, конечно, хорошо поймёт, что если сам издатель не мог иначе характеризовать историка Ипсилантиса, то значит история этого писателя не высока по своим достоинствам даже в той её части,

где он пишет как современник и очевидец. Нужно сказать, что церковно-исторический элемент в этом труде не выдвигается на первый план и занимает не видное место. Нельзя и сравнивать «Церковную Историю» Макрея и «Историю» Ипсилантиса по их значению для учёного, занятого изучением церковной жизни Греков второй половины XVIII века, хотя оба названные писателя жили в одно и тоже время и описывали, как очевидцы это же самое время. Макрей в такой же степени богат церковно-историческими сведениями, в какой Ипсилантис беден ими. С первого взгляда является даже не совсем понятным, почему в заголовке труда рассматриваемого писателя история его наперёд наименована церковной, а потом уже политической. Правильнее было назвать её или просто политической, или же наперёд политической, а потом уже цер-

–561–

ковной. Указанная странность находит себе достаточное объяснение в другой странности: автор ведёт свой рассказ, располагая его не по порядку царствующих султанов, а по порядку, правивших церковью, патриархов константинопольских. Но возникает вопрос: почему автор поступил так, а не иначе? Если он хотел внушить читателю мысль, что истинными правителями греческого народа патриархи, а не иноверные султаны, то, внушая подобную мысль, он должен был бы написать действительную историю патриаршего управления греческой церкви, под владычеством Турок, а не ограничиваться сухими и малоинтересными заметками о константинопольских патриархах. Вообще нельзя умолчать, что заглавие книги вводит в заблуждение читателя; он надеется встретить здесь настоящую церковную историю, а между тем встречает здесь лишь обрывки и сухие заметки по этой части. Несомненно, что каждому, занимающемуся изучением новейшей греческой церковной истории, необходимо ознакомиться с трудом Ипсилантиса уже ради простого успокоения совести: не познакомившись с этой историей, он, ведь, всё будет думать, что в ней в самом деле собраны и не весть какие сокровища исторического знания. В одном русском серьёзном церковно-историческом сочинении «летопись»

Ипсилантиса наименована «весьма важной», разумеется, для церковного историка. Было бы очень желательно узнать, в каком отношении книга эта показалась русскому учёному «весьма важной»? Впрочем, мы рады были бы и тому, если бы этот последний разъяснил в каком отношении История Ипсилантиса хоть сколько-нибудь важна для церковного историка, изучающего XVIII век (или какой другой) жизни церковной.

Наконец, Александр Елладий (Ἐλλάδιος). – Элладий родился около середины XVII века в Лариссе, в Фессалии, имел случай получить достаточное образование. Будучи в Константинополе, он поступил на службу к английскому посланнику лорду Паджету (Πάγερ) и с тех пор начал странствовать по Европе, сначала вместе с сейчас названным лордом, а потом и без него. Побывал в Венгрии, Австрии, Германии, Франции и Англии. В этой последней стране он слушал лекции в Оксфорде и знал

–562–

английский язык⁴⁹⁶. О последних годах его жизни мы не имеем сведений. Он написал латинское сочинение под заглавием: Status praesens ecclesiae Graecae («Теперешнее состояние греческой церкви»), 1714 (указания на место печатания книги нет на заглавном листе). Книга почему-то посвящена нашему Петру Великому с приложением его портрета. Мы относим эту книгу к числу памятников, имеющих значение в деле изучения греческой церкви XVIII века главным образом потому, что она издана в указанном веке. Что же касается её церковно-исторического содержания, то мы затрудняемся сказать, собственно какая эпоха греческой церкви характеризуется здесь. В книге сообщается много известий о превосходном состоянии греческих школ в Турции; но в таком состоянии эти школы не находились ни в XVII, ни в XVIII веках, да и сомневаемся: так ли они хороши и теперь, какими описал их Элладий. Школы Элладия суть школы воображаемые. Что таких превосходных школ в его время совсем может быть не было в Греции, в этом удостоверяет сам Элладий, не замечая того; ибо, по его словам, в превосходных школах Греции, ни чуть не уступающих по достоинству нашим теперешним

гимназиям, если верить показаниям автора, – было по одному нищему учителю, причём ни книг для учеников, ни денег на содержание их – не имелось. Элладий сочинил свои школы из патриотизма, имея в виду восхвалить греческий народ и возвысить его в глазах западных христиан. Элладий много говорил о благочестивых обычаях Греков, о необыкновенном уважении их к семейному началу и т. д. ; но обо всём этом он говорит так, как это делается в проповедях, произносимых в похвалу какого-либо знаменитого покойника. Такую благочестиво-идиллическую жизнь Греки вели может быть лишь во дни св. Андрея Первозванного, которого этот народ считает просветителем Византии. Восхваляя без меры свой народ, Элладий иногда говорит положительные нелепости. Так раскрывая дикую мысль, что будто это очень хорошо, если у Греков нет ни типографий,

–563–

ни своих печатных книг, Элладий в доказательство её правоты указывает на то, что где есть печать, там встречаются и великие злоупотребления этой последней. Один из примеров такого злоупотребления, вслед за тем, он и приводит, говоря: *ut taceam jam abusum horrendum, quoties nempe Sanet. Scripturarum fragmentis ad ᾠφεδρῶνας suos emungendos utuntur* (p. 165). Автор, очевидно, совсем заболтался. Впрочем, спешим оговориться. Книга Элладия не лишена значения, в ней разбросано немало микроскопических заметок большой важности, но всё же эта книга может быть полезна только в очень опытных руках: нужна полная бдительность, чтобы автор не ввёл читателя в заблуждение своим апологетизмом. Отзывы его о Кирилле Лукаре имеют высокую научную ценность. Элладиева критика новогреческого перевода книг новозаветных, сделанного Каллиополитом, как думают под влиянием протестантов, – превосходна, и мы с истинным наслаждением читали эти страницы в книге, но, к сожалению, трактат автора относительно новогреческого перевода почти выходит за пределы церковно-исторических интересов, и входит в область филологии⁴⁹⁷.

V. Источники для изучения греческой церкви нашего века

Таковыми источниками служит *всё*, и *ничего*. *Всё*, не исключая плюгавой фанариотской газетки «Восток», теперь уже покойной, издававшейся в Москве – в светской прессе, и *всё*, не исключая бессмысленного апокрифа под названием: «Сон Богородицы», не так давно кем-то раздаваемого палестинским паломникам в Иерусалиме, в качестве весьма назидательного произведения – в духовной литературе. *Всё* – говорим – и *ничего*. *Ничего*, потому что *всё* и *ничего* в настоящем случае являются понятиями тождественными. Главное же, в настоящее время, когда история нашего века ещё не закончилась, не легко сказать, какие течения в церковной жизни греко-восточного мира возобладают,

–564–

и потому какие документы получают для историка особенную важность и значение. Всем известно, что нет ничего труднее, как спокойно и правильно изучать совокупность явлений своего времени. В тридцатых годах нынешнего века общее внимание людей, интересующихся делами церкви, обращало на себя внимание освобождение элладской церкви из-под фанариотского ига. Сколько радужных надежд возлагалось на освободившуюся от постороннего давления церковь молодого королевства. Теперь же немногие уже остаются под влиянием этих надежд. Несомненно, эта церковь ничего не приобрела от того, что сделалась независимой, а потеряла весьма много – и притом самого дорогого. Точка зрения на положение Эллады меняется. И быть может нам скоро придётся собирать документы, показывающие: что потеряла, а не что приобрела указанная церковь, вследствие своего освобождения из-под власти фанариотов. Тоже самое должно сказать о церкви болгарской. Давно ли все мы восторгались отделением Болгарии от константинопольского патриархата, как счастливой зарёй, занимающейся над, пробудившимся к новой жизни, народом. Восторгаемся ли мы этим событием теперь? Не думаю. Освободившись от ига фанариотского, Болгария в самое короткое время растеряла то, чем силен был этот долго порабощённый народ – святые предания родной старины, которые своими корнями держались на церковной почве

Константинополя. Новые документы получают особенное значение, – это документы, в которых говорится об упадке значения церкви и оскудении веры в княжестве болгарском. И в Элладе, и в Болгарии религиозность нового образца, на манер покладистой французской религиозности, приобретает особенную силу, после того как власть патриарха константинопольского там и здесь окончательно пала. Говорим всё это затем единственно, чтобы уяснить, как трудно историку нашего времени стать на настоящую точку зрения в вопросе: хорошо это или худо, что Эллада и Болгария уже не под властью вселенского патриарха? А затрудняясь этим вопросом, он затруднится и тем, на каких документах остановить своё внимание как на главных источниках при изучении греко-восточной церкви нашего времени? Только с течением

–565–

времени все это разъяснится, и только тогда-то можно будет писать историю указанной церкви нашего века.

Просим читателя припомнить, что Эллада и Болгария с их церквями нас мало интересуют, так как предметом нашего особенного внимания в дальнейшем труде будет константинопольская церковь и явления, с ней связанные (см. «Введение»). Если же мы заговорили сейчас об Элладе и Болгарии, то сделали это по следующей уважительной причине. Главнейшие источники для изучения истории греческой церкви XIX века в указанном отношении находятся в тех самых книгах, в которых раскрывается история отпадения Эллады и Болгарии от константинопольской церкви. Почему ж так, понять не трудно. Касаясь истории отделения этих двух стран от власти константинопольского патриарха, невозможно было не касаться в то же время и разных вопросах о патриархе, его власти, об архиереях прежнего типа и их отношениях к народу и т. д., и т. д. Таким образом появились в свет книги, которые собственно ведут речь об Элладе и Болгарии, но которые в то же время дают много очень ценных материалов по истории главнейшей греческой церкви, т. е. константинопольской. К подобного рода источникам относится прежде всего сочинение знаменитого Константина Икономоса (*τοῦ ἐξ Οἰκονόμων*) под заглавием:

Τριακονταετηρίς ἐκκλησιαστικὴ, ἡ συνταγμάτων ἱστορικὸν τῶν ἐκκλησιαστικῶν συμβεβηκότων, ἀπὸ 1821 μέχρι 1852 (Церковное тридцатилетие или историческое описание церковных происшествий), Афины, 1864. Икономос (1780–1857), этот замечательный учёный, принимал видное участие в устройстве элладской церкви после её отделения от константинопольской, а поэтому, много говорит в своей книге вообще о патриархе и греческих архиереях, и церковной жизни константинопольского патриархата. Особенную ценность придаёт книге Икономоса как то, что в ней много документального материала, так и то, что Икономос не сочувствовал отделению элладской церкви от константинопольской и значит мог быть беспристрастнее в критике дел этой последней, чем другие греческие писатели, сторонники отделения. Другим важным источником нашего дела должно служить трёхтомное сочинение немца Maurer'a.

—566—

Оно возникло при тех же обстоятельствах, когда Эллада отделилась от Константинополя в церковном отношении, и носит заглавие: *Das Griechische Volk in offentlicher, kirchlicher Beziehung*. (В. 1–III), Heidelberg, 1835 («Греческий народ в общественном и церковном отношении» и пр.). Сочинение драгоценно во многих отношениях. Автор её, Маурер, был членом регентства в Элладе во время малолетства баварского принца Оттона, провозглашённого королём Эллинов – и жил в качестве члена регентства в Афинах. «Источниками сочинения, по словам автора служили относительно прежнего состояния страны (а это-то нам и нужно) или прямо официальные известия или по крайней мере сведения, собранные официальным путём, или же сведения, полученные от частных, но благонадёжных людей» (Vorrede, XV). Несомненно, что книга имеет характер первоисточника. Она может служить авторитетным пособием для историка, изучающего константинопольскую церковь, так как в ней собрано много известий, заметок и сведений по этой части за время, предшествующее отделению элладской церкви от патриаршей. Мы произнесём лучшую похвалу Мауреру, если скажем, что вся немецкая, значительного объёма, литература, появившаяся после этого автора и посвящённая истории

молодого эллинского королевства, касаясь отношений константинопольской церкви к элладской до отделения последней от первой, часто лишь буквально повторяет по этому вопросу известия всё того же Маурера. – Столь же полезным источником знаний для рассматриваемого историка церковного могут быть и важнейшие из сочинений, обязанных своим происхождением так называемой болгарской схизме. Эта схизма заставила с таким же усердием критиковать дела и порядки константинопольской церкви, с каким это происходило и раньше по вопросу об отделении Эллады от Константинополя в церковном отношении. Из книг, сюда относящихся и рассуждающих на основании документов или же сообщающих самые документы, наиболее видное место занимает: «Собрание мнений и отзывов Филарета митрополита московского по делам православной церкви на Востоке» (Петерб. 1886). Весь этот том состоит из документов, из выдержек из

–567–

таких же документов и суждений Филарета – и имеет высокую научную цену. Помещённые здесь материалы охватывают эпоху от 1858 года до 1867, но эти материалы проливают свет и на более раннее положение вещей в интересующей нас, константинопольской, церкви. Не мало можно находить сведений о положении этой церкви и в других томах издания: «Собрание мнений Филарета». Было бы несправедливо обойти молчанием и очень полезную для нашего дела книгу известного грекофила, Т. И. Филиппова: «Современные Церковные вопросы» (Петерб. 1882). Около половины книги посвящено изучению константинопольской церкви и греко-болгарской «распре». Автор большей частью приводит документы или судит, опираясь на них. Каких воззрений держится автор, это видно из эпиграфа в его книге, взятого у Григория Богослова: «не победити ищем, но прияти братию, их же (Болгар, поясним мы) разлучением терзаемся».

Для историка в рассматриваемом отношении – глубокий интерес представляют дневники, записки и сочинения, написанные на основании личных наблюдений, – таких лиц, которая долго жили или живут и теперь на Востоке, и которые

усердно изучали состояние греческой церкви в наше время. Упомянуть ли здесь о преосвящ. Порфирии Успенском, изучившем христианский Восток, как никто другой, долго живя в этой стране? Думаем, что это лишнее. Много он написал и напечатал, а многое только написал, но не успел напечатать. Чего можем мы ожидать от издания ненапечатанных произведений еписк. Порфирия, об этом превосходно можно судить по отрывкам из его дневника под заглавием: «Книга бытия моего» (Сырку. Описание бумаг е. Порфирия. Петерб. 1891). Из других лиц, заслуживающих упоминания по таким же основаниям, укажем: на проф. В. Григоровича, написавшего: «Очерк путешествия по европейской Турции» (Казань, 1848), где можно находить сведения о греческих школах и вообще о духовном просвещении; на К. Н. Леонтьева, составившего художественные рассказы под скромным заглавием: «Из жизни христиан в Турции» (Т. I–III. М. 1876), в которых нет ни одной черты, которая не находила бы себе подтверждения в литературе,

–568–

посвящённой тому же делу: он не любит пускать слова на ветер; наконец, на архимандрита Антонина Капустина, который издал свои путевые записки, под негромким заглавием: «Поездка в Румелию» (Петербург, 1873) и: «Из Румелии» (1886 г.), записки обширные, тем более драгоценные, что они, поражая своей необычайной свежестью и новизной, до сих пор остаются неведомыми в науке. Сочинение высокопреподобнейшего о. Антонина обилует остроумнейшими афоризмами; вот из числа их один, который дорог сердцу каждого историка: «на беду или на счастье – и история есть то же факт, и то же сила, и порознь и вместе, смотря по тому, кто-чего в ней ищет». По направлению мысли, е. Порфирий – грекофоб, Григорович – славянофил, Леонтьев – грекофил, а о. Антонин во всяком случае не грекофил.

Мы исчислили лишь малую часть источников для XIX века, но мы и не брались за что-либо большее: всё не подлежит исчислению.

VI. Православный палестинский сборник

Под таким не импозантным заглавием, в течение последних двенадцати лет Православное Палестинское Общество в Петербурге издало в свет целую серию памятников первостепенной важности для историка греческой церкви. Кажется, немного распространён этот «Сборник» в публике, но все любящие духовное просвещение от души возблагодарят указанное Общество за его просветительную деятельность. Издание «Сборника» с самого начала появления Общества сделалось одной из целей его. В уставе Палестинского Общества, между прочим читается: § 1: «Общество учреждается исключительно с учёной и благотворительною целями, для достижения которых ему предоставляется: собирать, разрабатывать и распространять сведения о св. местах Востока»; § 3: «Общество заботится о приведении в известность и сообщении таких сведений, которые остаются без употребления в частных руках и в архивах разных мест»; § 7: «Собирание и распространение сведений Обществом совершается посредством чтений в собраниях общества, а также печатных записок, периодических и других сочинений и сборников, издаваемых в свет». В силу этих параграфов устава,

—569—

Общество, начиная с 1882 года успело напечатать (а это далеко не всё, что печатает оно) более 40 томов и выпусков, имеющих великое научно-историческое значение. Эти тома и выпуски могут быть превосходным материалом для церковного историка – станет ли он изучать старое время, с IV века, или же новейшее до настоящей минуты. Велики заслуги Общества для науки. И это результат лишь 12-летней деятельности? Как же разрастётся его деятельность ради науки в будущие десятки десятков лет? Но и теперь Обществом сделано так много, что невозможно не благодарить его за просвещённую его попечительность о науке. Чувством благодарности наполняется и наше сердце, когда взираем на серию томов церковно-исторического содержания, отпечатанных Обществом. Но чувства, как известно, не знают логики. О логике совсем забыли и мы, намереваясь говорить о просвещённых плодах Палестинского Общества. Законы логики требовали, чтобы мы

упомянули об изданиях Общества, имеющих отношение к изучению новейшей греческой церковной истории XV, XVI, XVII, XVIII и XIX веков там, где мы вели речь об источниках для каждого из этих веков. Но мы не пожелали этого сделать, пошли наперекор логике. А поступили мы так потому, что, в знак благодарности Обществу, возымели намерение сказать об источниках, изданных этим обществом – не порознь, а в совокупности, чтобы таким образом наглядно показать: что и на нашу скромную долю пало от просвещённых щедрот названного учреждения. Вот перечень источников, иногда некоторой, а чаще величайшей важности для нашего дела, обязанных появлением в свет Палестинскому Обществу: «Рассказ и путешествие к св. местам Даниила митрополита Ефесского, 1493–1499 г.» издано под редакцией Дестуниса. Паисия Агиапостоли митрополита Родского – «Описание св. Горы Синайской и её окрестностей», между 1577–1592 г, под ред. Пападопуло и Дестуниса. «Хожение Трифона Коробейникова», 1593–1596 г, под ред. Лопарева. «Проскинитарий» Арсения Суханова, 1649–1653 года, с двумя «приложениями» того же автора, под ред. профессора Ивановского (это записки Арсения, странствовавшего по Востоку: подо-

–570–

зрительность в отношении к Грекам заставляла его чуть не заглядывать во все уголки каждого посещённого им дома; а цель – узнать точнее Греков, изощряла его критическую наблюдательность. Знаменитый памятник!). «Описание турецкой империи» (с рукописи), между 1670–1686 гг., под ред. профессора Сырку. «Странствования Василия Григоровича – Барского по св. местам Востока с 1723 по 1747 год», 4-е части со 145 рисунками, цена 25 р., под ред. Барсукова – «с подлинной рукописи». (Это такой памятник, равного которому нет ни у Греков, ни в Европе, когда дело касается изучения внутренних сторон греческой церкви XVIII века. Достоинства его мы можем обозначить только следующим неправильным, но на этот раз наиболее подходящим выражением: он, памятник, слишком хорош.) «Описание путешествия отца Игнатия в Царьград, афонскую Гору, св. Землю и Египет», 1766–1776 г,

под ред. Хитрово. «Православие в св. Земле» (по личным наблюдениям, включает описание историко-статистическое всех сторон иерусалимского патриархата), соч. Хитрово. Издания Палестинского Общества изящны и даже роскошны – на манер лучших заграничных изданий того же рода.

Превосходно; но однако ж моё ли дело хвалить и превозносить *такое* Общество, как Общество Палестинское..?

«Мал бех (и ныне есмь) в братии» и единые овцы не имею. Но меня ободряет девиз Общества: «не умолкну ради Сиона и ради Иерусалима не успокоюсь». И я «не умолкну»... и я «не успокоюсь», хотя и сознаю, что для такого назначения, как возвеличение благословенных трудов Общества более пригодны были бы лучшие люди, красноречивейшие и отменнейшие⁴⁹⁸.

А. Лебедев

**Протоколы заседаний [=Журналы] Совета
Московской Духовной Академии за 1893 год //**
Богословский вестник 1894. Т. 1. № 3. С. 97–1

–97–

отрицают всякие законоположение, регулирующие половые отношения, и проповедуют полную распущенность и разврат, а к 3-й группе – заблуждение тех, которые, не отвергая нужды в регулирующем начале для брачных отношений, не признают таким началом «требований христианства, а усвояют значение регулирующего начала влечением и расположением человеческой природы».

«К числу лжеучителей, совсем отвергающих брак, как нечто нечистое, автор относит – в древности – многих гностиков и манихеев, смотревших на всё материальное как на зло и на источник зла в мире, в новейшее время шекеров и тункеров и графа Л. Толстого, называющего брак состоянием унижительным и постыдным для человека. Так как многие из этих лжеучителей ссылаются на то, будто само христианское учение не благосклонно относится к браку, то автор доказывает неосновательность такого мнение, разъясняя, что истинному христианству совсем чужд взгляд, будто материя и всё, имеющее чувственный характер, есть нечто само по себе нечистое; напротив христианство учит, что всякое творение Божие хорошо, что для чистого всё чисто и нет ничего в себе самом нечистого: оно считает нечистым только грех. Поэтому-то христианство не может осуждать брак только потому, что он заключает в себе известную чувственную сторону. И действительно, Св. Писание ясно свидетельствует, что брак признан, утверждён и освящён самим Спасителем, что Апостолы имели высокое понятие о браке и осуждали тех, которые запрещали вступать в него. Затем автор делает несколько дельных замечаний, направленных специально против учение графа Толстого о браке. – Далее автор переходит к рассмотрению вопроса: «можно ли смотреть на брак, как на такую форму жизни, которая хотя и имеет самое законное право

на существование в христианском мире, но всё же, вследствие именно того, что она включает в себе известную натуральную сторону, неизбежно является, для человека препятствием к достижению требуемого христианством высшего нравственного совершенства и всегда необходимо ставить человека только на низшую ступень нравственного состояния»? (стр. 135). Утвердительный ответ на предложенный вопрос автор признаёт неправильным на том основании, что христианство не просто только признало и утвердило брак, но призвало за ним высокое достоинство и значение,

—98—

называет его честным и брачное ложе непорочным, — союзом, могущим представлять в себе отображение духовно-благодатного союза Христа с церковью, — что он не был запрещён служителям церкви и значит признавался состоянием высоконравственным, соответствующим даже той высокой чистоте жизни, какая требуется от предстоятелей церкви, — что Господь с своими заповедями о любви к Богу и несении креста обращается ко всем людям, не исключая и находящихся в брачном состоянии, а последнее было бы невозможно, если бы супружеская жизнь служила препятствием к достижению высшего нравственного совершенства. Далее для подтверждения своей мысли автор указывает на то, что удовлетворение потребности телесной природы нельзя считать препятствием к достижению высшего нравственного совершенства: всё в мире, — рассуждает автор, — взятое само по себе, — добро; причина зла заключается не в материальной природе человека и её жизни, но в свободной воле человека. Поэтому ни одна форма человеческой жизни не может быть названа несовершенной только по тому одному, что в ней те или другие потребности физической природы находят законное удовлетворение; притом же строго говоря нет ни одного проявления нравственной жизни человека, свободного от естественного придатка. Сам аскетизм не чуждается наслаждения естественными благами; аскет напр. при отдыхе и употреблении пищи чувствует наслаждение. Если же законное употребление естественных благ само по себе, принципиально,

не противоречит идеальному направлению, высшим целям христианской жизни; то на каком основании, заключает автор, думают, что естественное отношение полов, составляющее специфическую принадлежность *брачной* жизни, должно необходимо налагать на человеческую жизнь печать нравственного несовершенства, если только этим отношением человек не злоупотребляет? (138 стр.). Наконец, раскрыв учение о высоком достоинстве брачной жизни, автор обращает внимание на то, что при всём том христианство не считает её необходимой и обязательной для всех без исключения, напротив некоторым людям советует соблюдать чистое девство, которому как Спаситель, так и Апостолы оказывали решительное предпочтение пред брачным состоянием (стр. 140); но с другой стороны, замечает автор, и девство, обладающее преимуществами пред супружеством, не признаётся обязательным для всех христиан, и в этом

—99—

указывается точка зрения, с которой надобно смотреть на требование обязательного безбрачия духовенства в рим.-католической церкви.

Ко второй группе противников брака (144–152 стр.) автор относит тех, которые считая себя совершенными в нравственном отношении, избранными, святыми, требуют себе неограниченной никакими нравственными предписаниями не стесняемой свободы в том убеждении, что для них уже невозможно злоупотребление свободой. Такую же свободу они допускают и в половых отношениях и убеждены, что они как святые не могут грешить; это приводит их к отрицанию брака и к самому грубому разврату. Такое учение в новое время проповедают североамериканские сектанты, так называемые библейские коммунисты; в древности таких же воззрений держались некоторые еретики, как напр. последователи Симона волхва, Николаиты и гностики – Василидиане и Карпократиане. – Полемика автора против этих лжеучителей состоит в разъяснении неправильности основной мысли их заблуждения, а именно мысли, будто призванные в благодатное царство

Христово становятся уже неспособными грешить и будто для них не нужны уже никакие внешние предписания и заповеди.

К третьей группе (152–174 стр.) лжеучителей касательно брака, автор относит *мормонов*, отвергающих моногамию и проповедующих полигамию. Сделав общую характеристику учения мормонов, автор перечисляет доказательства, приводимые мормонами в пользу полигамии и превосходства её перед моногамией и потом делает критический разбор каждого из этих доказательств.

Во втором отделе IV главы своего сочинения (174–216) автор рассматривает те ложные воззрения на брак, которые образовались под влиянием философии. Здесь излагаются и опровергаются воззрение на брак а) *Шопенгауэра* и *Гартмана*, б) *Фейербаха* и *Штрауса* и в) голландца *Пирсона*.

В третьем отделе IV главы своего сочинения (216–256 стр.) автор рассматривает те возражения против христианского понятия о браке, которые, по выражению автора, является продуктом господствующего духа времени и направление действительной, практической жизни. В предварительных замечаниях относительно возражений этого рода автор приводит их в связь с практическим эвдемонизмом, либерализмом и нигилизмом. Протестующих против христианского брака с этой точки зре-

–100–

ния автор разделяет на два класса; к одному из них относит людей с радикальным направлением, желающих уничтожить институт брака и на место его поставить нерегулируемое никакими законами отношение полов; к другому классу автор относит людей с умеренным направлением, которые требуют только смягчения строгости законов относительно брачной жизни.

Для уяснения несостоятельности возражений против брака со стороны людей *радикального* направления, автор опровергает три основных положения защитников так называемой свободной любви: 1) что свобода влечений сердца требует и полной свободы в супружеских отношениях, 2) что любовь одного пола к другому не может стать предметом

заповеди и обязанности и 3) что всякое обязательство, налагаемое на супружеские отношения, нужно считать прямым насилием человеческой природы.

Сущность возражений против христианского брака со стороны людей *умеренного* направления состоит в том, будто законы относительно брака слишком идеальны и неосуществимы в действительной жизни и потому они не только не содействуют усовершенствованию семейной жизни, но скорее препятствуют этому усовершенствованию, отталкивая многих от брачной жизни и тем увеличивая безнравственность в обществе. Потому люди этого направления требуют реформы в узаконениях относительно брачной жизни. Эта реформа должна состоять в уничтожении влияния на эти узаконения церковно-моральных идей и в приспособлении брачного законодательства к условиям действительной жизни.

В ответ на эти требования автор говорит, что церковные законы относительно брака суть не что иное, как следствия, прямо вытекающие из христианского понятия о браке. Соглашаться с христианским понятием о браке и в то же время восставать против строгости церковных законов о браке и находить их вредными для общества крайне непоследовательно: требовать изменения в церковном брачном законодательстве и приспособления его к условиям действительной жизни значит делать посягательство на высокое христианское понятие о браке и стремиться к унижению достоинства брака, даже к узаконению такого отношения, которое противоречит законам человеческой природы и не имеет права называться *человеческим* браком – стремиться к ниспровержению брака.

После этих общих замечаний автор обращается к разбору
–101–

частных возражений против тех или других церковных узаконений относительно брака. Прежде всего он рассматривает возражение людей, недовольных тем, что законодательство православной церкви, дозволяя развод – в случае прелюбодеяния одного из супругов, неспособности к брачному сожитию, продолжительной безвестной отлучки и

вечной ссылки, не хочет признать никаких других обстоятельств достаточными основаниями для развода. Такая стеснительная строгость законодательства относительно развода, говорят, очень вредна для нравственной жизни общества и подаёт повод ко многим преступлениям. Поэтому во имя нравственности общества требуют, чтоб дана была большая свобода расторжения браков, чем какая допускается ныне действующими законами. – В ответ на это автор доказывает, что, оставаясь верным христианскому понятию о браке, церковное законодательство не может допустить большей свободы развода, чем какую он допускает; большая свобода развода повела бы к уничтожению различия между браком и незаконным отношением полов. – В опровержение мнения, будто закон нашей церкви относительно развода не сообразен с условиями действительной жизни и скорее вреден, чем полезен для жизни общества, что облегчение развода будто содействовало бы возвышению семейного начала, урегулированию семейных отношений и сокращению различным преступлениям, – автор говорит, что облегчение развода служило бы только к унижению личности супругов в особенности женщины, что, устраняя некоторые неурядицы семейной жизни и уменьшая одни преступления, оно было бы причиной других более важных преступлений, служило бы к унижению нравственного достоинства брака, к ухудшению супружеских отношений, к упадку воспитания детей и пр. Если же закон о разводе часто нарушается, обходится и не предотвращает разного рода преступлений в супружеской жизни, то отнюдь никак нельзя заключить о неудовлетворительности или вреде действующего закона. Исходя из такого основания, можно прийти к отрицанию всяких законов, потому что нет таких законов, которые не нарушались и не обходились бы людьми.

Наконец опровергается мнение тех, которые считают несправедливым и вредным правило нашей церкви, запрещающее виновному в прелюбодеянии вступить в новый брак.

В первой главе *второй части* своего сочинения (257–290 –102–

стр.) автор прежде всего занимается разрешением вопроса, что нужно считать моментом, с которого начинается брачный союз. Так как существенным и необходимым условием брака служит *свободное взаимное согласие* вступающих в него, то спрашивается: это согласие супругов не может ли быть признано и самим актом установление супружества? Действительно, многие, считая брак не более, как договором между вступающими в него, смотрели на взаимное согласие жениха и невесты, как на акт, определяющий начала существования брачного союза. Но автор доказывает, что на брачный союз невозможно смотреть как на договор: брачный союз и по своему содержанию, и по своей цели, и по закону, на котором он утверждается, существенно отличается от договора и несравненно выше его. Закон, которому подчинена брачная жизнь, установлен не самим человеком, но положен Богом в его природе и потому люди, *свободно* вступая в брачную жизнь, должны исполнять требование этого закона и не могут уже самовольно выйти из повиновения ему. Отсюда автор выводит заключение, что акт установления брака должен быть делом не частных лиц, вступающих в брак, но делом власти, которая стоит выше индивидуальной воли, – тем более, что от брака зависят существенные интересы не частных только лиц, но и целого человеческого общества. Отсюда следует вывод, что должна существовать особая *публичная форма заключения браков*, которая должна иметь значение одного из существенных условий действительности всякого брака. Без этого в делах брачных легко могут распространиться всякого рода злоупотребления, примером чего может служить Шотландия.

Разъяснив необходимость публичной формы заключения брака, автор приходит к рассмотрению вопроса, чьим делом должно быть заключение браков – делом ли государства или делом церкви. Признавая, что и государство и церковь имеют право и обязанность охранять достоинство брачного института и устранять разного рода злоупотребления и произвол в делах брачных, автор однако ж приходит к выводу, что право заключать брак должно принадлежать не государству, а церкви – и это потому, 1) что по существу своему брачный союз выше

простого гражданского союза; это союз нравственный. Государство, как общество, имеющее в виду временные задачи и интересы, должно касаться брака главным образом с внешней стороны; надзор

—103—

государства относительно брака должен простирается преимущественно на то, что в нём есть условного и относительного и может подлежать обыкновенному договору (напр. имущественные права супругов и т. п.), тогда как церковь, как общество, имеющее вековые интересы, должна обращать внимание на всё то, что имеет в браке значение вечных и неизменных жизненных норм, что относится к области нравственности и ставит его в ближайшее отношение к религиозной жизни человека. Значит надзору Церкви должно принадлежать в браке то, что составляет внутреннее глубочайшее существо его: «неестественным положением было бы то, если бы церковь, которая специально имеет право простирает свою власть на область чистой нравственности, — на, то, что в браке есть самого существенного, были бы лишены права бракосочетания» (стр. 266). Церкви, как хранительнице законов нравственности, должна принадлежать власть как определять предварительные условия для вступления в брак, так и решать, согласен или нет тот или другой предполагаемый брак с законами нравственности и на основании этого допустить или не допустить совершение его. — Далее, право заключать брак должно принадлежать не государству, а церкви 2) потому, что только церковь может сообщить акту установления брака действительное значение и силу. Брачное отношение содержит в себе такие стороны, которые не могут быть обняты юридическим отделением, которые коренятся в глубине совести и нравственного чувства. Поэтому акт установления брачного отношения должен обладать свойствами, способными сообщить ему влияние на совесть и нравственное чувство человека; а таким и может быть только акт церковно-богослужебный, которым церковь прямо и непосредственно подчиняет совесть брачующихся высшему началу; поэтому он представляет лучшее ручательство за прочное сохранение истинного

существа брака. – Наконец «церковное венчание иди благословение брака необходимо и потому, что христианство заповедует супругам такую высокую и святую любовь между собою, которая делала бы отношение их живым отображением теснейшего союза Христа с церковью – ставит им такой высокий нравственный идеал, который недостижим для человека при его естественных средствах; для осуществления этого идеала человеку необходимо содействие высшей божественной силы, которая давала бы ему возможность достигать всех целей брака. Эта

–104–

сила и подаётся человеку в церковном священнодействии, которое признаётся Православной Церковью таинством.

Затем (271 стр. и д.) автор переходит к рассмотрению вопроса о *гражданском браке*. Описавши сущность и формальность гражданского заключения брака, автор излагает учение защитников гражданского брака, которое состоит в следующем: брак по природе своей, говорят, есть дело мирское и потому заключение его может принадлежать только государству. Если государство и предоставляло церкви право бракозаключения, то это только вследствие особенных временных условий и обстоятельств; при других же условиях, при ином культурном состоянии народа государство имеет полное право – установить гражданскую форму заключение брака. В установлении гражданского брака видят не какое-либо нововведение, искусственно созданное, но возвращение к самому естественному порядку вещей. Весь ход развития брачного института, говорят, представляет собой стремление к гражданскому браку, а церковная форма бракозаключения есть как бы случайное отклонение от прямого исторического пути. – Для опровержения этого мнения автор историческим путём доказывает, что как в дохристианском, так и в христианском мире заключение брака имело религиозный характер. Это подтверждается фактами из истории Евреев, Индусов, Персов и пр. и из истории христианской церкви.

Наконец автор подробно и обстоятельно опровергает мнение тех, которые утверждают, будто христианская церковь в

первые времена смотрела на брак, как на чисто гражданское учреждение и потому церковному освящению брака не придавала существенного значения, несмотря на него, как на акт установление брака, не считая его обязательным для брачующихся.

Во *второй* главе (290–302 стр.) этой части сочинения сначала делается краткий очерк возникновения и распространения гражданского брака в государствах запада; из этого исторического очерка автор делает вывод, что хотя почти во всех государствах Западной Европы гражданский брак объявлен учреждением обязательным, но это не может служить доказательством, что узаконение это истинно и справедливо и гражданской форме брака принадлежит преимущество пред церковной формой. Гражданский брак возник и распространился в силу чисто внешних причин, главным образом вследствие ненормального отношения между церковью и государством на За-

–105–

паде; закон об обязательном гражданском браке есть дело правительственных партий, проникнутых доктринами либерализма и радикализма, не вытекает из глубоких потребностей народной жизни и не служит выражением воли народа. Поэтому он вызывал и вызывает решительные протесты со стороны населения, до сих пор в Германии непопулярен; а всё это показывает, что на гражданский брак нельзя смотреть как на здоровый плод правильного исторического развития народной жизни.

Но несмотря на это защитники гражданского брака стараются доказать, что он целесообразнее и благотворнее для народной жизни, чем церковный брак. Критическому рассмотрению и опровержению этих доказательств автор посвящает *последнюю* главу второй части своего сочинения (стр. 303 и д.). Показав несостоятельность этих доказательств, автор в заключение всего указывает и вредные последствия гражданского брака для общества: гражданский брак приводит к отрицанию религиозного характера брака, нравственного существа его, к ослаблению прочности брачных отношений, к

легкомысленному и необдуманному вступлению в брак и наконец к умножению разводов.

Из сделанного нами изложения содержание сочинение г. Страхова уже видно, каких важных и интересных вопросов касается он в своём исследовании. И нельзя сказать, чтоб важности и значению рассматриваемого им предмета не соответствовало достоинство его исследования. Здесь христианское учение о браке не только раскрыто с положительной стороны, но и защищено от многих возражений и нападений, направляемых против него с различных сторон. Как раскрытие положительного христианского учения о браке, так и защита его от многоразличных возражений вообще отличаются ясностью, основательностью и полнотой. Указанные достоинства можно приписать в особенности а) *второй главе* первой части сочинения, где излагается учение о божественном происхождении брака и подвергнута довольно обстоятельному критическому разбору натуралистическая теория происхождения брака и семьи; б) *третьей главе* той же части, где кратко, но ясно изложив новозаветное учение о брачном союзе, его высоком нравственном достоинстве, об отношении мужа и жены, о цели брака, автор подробно раскрывает учение и законоположение православной церкви о браке, в которых выражается христианская идея брака и которыми охра-

–106–

няется его нравственное достоинство и чистота; при этом автор не теряет из виду и апологетической задачи своего исследования: зная, что в наше время многим либеральным людям некоторые церковные законоположения относительно брака кажутся слишком строгими, даже совершенно излишними, – автор с ясностью и убедительностью раскрывает, что церковные законы о браке суть прямой вывод из истинно-христианского понятия о браке и что изменять и отменять их невозможно, не становясь в противоречие с христианским учением о браке и в) *четвёртой главе* той же части, где подробно рассматриваются и подвергаются критическому разбору разнообразные воззрения на брак, не согласные с истинным христианским учением об этом предмете. С

особенной тщательностью автор занимается здесь опровержением лжеучения тех, которые отвергают брак, как нечто скверное, нечистое, постыдное и унижительное для человека (некоторые гностики и Л. Толстой), и убедительно доказывает достоинство и высокое значение брачного состояния.

Что касается второй части сочинения, где рассматривается вопрос о форме заключения брака; то все три главы её, говоря вообще, заслуживают одобрение. Здесь автор довольно убедительно доказывает, что право заключения брака должно принадлежать не государству, но церкви, и довольно удачно опровергает доводы приверженцев гражданского брака, усиливающих доказать напротив, что не церкви, а государству должно принадлежать право заключения браков и что гражданский брак целесообразнее и благотворнее для народной жизни, чем церковный.

Но не можем оставить без замечание и некоторых слабых сторон и недостатков рассматриваемого сочинения.

Нам кажется, что автор сделал ошибку, исключивши из первой части своего сочинения рассмотрение вопроса о *форме заключения брака* и сделавши решение его содержанием второй части. Естественное течение мыслей требовало, чтоб в первой части было раскрыто по крайней мере положительное учение о форме заключения брака и была показана внутренняя связь этого учения с идеей брака, как это и делал автор относительно других постановлений христианского законодательства о браке. Тогда первая часть сочинения автора представляла бы более полное раскрытие положительного учения Православной Церкви о браке. Содержанием же второй части сочинения, по нашему мнению,

–107–

автору следовало бы сделать полемику против неправильных воззрений на брак. Тогда во вторую часть сочинения должно было бы войти 1) всё, что говорит автор в 4-й главе первой части сочинения о противниках христианского воззрения на брак, 2) всё, что говорит автор во второй части сочинения против защитников гражданского брака. В

предполагаемой второй части сочинения следовало бы дать место и критике новейшей теории происхождения брака и семьи (стр. 20 и д.). Тогда вся вторая часть сочинения имела бы полемический характер, а первая содержала бы положительное раскрытие православного учения о браке. А теперь странным представляется, почему автор рассмотрению вопроса о форме заключения брака посвятил особую часть своего сочинения и почему он не внёс содержание второй части в главу о противниках христианского воззрения на брак? разве защитники гражданского брака не противники христианского учения о сущности брака? И далее – защитники новейших натуралистических воззрений на первобытные формы брака разве не принадлежат также к противникам христианского воззрения на брак? То, что говорит автор в предисловии в защиту теперешнего плана сочинения, не убедительно.

Полемизируя с людьми, унижающими нравственное достоинство и значение брачного состояния, автор несколько увлёкся и высказал мысли, едва ли согласные с учением Православной церкви. Решая вопрос: «нельзя ли думать, что хотя брак и не противоречит прямо христианскому идеалу, но всё же он есть такая форма жизни, которая не вполне соответствует высоким требованиям нравственного совершенства и потому всегда и во всяком случае ставит человека только на низшую ступень нравственного состояния?» (стр. 132 и 135), – автор указывает на то, что удовлетворение потребностям телесной природы нельзя считать препятствием к достижению высшего нравственного совершенства: всё, сотворённое Богом, – рассуждает автор, взятое само по себе – добро; причина зла заключается не в материальной природе человека и её жизни, но в свободной воле человека. Поэтому ни одна форма человеческой жизни не может быть названа несовершенной только по тому одному, что в ней те или другие потребности физической природы находят законное удовлетворение: при том же, строго говоря, нет ни одного проявления нравственной жизни человека, свободного от естественного придатка. Сам аскетизм не чуждается употребления есте-

ственных благ... Если же законное употребление естественных благ само по себе, принципиально не противоречит идеальному направлению, высшим целям жизни, то на каком основании, заключает автор, думают, что естественное отношение полов, составляющее специфическую принадлежность брачной жизни, должно необходимо налагать на человеческую жизнь печать нравственного несовершенства, если только этим отношением человек не злоупотребляет» (138 стр.).

«Но соображение автора, что мир, земное, тело человека с его потребностями не есть что либо само по себе злое, враждебное и противодействующее высшему назначению человека» – слишком оптимистичны; автор как будто забывает о греховном состоянии человека и опускает из виду, что грех расстроил всю природу человека, и вследствие этого все естественные отношения его бывают не свободны от греховного элемента.

Спрашивая: «на каком основании мы можем думать, что то естественное отношение (полов), которое составляет принадлежность брачной жизни, должно необходимо налагать на человеческую жизнь печать нравственного несовершенства»... – автор забывает об изречении Псалмопевца: «*в беззакониих зачат есмь*», – забывает о том, что «сам Бог, давая закон, предписывал очищение народу (Исх.19:15), рождаемых очищал законом и храм почтил тем, что совершавшие в нём чреду иереи соблюдали телесную чистоту» (Твор. Григ. Бог. ч. 5, стр. 57:1889 г.), забывает, что божественный закон акт рождения объявляет нечистотой (Лев. гл.12), забывает о том, что сам Апостол естественное отношение супругов считает некоторым препятствием к совершению поста и молитвы (1Кор.5:34–35), – забывает, что, по христианскому учению первородный грех переходит от предков к потомкам путём естественного зачатия и что поэтому Сын Божий, чтоб принять на Себя безгрешную природу человеческую, зачинается и рождается не обычным естественным путём, но сверхъестественным, необыкновенным.

«Напрасно автор удовлетворение половой потребности ставит на одинаковую линию с ядением и питьём (см. начало 138 стр.). Это – языческая неправильная точка зрения, против которой, вероятно, и направлены слова Апостола 1Кор.6:13. Удовлетворение половой потребности не есть безусловно простое отправление природы, подобное другим естественным отправлениям, от которых нельзя освободиться, но человеческое действие,

–109–

в котором воля поглощается естественным процессом». Не без основания «аскетика усматривает в этом неизбежный момент греховности, частичное поглощение духа низшей животной жизнью, подавление и нарушение высшей жизни, которая так сказать как бы приостанавливается этим процессом. Вот почему Апостол Павел и советует брачным людям уклоняться друг от друга для упражнения в посте и молитве (Мартенсен).

Автор на стр. 136 указывает на то, что заповеди: *возлюби Господа Бога всем сердцем своим... отвергнись себя, возьми крест свой...* относятся ко всем последователям Христа и отсюда выводит заключение, что брачным состоянием самим по себе не может исключаться возможность для человека достигнуть высшего нравственного совершенства»... Из контекста речи не совсем ясно, против кого направляются эти рассуждения автора, – против еретиков ли, отвергающих супружество, как состояние скверное и постыдное для человека и служащее для него препятствием достигнуть спасения, или против тех, которые ставят девство выше супружества в нравственном отношении. Если соображение эти направлены против еретиков, отвергающих брак, то аргументация автора может быть признана правильной; но она не может быть признана уместной и правильной, если она направлена против предпочитающих девство супружеству. Дело в том, что те, которые ставят девство выше супружества, не считают брак препятствием ко спасению и к достижению нравственного совершенства, необходимого для блаженной жизни со Христом; они говорят только, что истинные девственники достигают

высшей ступени нравственного совершенства, кокой не могут достигнуть живущие в браке (Апок.14:3–4), а потому удостоятся высшей степени блаженства и ближайшего общения с Богом, чем проводившие брачную жизнь. А мысль о том, что праведники, которых Господь некогда назовёт благословенными Отца Небесного не все будут равно совершенны в нравственном отношении и потому не все одинаково блаженны, нисколько не противоречит христианскому учению.

Наконец отмечаем, что мысли автора о том, что нужно считать основанием супружеского союза (стр. 2–5), и мысли его о различии между церковью и государством, об отношении их между собою, о задачах их по отношению к браку (стр. 264–267 и 304) не могут быть признаны обладающими полной ясностью и отчётливостью.

–110–

Но указанные нами недостатки никак не могут служить препятствием признать рассматриваемое сочинение вполне удовлетворительным для получения его автором степени магистра богословия».

Б) Экстраординарного профессора Василия Кипарисова:

«Задачу своего труда Г. Страхов определяет так: «представить посильную апологию института брака» (пред. II). Побуждением же к такой именно, т. е. к апологетической, постановке исследование автор выставляет то, что «институт церковно-христианского брака в наше время бесспорно является одним из предметов возбуждающих ожесточённые нападки и возражения». И с этим едва ли можно не согласиться, равно как и с тем, что и вообще наш автор выразился в одном месте своего исследования – «редко где-либо ум человеческий проявлял столь большие и опасные заблуждения, как в понимании брака, его истинного достоинства и значения в человеческой жизни» (стр. 120). Такая чисто апологетическая задача, принятая на себя автором, имела своим естественным следствием то, что сочинение его имеет отношение к нескольким, чтобы не сказать ко многим, наукам: и к философии, и к канонике, и к нравственному богословию, причём, кроме того, автору приходится иметь дело по важным

для него вопросам, и с наукой экзегесиса Св. Писания, с патристикой, и с действующим русским законодательством. Нельзя не согласиться также с автором, что не взирая на разнохарактерность вопросов, входивших в его исследование, через что разумеется, усиливалась трудность работы, он «никогда не уклоняясь от рассмотрения каждого затронутого (и долженствующего быть затронутым) вопроса», – а о самом составе вопросов, исследование которых образует собой сочинение Г. Страхова, я с своей стороны должен сказать, что все вопросы, которых автор *должен* был коснуться в силу принятой им на себя задачи, им действительно подавлены и подвергнуты рассмотрению: с этой стороны он по моему мнению, свободен от возможности каких либо упреков. Но быть может, эта же разнохарактерность или разносторонность вопросов, с которыми приходилось иметь дело автору вследствие принятой им на себя апологетической задачи, дала некоторые свойства в исследовании Г. Страхова, которые на посторонний взгляд могут казаться нежелательными и умаляющими достоинство сочинения. Так а) нельзя не заметить некоторой

–111–

неравномерности в количестве труда и внимание, с которыми автор трактует поставляемые им вопросы, причём вопросы важные получают на свою долю менее страниц, чем вопросы второстепенные. Например, история возникновения гражданского брака могла бы занимать собою внимание автора – менее и наоборот – чем более внимание уделено было бы вопросу о том, смотрит ли христианство на брак пренебрежительно только как на меньшее, но всё же зло и т. п., тем это (в виду того, что сам автор касается и учения Толстого) было бы лучше; и это, опять, тем более будет справедливо желать от автора, что в иных случаях он изъявляет готовность полемизировать даже против газетных статей! Сюда же я отношу трактат о последствиях расторжения брака по вине одного из супругов: мне кажется – для автора это дело более важное, чем опровержение философски-пессимистического воззрения на брак, с которым автор достаточно полемизирует

(стр. 175 и дал.), – ибо сколько мне известно, вопрос о последствиях расторжения брака в последнее время озабочивает не одних только писателей, а и русское церковное правительство. При том, если бы автору удалось решить этот вопрос совершенно бесспорно, как он, кажется, думает о своём решении, это было бы важной заслугой перед наукой канонического права, что само по себе могло бы дать автору право на искомую им степень, – и автор мог бы спокойно предоставить философам известного направления решить сколько угодно и как угодно вопрос о том, превышает в брачном состоянии или не превышает сумма удовольствий сумме неудовольствий (стр. 185. 195 и др.). б) Вынужденный вращаться в разнообразных областях науки, автор – за тем – принимает на веру мнения, правда разделяемые людьми авторитетными, но – мнение, против которых можно и едва ли не должно, спорить, и вообще – автор иногда принимает за бесспорное то, что подлежит критике, и я полагаю, что он по крайней мере усомнился бы в несомненности некоторых из своих положений, если бы ему пришлось без посредников взглянуть в подлежащую область. Это в особенности я должен сказать об области канонического права. В некоторых случаях простое перечитывание общедоступных пособий, кажется, изменило бы мысль автора, в) Полемизируя против ложных мнений, автор, далее, слишком скупно обращается, так сказать, к помощи союзников и единомышленников, которых у

–112–

него, несомненно, много в лице древних церковных учителей, современных православных проповедников и т. п. Сюда, например, можно отнести суждение автора о гностическом дуализме, как источнике, из которого происходило в первые века христианства еретическое порицание или отрицание брака (стр. 126). Свою мысль автор мог бы подкрепить свидетельствами не только из Фаррара, но и из первоисточников, иногда чрезвычайно характерно выражающихся о занимающем автора предмете; некоторые исторические свидетельства могли бы доставить автору рельефные и убедительные для читателя указания на то,

пренебрежительно в самом деле, или совсем не пренебрежительно трактовалось брачное состояние в эпоху христианской древности; некоторые выдержки из Златоуста превосходно иллюстрировали бы мысль автора о том, что и особенное служение церкви в пастырстве не почиталось само по себе несовместимым с пребыванием в браке и т. п. При этом можно было бы даже доказать, что и доктрина Толстого, этого, как справедливо выражается автор «современника гностика», действительно не есть что-либо новое, а нечто весьма старое! Опускаю указание на проповедников нового времени, которые, повторяю, могли быть также полезными союзниками автору, потому что его суждением давали бы высокий авторитет, г) Не берусь судить, насколько автор бывает точен в своих указаниях на источники и пособия в том случае, когда он возвращается в области философии. Но когда дело идёт о памятниках христианской литературы, то здесь точность желательна бы большая. Ибо в некоторых случаях только знакомство с памятниками помимо автора может доставить возможность отыскать место, на которое ссылается автор. Так, например, читатель книги Г. Страхова будет удивлён, отыскивая цитируемое им место (стр. 85) из Св. Григория Богослова по русскому переводу (а искать по русскому переводу даёт основание и русская цитация и аналогия с другими местами у автора): места этого по авторскому указанию нельзя найти. Но и автор, конечно, прав, приписывая Св. Григорию то, что приписывает ему. Дело в том, что автор своё указание на 31-е слово заимствует, вероятно, руководясь каким-нибудь иностранным пособием, которое следует Биллиеву изданию творений Св. Григория, где слово это действительно таково по счёту; в русском же издании оно будет 37-е. Но ведь, чтобы добиться до разрешения предложенной автором

—113—

своего рода задачи — нужны усилия, к которым едва ли можно обязывать всякого читателя добровольно! Отметим здесь ещё как неточные цитаты на страницах: 74. 79. 93.100. 147, хотя можно указать также и на некоторые другие, если под неточностью разуместь отступление от общепринятого способа

цитации. – Как совершенно особый в этом отношении случай должно отметить указание автора на Св. Мефодия Патарского, на стр. 282. Хотя автор и здесь по-видимому только не точно ссылается на известный «Пир Дев» (ибо указывает лишь: oratio 6, без указания главы, издания и т. п.); но важнее, по моему мнению, здесь то, что даваемый автором перевод (им ли самим сделанный или откуда заимствованный) весьма расходится с переводом профессора Ловягина – до того, что у Ловягина совсем не даётся мысли, усматриваемой у Мефодия: «обхожу со Христом окрест безначального и бессмертного Царя». Профессор же Ловягин передаёт это место так: «ликую на себе со Христом близ безначального и бесконечного (Христа) Царя» (Свят. Мефодий, СПб. 1877, стр. 54). Здесь автор, по моему мнению, обязан был дать читателю какое-нибудь разъяснение того, почему он не следует уже существовавшему до него переводу лица не без-авторитетного в своём деле. И это тем более, что, сообразуясь с своим переводом, автор делает весьма важное в археологическом отношении замечание, которого нельзя сделать следуя переводу проф. Ловягина. д) Встречаются, наконец, случаи несогласованности в свидетельствах автора. На странице 233 и далее автор настойчиво уверяет читателя, что «только четыре случая » в русском законодательстве признаются основанием к расторжению заключённого брака. На стр. 100-й даёт разуметь, что кроме отмеченных случаев может быть и пятый: это именно по замечанию автора брак расторгается, если он был заключён в то время, когда одно из лиц брачующихся находилось в состоянии душевной болезни, – хотя, конечно, автор, говоря так, может иметь оправдание в том, что закон различает принудительное расторжение неправильно заключённого брака от факультативного развода браков, заключённых совершенно правильно. Если же прибавить к этому, что по нашим законам есть и ещё причина, по которой брак может быть расторгнут (поступление обоих супругов в монашество): то окажется, что автору не следовало так решительно настаивать на указанном им числе причин расторжение брака.

–114–

Отмечая указанные свойства в сочинении Г. Страхова, я однако же тем не хочу поставлять под сомнение право Г. Страхова на искомую им степень. Не могу принять на себя определение *относительного* достоинства сочинение Г. Страхова между сочинениями, трактующими о том же предмете. Но что касается того из отмеченных мною свойств труда автора, что он сравнительно мало обращается к тому роду церковной (древней и новой) литературы, который мог бы сослужить автору хорошую службу, доставляя ему в иных случаях большую и авторитетную твёрдость в защищаемых им положениях и высказываемых соображениях, то здесь, мне кажется, не должно упускать из виду следующего: удовлетворить высказываемому мной желанию наибольшей полноты в свидетельствах, во всяком случае значило бы – расширить объём представленной книги. Но я не решаюсь утверждать, чтобы автору, наставнику Семинарии, на свои средства напечатавшему книгу свыше двадцати печатных листов, без затруднений можно было увеличить свою книгу до большего объёма, – и с неё довольно и тех материальных и нравственных усилий и жертв, которые обнаружились в его решимости неоднократно переделывать и издать на свой счёт, пусть не безусловно совершенный, труд. – Другие же из отмеченных мной нежелательных свойств в труде автора могут быть весьма уравновешены несомненно существующими достоинствами в этом труде. К таковым я отношу: бесспорно хорошее знакомство автора с философией; глубокую убеждённость в истине защищаемых им положений, могущую сообщаться и читателю; хороший язык сочинения. В частности, у автора не мало отделов, в которых вопросы разработаны с совершенной обстоятельностью, долженствующей удовлетворять читателя, если таковой не относится к делу с совершенным предубеждением. Таковы например: критика института гражданского брака; о моногамии, как единственно истинной форме брака; о значении брака в общественной жизни; о возможных опасных следствиях незатруднённости развода. Хороши также и многие отдельные замечания, высказываемые автором при апологетировании христианского брака и при

критике мнений противников. Сюда я отношу: замечания о причинах современной нравственной распущенности (стр. 166–67); о значении брака, как состояния воспитывающего в людях чувство долга и сокращающего эгоистические инстинкты (188–90); о возможности воспитания чувств

–115–

для противодействия наклонности к физической распущенности (222–24); о нравственно-образующем значении семьи и некоторые другие. Замечания эти, быть может, окажутся неубедительны для толстовцев и для теоретиков и практиков свободных супружеств, но они заключают в себе мысли, обращения и утверждения которых не может не искать как православный богослов, так и вообще здравомыслящий человек. Если прибавить, что автор не есть лицо совершенно безызвестное в духовной литературе, и что отношение его к перу и писательству не случайное и лишь для соискание магистерства обнаруживающееся, то я думаю должно будет признать удостоверение Г. Страхова степени магистра богословия делом совершенно справедливым».

Справка: Преподаватель Николай Страхов представил, на основании § 32 положения об испытаниях на учёные степени, 50 экземпляров своей диссертации.

XV. Прошение Законоучителя Тульского Епархиального женского училища, кандидата богословия, священника Димитрия Глаголева: «Сочинение моё: «Второе великое путешествие Св. Ап. Павла» 30 октября минувшего года Академическим Советом было признано достаточным для получения мною степени магистра богословия.

В настоящее время, отпечатав диссертацию и послав в Академию узаконенные 50 экземпляров отпечатанного сочинение, я покорнейше прошу Совет допустить меня до коллоквиума и при том, если возможно – осмеливаюсь просить об этом – допустить до окончания истекающего академического года».

Справка: По определению Совета Академии от 30 октября минувшего 1892 года Священнику Димитрию Глаголеву дозволено было печатать его магистерское сочинение, а

суждение о диспуте отложено было до представления им узаконенного количества экземпляров напечатанной диссертации.

Определили: 1) Допустить кандидатов Н. Страхова и священника Д. Глаголева к защищению их диссертаций на степень магистра. 2) Официальными оппонентами при защите диссертации Н. Страховым назначить и. д. ординарного профессора Петра Казанского и э.-ординарного профессора Василия Кипарисова, а свящ. Д. Глаголевым – Инспектора Академии Архимандрита Григория и доцента Митрофана Муретова. 2) Предоставить о. Ректору Академии войти в сношение с магистрантами относительно дней диспутов и пригласить к участию в них сторонних лиц.

–116–

3) Постановление сие благопочтительнейше представить на благоусмотрение Его Преосвященства.

XVI. Донесение комиссии, ревизовавшей приходо-расходные книги и другие документы Редакции «Богословского Вестника».

Определили: Выразить благодарность членам ревизионной комиссии: профессору Дмитрию Ф. Голубинскому, Петру И. Казанскому и Ивану Н. Корсунскому, а прочее принять к сведению.

XVII. Отношение Императорского Московского Археологического Общества от 18 Апреля за № 1459:

«Императорское Московское Археологическое Общество имеет честь покорнейше просить Древнехранилище при Московской Духовной Академии назначить депутатов на Высочайше разрешённый Археологический Съезд, назначенный с 1-го по 15 Августа текущего года в г. Вильне, а вместе с назначением Г.г. Депутатов (с точным обозначением адресов) известить Общество, по какой железнодорожной линии угодно будет Депутатам направиться в Вильно, дабы дать возможность Обществу заблаговременно выслать Г.г. Депутатам и членам Съезда льготные свидетельства, предоставленные Правительством Съездам, Выставкам и т. п.

Прилагая при сём правила Съезда, Императорское Московское Археологическое Общество позволяет себе вместе с тем, на основании § 4 утверждённых правил, заметить, что приезд Г.г. Депутатов в Вильно желателен за 4 дня до открытия Съезда, то есть 28 июля».

Определили: Предложить э.-орд. профессору Академии Николаю Каптереву и доценту Александру Голубцову отправиться в г. Вильну в качестве депутатов от Академии для участия в заседаниях Археологического Съезда. 2) Благопочтительнейше просить ходатайства Его Преосвященства пред Святейшим Синодом об отпуске потребной в пособие профессору Н. Каптереву и доценту А. Голубцову на путевые расходы и содержание в Вильне суммы в количестве 300 рублей; прочее принять к исполнению.

XVIII. Записки доцентов – Н. Заозерского, М. Муретова и А. Шостына 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 налич-

–117–

ностью, означенные в записках книги и о последующем представить Правлению Академии.

XIX. Прошение экстраординарного профессора Григория Воскресенского:

«Покорнейше прошу Совет Академии выписать для моих учёных занятий, на двухмесячный срок, нижеследующие рукописи:

А) Хранящиеся в ризнице Свято-Троицкой Сергиевой Лавры:

1. Четвероевангелие преп. Никона, на пергаменте, 189 л. конца XIV в. № 1 (ризн. описи).

2. Евангелие и Апостол апракосы перг. 266 л. XIV, № 2.

3. Евангелие, перг. 284 л. XIV в. № 3.

4. Евангелие, перг. 300 л. XIV в. № 5.

5. Евангелие, перг. 227 л. 1392 г. № 6.

6. Четвероевангелие, перг. 242 л. XIV–XV в. № 7 и

Б) Хранящиеся в библиотеке Свято-Троицкой Сергиевой Лавры:

7. Евангелие, перг. 164 л. XIV в. № (1993).

8. Четвероевангелие, бум. 470 л. 1472 г. № 66 (14).

Определили: Просить Учреждённый Собор Свято-Троицкие Сергиевы Лавры о высылке на испрашиваемый срок означенных в прошении профессора Г. Воскресенского рукописей.

XX. Отношение Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете от 30 Апреля за № 314 с просьбой выслать на трёхмесячный срок рукопись по описанию Иеромонаха Иосифа № 73 (309) на 350 л.л. (из числа рукописей Волоколамского монастыря).

Определили: Выслать означенную в отношении Императорского Общества Истории и Древностей Российских рукопись на испрашиваемый срок.

XXI. Отношение Правление Севского духовного училища от 27 Апреля за № 91:

«Преподаватель Севского духовного училища Александр Ильинский, окончивший курс в Московской Академии в 1891 году с званием действительного студента, 20 сего апреля вошёл в Правление училища с прошением ходатайствовать пред Советом Московской Академии о выписке из академической библиотеки следующих, необходимых ему для научных занятий, книг:

1. О недвижимых имуществах духовенства в России сочин. Милютина,

–118–

2. Обзор общих законоположений о содержании духовенства в России с. Григоровича,

3. Положение духовенства в царствование Екатерины II-й и Павла – соч. Знаменского,

4. Приходское духовенство в России со времени реформы Петра I – соч. Знаменского,

5. История Славяно-Греко-Латинской Академии – соч. Смирнова,

9. История Троицкой семинарии – его же,

7. История Киевской Духовной Академии, соч. Пр. Макария,

8. История Казанской духовной семинарии, соч. Благовещенского,

9. Духовные школы в России до реформы 1808 г. соч. Знаменского,

10. Религиозный быт Русских и отношение духовенства в России в XVII и XVIII вв. Трегубова,

11. История Русской Церкви соч. Голубинского.

Входя в положение преподавателя Ильинского, имеющего настоятельную нужду в означенных книгах для своих научных занятий, Правление Севского духовного училища берёт на себя смелость просить о высылке их Совет Московской Академии, присовокупляя при сём, что если на это последует разрешение, Правление берет на себя ответственность за целость и сохранность их, а равным образом и за точное исполнение всех тех условий, какие будут предъявлены относительно срока пользования, одновременного количества получение книг и пересылки их.»

Определили: Уведомить Правление Севского духовного училища для сообщения преподавателю училища Александру Ильинскому, что он для своих занятий может пользоваться означенными в отношении Правление книгами только в фундаментальной академической библиотеке.

XXII. Отношение – а) Директора Московского Публичного и Румянцевского Музеев от 19 Марта за № 210, б) Ректора Казанского Университета от 8 Апреля за № 813 и в) Председателя Организационного Комитета Высочайше разрешённых международных конгрессов в Москве, – при коих препровождены разные учёные издания для академической библиотеки.

Определили: Присланные книги сдать в фундаментальную библиотеку и благодарить за присылку их.

XXIII. В виду важности баллов, которыми оцениваются канди-

–119–

датские сочинение, рассуждали о необходимости вносить отныне эти баллы в кандидатские дипломы.

Справка: По § 81 лит. а и. 8 уст. дух. академий «распоряжение о выдаче дипломов и аттестатов значится в числе дел Совета Академии, окончательно решаемых самим Советом».

Определили: Баллы, которыми оцениваются кандидатские сочинения, вносить в кандидатские дипломы.

«На сём журнале резолюция Его Преосвященства: «1893 г. 14 мая. Утверждается».

23 мая 1893 года

Присутствовали, под председательством Его Преосвященства, Преосвященнейшего Никанора, Епископа Архангельского и Холмогорского, Ректор Академии Архимандрит Антоний, Инспектор Архимандрит Григорий и члены Совета Академии, кроме профессоров Н. Субботина и В. Ключевского, отсутствовавших по домашним обстоятельствам.

В собрании сём законоучитель Тульского Епархиального училища, кандидат богословия, священник Димитрий Глаголев защищал представленную им на степень магистра богословия диссертацию под заглавием: «Второе великое путешествие Св. Ап. Павла с проповедью Евангелия (Деян.15:40;18:22). Опыт историко-экзегетического исследования. Тула. 1893». Оппонентами были: Инспектор Академии Архимандрит Григорий и доцент по кафедре Св. Писания Нового Завета Митрофан Муретов.

По окончании диспута Ректор Академии, Архимандрит Антоний, собрав голоса членов Совета, объявил, что Совет признал защиту магистрантом его диссертации удовлетворительной.

Справка: 1) По § 136 устава духовных академий «кандидаты удостоиваются степени магистра богословия не иначе, как по напечатании сочинения и удовлетворительном защищении его в присутствии Совета и приглашённых Советом посторонних лиц (коллоквиуме)». 2) По § 81 лит. в. п. 6 того же устава «удостоение степени магистра богословия значится между делами Совета Академии, представляемыми через Епархиального Преосвященного на утверждение Святейшего Синода».

Определили: 1) Просить ходатайства Его Преосвящен-
–120–

ства пред Святейшим Синодом об утверждении законоучителя Тульского Епархиального училища, кандидата богословия, священника Димитрия Глаголева в степени магистра богословия. 2) Представить Его Преосвященству и в Святейший Синод по экземпляру диссертации кандидата богословия, священника Глаголева и копии с отзывов о ней профессора А. Смирнова и доцента М. Муретова.

На сём журнале резолюция Его Преосвященства: «1893 г. 1 июня. Согласен».

26 мая 1893 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, Инспектор Академии Архимандрит Григорий и члены Совета Академии, кроме профессоров: Н. Субботина, Е. Голубинского и В. Ключевского, отсутствовавших по болезни.

В собрании сём преподаватель Харьковской Духовной семинарии, кандидат богословия, Николай Страхов защищал представленную им на степень магистра богословия диссертацию под заглавием: «Брак, рассматриваемый в своей природе и со стороны формы его заключение». Харьков. 1893. Оппонентами были: и. д. ординарного профессора по кафедре истории философии Пётр Казанский и э.-ординарный профессор по кафедре гомилетики Василий Кипарисов.

По окончании диспута Ректор Академии, Архимандрит Антоний, собрав голоса членов Совета, объявил, что Совет признал защиту магистрантом его диссертации удовлетворительной.

Справка: 1) По § 136 устава духовных академий «кандидаты удостоиваются степени магистра богословия не иначе, как по напечатании сочинения и удовлетворительном защищении его в присутствии Совета и приглашённых Советом посторонних лиц (коллоквиуме)». 2) По § 81 лит. в. п. 6 того же устава «удостоение степени магистра богословия значится между делами Совета Академии, представляемыми через

Епархиального Преосвященного на утверждение Святейшего Синода.

Определили: 1) Благопочтительнейше просить ходатайства Его Преосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении преподавателя Харьковской духовной семинарии, кандидата

–121–

богословия, Николая Страхова в степени магистра богословия. 2) Представить Его Преосвященству и в Святейший Синод по экземпляру диссертации кандидата богословия Страхова и копии с отзывов о ней профессоров П. Казанского и В. Кипарисова.

На сём журнале резолюция Его Преосвященства: «1893 г. 1 июня. Согласен».

1 июня 1993 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, Инспектор Академии Архимандрит Григорий, члены Совета Академии, кроме профессоров: Н. Субботина, В. Ключевского и П. Горского, отсутствовавших по домашним обстоятельствам.

В собрании, сём кандидат богословия, окончивший курс наук в Московской Духовной Академии в 1892 году и оставленный при Академии для приготовления к замещению вакантных профессорских кафедр, Иван Попов прочитал, согласно определению Совета Академии от 1 Мая сего года, две пробные лекции, – одну на тему по собственному избранию: «Тертуллиан» (опыт литературной характеристики), другую – по назначению Совета Академии: «О задачах и методах патрологии». Обе прочитанные кандидатом Поповым 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 отчёт 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 устава, избрание кандидата на должность доцентов значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: 1) Благопочтительнейше ходатайствовать пред

–122–

Его Преосвященством о разрешении Совету Академии допустить к чтению лекций по вакантной кафедре патристики кандидата богословия Ивана Попова в качестве исправляющего должность доцента Академии со времени избрания. 2) Объявить кандидату Попову, что для определения на должность доцента Академии по означенной кафедре он должен получить степень магистра, согласно § 55 устава Духовных Академий, не позже двух лет со дня избрания его на должность доцента, т. е. с 1-го июня текущего года.

На сём журнале резолюция Его Преосвященства: «1893г. 5 июнь. Согласен».

5 июня 1893 г.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, Инспектор Академии Архимандрит Григорий, члены Совета Академии, кроме профессоров Н. Субботина и В. Ключевского, не присутствовавших по домашним обстоятельствам и профессора В. Кипарисова, не присутствовавшего по семейным обстоятельствам.

Слушали: I. Внесённые председателями комиссий, производивших испытания в текущем году, списки студентов и вольнослушателей III курса с отметками баллов по ответам, данным ими на испытаниях, и сочинением, написанным ими в течение учебного года. По рассмотрении сих списков оказалось, что из 58 студентов и 2-х вольнослушателей – 51 имеют в среднем выводе по ответам и сочинением, баллы не менее 4 и ни по одному предмету менее 3 – и у одного вольнослушателя – священника Николая Толстого, имеющего на сочинении по

догматическому богословию балл 2½, а на сочинении по педагогике балл 1, – средний балл 3:15. Студенты: Василий Сенатов, Владимир Оргийский и Стефан Иовичич не представили семестровых сочинений по догматическому богословию, студенты – Василий Корсунский и Добросав Маркович – по педагогике, Ювеналий Тиховский и Симон Логадзе – по догматическому богословию и педагогике; кроме того, Логадзе не представил проповеди и не держал испытания по русской церковной истории; студент Михаил Смирнов не держал испытаний ни по одному из предметов III курса и не представил ни одного семестрового сочинения и проповеди.

–123–

II. Внесённый Инспектором Академии, Архимандритом Григорием список студентов и вольнослушателей III курса с обозначением баллов по их поведению; в этом списке поведение 57 студентов и 2-х вольнослушателей означено баллом 5 и одного студента баллом – 4.

III. Прошение студентов III курса, не представивших по болезни своевременно семестровых сочинений или проповеди: а) Василия Сенатова, Владимира Оргийского, Стефана Иовичича, Василия Корсунского, Добросав Марковича, Ювеналия Тиховского и Симона Логадзе, не державшего кроме того устного испытания по русской церковной истории, о дозволении им подать письменные работы после летних каникул, а Логадзе кроме того сдать экзамен по русской церковной истории и б) Михаила Смирнова не державшего испытаний ни по одному из предметов III курса и не представившего ни одного сочинения и проповеди, об оставлении его на повторительный курс с правом пользоваться тою же стипендией, на которой он состоит.

Справка: 1) § 132 устава духовных академий: «По окончании испытаний, на каждом курсе составляется Советом список студентов по успехам и поведению». 2) Того же устава §§ 133 и 134: «При определении сравнительного достоинства студентов и составлении списка их принимаются во внимание сочинения, устные ответы и поведение. *Примечание.* При составлении списка новые языки в общий счёт предметов не

вводятся. В случае неуспешности, зависевшей единственно от болезни, студенты могут быть оставляемы, с разрешение Совета, на второй год в том или другом курсе, но один только раз в продолжение четырёхлетнего академического курса». 3) Указом Святейшего Синода от 16 января 1891 года за № 212 Совету Академии вменено в обязанность позволять студентам подачу семестровых сочинений после летних каникул только в особо уважительных случаях, а на перенесение устных экзаменов каждый раз испрашивать особое разрешение Епархиального Преосвященного. 4) Студент Михаил Смирнов не оставался на второй год ни в одном курсе.

Определили: 1) Студентов III курса: Леонида Соколова, Фёдора Преображенского, Ивана Романова, Николая Лебедева 5) Михаила Сменцовского, Сергея Кулюкина, Семена Попова, Владимира Ильинского, Василия Мещерского, 10) Константина Счастнева, Дмитрия Боголюбова, Дмитрия Садовского, Алексея Николь-

–124–

ского, Александра Беляева, 15) Авенира Полозова, Ивана Ублинского, Владимира Покровского, Василия Промтова, Дмитрия Ширяева, 20) Александра Кедрова, Алексея Хвощева, Василия Раевского, Прокопия Щукина, Александра Знаменского, 25) Ивана Никольского, Николая Георгиевского, Сергея Сахарова, Николая Дороватовского, Константина Казанского, 30) Александра Никольского, Евгения Кочанова, Михаила Сеславинского, Петра Губкинского, 35) Никиту Рождественского, Петра Перхоровича, Александра Протопопова, Константина Успенского, Николая Пооска, 40) Якова Воскресенского, Александра Покровского, Петра Шумова, Павла Синайского, Павла Всехсвятского, 45) Ивана Успенского, Николая Молчанова, Сергея Скворцова, Прокопия Явловского, Вячеслава Тихальского, 50) Иеродиакона Каллиста, и вольнослушателя, священника Сергия Богоявленского перевести в следующий курс. 2) Принимая во внимание, что студенты: Василий Сенатов, Владимир Оргийский, Стефан Иовичич, Василий Корсунский, Добросав Маркович и Ювеналий Тиховский не представили семестровых сочинений, а Симон

Логадзе и Михаил Смирнов не держали испытаний – первый по русской церковной истории, а второй – ни по одному из предметов III курса и не представили – Логадзе проповеди, а Смирнов ни одного семестрового сочинения и проповеди – вследствие болезненного состояния, подтверждённого свидетельствами академического и других врачей, – студентам: В. Сенатову, В. Оргийскому, С. Иовичичу, В. Корсунскому, Д. Марковичу, Ю. Тиховскому и С. Логадзе дозволить подачу семестровых сочинений, а Логадзе кроме того проповедь, после летних каникул, студента М. Смирнова оставить на повторительный курс с правом пользоваться той стипендией, на которой он состоит. О разрешении студенту С. Логадзе сдавать экзамен по русской церковной истории после каникул благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Преосвященством. 3) Имея в виду неудовлетворительные баллы по двум семестровым сочинением у священника Н. Толстого, суждение о переводе его в следующий курс отложить до начала следующего учебного года.

IV. Внесённые председателями комиссий, производивших испытания студентов и вольнослушателей II курса, списки с отметками баллов по ответам, данным ими на испытаниях, и сочинением, написанным ими в течение учебного года. По рассмотрении сих списков оказалось, что из 65 студентов и 3-х
–125–

вольнослушателей 55 имеют в среднем выводе по ответам и сочинениям баллы не менее 4 и ни по одному предмету менее 3; у 6 студентов средний балл не менее 3:64. Студенты: Евгений Попов, Константин Попов, Николай Нарбеков, Николай Краснов, Михаил Брехов и Василий Лашнюков не представили семестровых сочинений по общей церковной истории, кроме того, Михаил Брехов не представил проповеди, а Василий Лашнюков не держал испытаний по истории русской литературы и психологии.

V. Внесённый Инспектором Академии, Архимандритом Григорием, список студентов и вольнослушателей II курса с обозначением баллов по их поведению; в этом списке

поведение 62 студентов и 3-х вольнослушателей обозначено баллом 5 и 3-х студентов баллом 4.

VI. Прошения студентов II курса, не подавших своевременно семестровых сочинений или проповеди по болезни: Евгения Попова, Константина Попова, Николая Нарбекова, Николая Краснова, Михаила Брехова и Василия Лашнюкова, не державшего кроме того испытаний по истории русской литературы и психологии, о дозволении им подать письменные работы и сдать устные испытания после летних каникул. При прошениях каждым студентом представлено медицинское свидетельство.

Определили: 1) Студентов II курса: 1) Николая Городенского, Сергея Смирнова, Владимира Абрамовича, Ивана Добролюбова, 5) Аполлинария Свавицкого, Виктора Ливанова, Василия Юрасова, Ивана Жданова, Константина Всехсвятского, 10) Александра Стефановского, Дмитрия Брянцева, Василия Покровского, Леонида Грандилевского, Кронида Смирнова, 15) Сергея Успенского, Ивана Артоболевского, Александра Смирнова, Алексея Западалова, Павла Грому, 20) Никифора Дмитриевского, Николая Селунского, Константина Никольского, Ивана Булгакова, Василия Кузнецова, 25) Сергея Полиевктова, Ивана Строганова, Михаила Грацианского, Николая Спасского, Ивана Тихомирова, 30) Михаила Нечаева, Александра Пятикрестовского, князя Александра Ухтомского, Сергея Орлова, Бориса Беленького, 34) Владимира Никольского, Иеромонаха Трифона, Сергея Попова, Николая Гальковского, Михаила Славского, 40) Владимира Каптерева, Александра Соловьева, Семена Голубева, Сергея Озерецковского, Павла Георгиевского, 45) Филиппа Виноградова, Геннадия Добротина, Алексея Данилова, Николая Нифонтова, Василия Говорова, 50) Александра

–126–

Песочина, Ивана Фильдмана, Емельяна Витошинского, Дмитрия Розанова, Семена Касаткина, 55) Ивана Виноградова, священника Симеона Никольского, Феодосия Никольского, Якова Хабиб-Хананию, Иордана Видойковича, 60) вольнослушателя Иеродиакона Никона и вольнослушателя

Василия Буяльского перевести в следующий курс. 2) Студентам Е. Попову, К. Попову, Н. Нарбекову, Н. Краснову, М. Брехову и В. Лашнюкову дозволить подачу семестровых сочинений, а Брехову, кроме того, проповеди, после летних каникул. О разрешении студенту В. Лашнюкову сдавать экзамены по истории русской литературы и психологии после каникул благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Преосвященством.

VII. Внесённые председателями комиссий, производивших испытания студентов и вольнослушателей I курса, списки с отметками баллов по ответам, данным ими на испытаниях, и сочинением, написанным ими в течение учебного года. По рассмотрении сих списков оказалось, что из 81 студента и 5 вольнослушателей 69 имеют в среднем выводе по ответам и сочинением баллы не менее 4 и ни по одному предмету менее 3 – ; у 15 – средний балл не менее 3:35. Студент Иеродиакон Протасий (Памфилов) не держал испытаний по латинскому и еврейскому языкам и не представил семестрового сочинения по истории словесности и истории иностранных литератур и студент Михаил Кынчев не представил семестрового сочинения по библейской истории.

VIII. Внесённый Инспектором Академии, Архимандритом Григорием список студентов и вольнослушателей I курса с обозначением баллов по их поведению; в этом списке поведение 79 студентов и 5 вольнослушателей обозначено баллом 5 и двух студентом – баллом 4.

XI. Прошение студентов Иеродиакона Протасия (Памфилова) и Михаила Кынцева о разрешении им подать семестровые сочинения, а Иеродиакону Протасию, кроме того, сдать устные испытания по латинскому и еврейскому языкам, после летних каникул. Тот и другой не подали сочинений, а иеродиакон Протасий, кроме того, не держал устных испытаний своевременно по болезни. При прошениях представлены медицинские свидетельства.

Определили: 1) Студентов II курса: 1) Владимира Тихомирова, Дмитрия Судницына, Николая Покровского,

Василия Речкина, 5) Сергея Арановича, Ивана Пальмова, Христофора Надеж-

–127–

дина, Николая Ивановского, Ивана Голубева, 10) Александра Успенского, Михаила Изюмова, Александра Титова, Василия Яновского, Василия Рыбинского, 15) Леонида Краснова, Ивана Успенского, Матвея Запольского, Василия Креминского, Ивана Речкина, 20) Петра Ногорова, Александра Сахарова, Евгения Мелехова, Дмитрия Цитовича, Ивана Строева, 25) Александра Сосновского, Виктора Нечаева, Василия Воскресенского, Михаила Дрозда, Александра Горшкова, 30) Диакона Петра Рождественского, Николая Боголюбова, Николая Преображенского, Ивана Хреновского, Дмитрия Покровского, 35) Дмитрия Лебедева, Николая Федоровского, Константина Якубовского, Анатолия Попова, Сергея Четверикова, 40) Григория Богоявленского, Ивана Захаржевского, Николая Штемберга, Михаила Добротворского, Игнатия Заржицкого, 45) Александра Кузнецова, Николая Лихачева, Ефрема Веригина, Константина Смагина, Ивана Попова, 50) Михаила Кузнецова, Сергея Ставровского, Николая Чистосердова, Сергея Москалевича, Алексея Соломина, 55) Михаила Киетского, Евтихия Маминайшвили, Дмитрия Мучкапского, Василия Мухина, Константина Алмазова, 60) Сергея Молчанова, Николая Добротина, Афанасия Грановского, Василия Тронина, священника Александра Попова, 65) Василия Казанцева, Николая Веселовского, Георгия Ристькова, Пантелеймона Жузе, Алексея Марсова, 70) Фёдора Никифорова, Михаила Руднева, Митрофана Попова, Дмитрия Волковского, Осипа Барилова, 75) Николая Семеновского, Кузьму Гаева, Владимира Тимофеева, Панайота Мутавчиева, Василия Кириллова и вольнослушателей: священника Петра Белтова, священника Фёдора Мальцева, Иеромонаха Михея, Иеромонаха Серапиона, Бориса Плеского перевести в следующий курс. 2) Студентам иеродиакону Протасию и Михаилу Кынчеву дозволить подачу семестровых сочинений после летних каникул, а о разрешении Иеродиакону Протасию сдавать экзамены по латинскому и еврейскому языкам после

каникул благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Преосвященством.

На сём журнале резолюция Его Преосвященства: «1893 г. 15 июня. Утверждается».

6 июня 1893 г.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, Инспектор Академии, Архимандрит Гри-

–128–

горий, члены Совета Академии, кроме профессоров Н. Субботина и В. Ключевского, не присутствовавших по домашним обстоятельствам и профессора В. Кипарисова, не присутствовавшего по семейным обстоятельствам.

Слушали: 1. Внесённые председателями комиссий, производивших испытание студентов и вольнослушателей IV курса, списки с отметками баллов по ответам, данным ими на годичных испытаниях, кандидатским сочинением, писанным ими на IV курсе, а также ответам и сочинениям их за первые три курса. По рассмотрении сих списков и составлении списка за четыре года академического курса оказалось, что из 47 студентов и 2 вольнослушателей 19 имеют в среднем выводе по ответам и сочинением балл не менее 4½; у 18 – средний балл не менее 4 и ни по одному предмету менее – 3. Студенты: Пётр Борисоглебский, Иван Орловский, Николай Остроумов, Константин Субботин, Владимир Троицкий, Алексей Целебровский, Николай Цыганков, священник Евгений Мерцалов, Андрей Постников, Константин Торопов и вольнослушатели: священник Алексей Смирнов и Николай Берсенов не представили кандидатских сочинений; кроме того студент Н. Цыганков не держал испытаний по церковному праву и еврейскому языку, а студенты: Священник Е. Мерцалов, А. Постников и К. Торопов не держали устных испытаний ни по одному из предметов IV курса.

II. Отзывы преподавателей Академии о кандидатских сочинениях студентов IV курса:

Инспектора Академии Архимандрита Григория о сочинении студента священника *Сергия Бельского* на тему: «Нравственное

учение св. Тихона Задонского», (Опыт систематического изложения).

Работы на темы, подобные указанной, могут быть признаваемы вполне хорошими, если удовлетворяют двум главным требованиям. Таковые требования суть: 1) полное, глубокое и обстоятельное знакомство с тем материалом, который подлежит авторской обработке (в данном случае такой материал суть творения св. Тихона Задонского); 2) как необходимое следствие первого требования, построение такой именно системы, которая действительно присуща, изучаемому автором материалу; надо не выдумывать систему и подгонять под неё материал, а, наоборот, из материала строить систему. О. Сергей в своём труде не только с избытком удовлетворяет этим двум ука-

—129—

занным требованиям, но обнаруживает такие авторские дарование и заслуги, что его работа о нравственном учении св. Тихона Задонского должна считаться стоящей на высоком научном уровне и заслуживающей очень большой похвалы. — Об этом дальше и будет речь.

«Изучение о. Сергием исследуемого им материала, т. е. творений св. Тихона Задонского, таково, лучше которого едва ли и можно желать. Из восьми кандидатских сочинений, писанных мне на темы, подобные указанной, в нынешнем академическом году, ни одно не может соперничать с сочинением о. Сергия, хотя между ними были весьма удовлетворительные в этом отношении работы. Автором изучены творения святителя Тихона так полно и обстоятельно, что, когда он излагает систему нравоучения св. отца, то, видимо пред его умственным взором были на лицо все мысли нравоучителя: и крупные и мелкие. У о. Сергия нет ни одного положения в строяемой системе, которое бы не скреплялось ссылкой. Этого мало: если к ссылке есть параллели, то обычно приводятся и они и притом приводятся не две, не три, а все, сколько их есть в творениях святителя; если же какая либо мысль встречается у св. отца только однажды, то под строкой

всегда у автора делается замечание, что эта-де мысль встречается только однажды.

О. Сергей изучил не только то, что написал сам Святитель Тихон, но и то, что написано о самом Святителе и его писаниях. Вся существующая у нас литература о сём – была пред глазами трудолюбивого автора, хотя она и не очень маленькая. Автор знает в ней даже мелочи, прочтение которых ничего ему не даёт. И как он относится однако к этим мелочам? Есть, напр., статья какого-то г. И. И. (Ставроп. Епарх. Ведом., 1887, №№ 6. 10. 11): *Нравственная жизнь человека по изображению Святителя Тихона Задонского*. Про неё О. Сергей пишет: «эта статья впрочем не даёт читателю надлежащего представления о воззрениях св. Тихона. Автор её лишь буквально повторяет Преосв. Феофана (не цитируя последнего) и в соответствие высказанным положением подбирает цитаты из Творений св. Тихона Задонского (ср. Ставр. Е. В. стрр. 216. 217. 218. 220. 223. 224. 392. 393. и Начерт. хр. нрав. стрр. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 64. 65)». И таких мелочей не одна.

План о. Сергия, по которому располагает он нравоучитель-
–130–

ную систему Святителя Тихона, отличающийся удивительной тщательностью внешнего расположения, вполне соответствует самому мировоззрению Святителя. – Вкратце он таков. *Глава первая* говорит о христианском идеале. Но это не есть разрозненное, частичное описание только заповедей Закона Божия и христианских обязанностей; а это есть начертание цельного и полного христианского нравственного мировоззрения. *Глава вторая* имеет дело с христианской психологией и описывает состояние человеческой природы до падения, после падения и по возрождении в христианстве. *Глава третья* посвящена раскрытию христианской аскетики. Здесь идёт речь о том, как совершается само усвоение человеком христианской божественной жизни, как ведётся эта безостановочная брань плоти и духа, божественного и мирского мировоззрений. – План этот так стройно изложен и выдержан, что сочинение производит впечатление целого полного курса христианского нравоучения.

Особенное достоинство изложения самой системы – в том, что оно сплошь ведётся собственными словами самого Святителя. Посему тетрадка автора преиспещрена вносными знаками. Даже и переходы от одной мысли к другой и те из собственных святительских слов. В этом изложении автора совсем не заметно. Впечатление посему получается положительно художественное.

В начале каждой главы автор прилагает подробный конспект её содержания, который составлен весьма тщательно. Сие весьма похвально.

Так как автор ведёт изложение нравоучительной системы выдержками, то посему язык изложения – краткий, отрывочный, но церковно-величавый. Где автор говорит от себя (введение), там слышится голос послушного ученика Святителя.

Автор относится с чувством великого благоговения к Святителю. Видимо, что он переселил его учение с книжных страниц в своё сердце. Его перо начинает быть беспокойным, когда ему приходится им отмечать чьё-либо неуважение к Святителю. Приведя, напр., выдержку из «курса Нравственного Богословия» А. Покровского (Самара. 1891): «из сочинений учёных отцов XVIII в. достойны изучения *творения* св. Тихона Задонского, под названием *Сокровище духовное*», о. Сергей под строкой пишет: «мы не совсем понимаем эти последние слова: неужели *православному русскому* (курсив везде о. Сергия) мора-

–131–

листу не известно никаких других «творений» *отечественного* нравоучителя, кроме «*Сокровища духовного?!*»

Зная горячую любовь автора к избранному им предмету изучения и его учёное трудолюбие, я думаю и желаю, чтобы он снова возвратился к занятиям над этой своей диссертацией. Есть в ней кое какие недостатки (о которых мной сделаны замечания в самой тетрадке); их нужно устранить. При хорошем знакомстве автора с литературой предмета, ему легко будет внести кое что и новое; хорошо сделать характеристику нравственной личности Святителя Тихона, общий обзор всех

творений его с указанием их общего характера, содержание и метода раскрытия в них нравственных истин; не лишнее иметь автору нарочитое обследование вопроса об отношении св. Тихона к Иоанну Арндту. – Но сии замечания касаются не настоящей, а будущей работы о. Сергия.

Настоящая же работа о. Сергия вполне достойна и кандидатской степени и особенной похвалы».

Ординарного профессора Евгения Голубинского о сочинении студента *Александра Васильева* на тему: «Деятельность князя Андрея Боголюбского в пользу церковного и церковно-административного возвышения города Владимира Кляземского».

«Сочинение г. Васильева состоит из пяти глав. В первой, вступительной, главе автор делает характеристику Андрея Боголюбского и говорит об его замысле основать на севере Русской земли новое и на новых государственных началах великое княжество. Во второй главе автор говорит об украшении Боголюбским города Владимира гражданскими и церковными постройками соответственно его новому назначению быть столицей великого княжества. В третьей и четвёртой главах автор излагает и разбирает историю неудавшейся попытки Боголюбского основать во Владимире особую от Киева и вторую в России митрополию. В пятой главе (не оконченной) автор говорит о попытке Боголюбского доставить автокефалию или независимость от Киевского митрополита своему Ростовско-Владимирскому епископу.

Сочинение г. Васильева представляет собой довольно лёгкую компиляцию. Можно было бы признать компиляцию удовлетворительной, если бы автор не повторял за одним учёным весьма неосновательного мнения, будто архиепископ Новгородский Нифонт искал стать под покровительство епископа Ростовского Нестора, и если бы не высказывал собственного несостоятельного

–132–

мнения о канонах церковных, будто они подлежат изменению соответственно требованиям и обстоятельствам времени. Впрочем, нахожу, что и с сейчас указанными

недостатками сочинение даёт г. Васильеву право на получение степени кандидата».

И. д. доцента Павла Соколова о сочинении студента *Николая Виноградова* на тему: «Современные биологические теории и Библейское учение о жизни».

«Сочинение г. Виноградова состоит из пяти глав. В первой, вступительной главе (1–42 стр.) автор определяет понятие жизни и делает общие замечания о существующих биологических теориях. Во второй, третьей и четвёртой главах (42–560) он подробно рассматривает механическую теорию, старый витализм в двух главных его направлениях (анимизм и дуодинамизм) и так называемый неовитализм (новейшие биологические доктрины Бунге, Прейера и Дельбёфа). Пятая глава (561–668) посвящена раскрытию Библейского учения о жизни. Изложение каждой биологической теории сопровождается краткими критическими замечаниями, из которых автор делает общий заключительный вывод (561–584). Отмечая недостатки и крайности во всех современных теориях без исключения, автор в общем склоняется в пользу механизма и для этого именно воззрения ищет оправдания в Библии.

Г. Виноградову пришлось работать в области гипотез и фактов, мало знакомых богослову, и иметь дело с обширным материалом, в котором нелегко разобраться. И тем не менее он выполнил свою задачу весьма удовлетворительно, – настолько удовлетворительно, насколько вообще можно ожидать этого от неспециалиста. Я не могу сказать, чтобы его сочинение было безупречно в подробностях; но в общем он хорошо овладел своим предметом и разработал его с большим умением и с большим пониманием дела. Его сведения почти всегда точны и почерпнуты из хороших источников; его изложение просто, последовательно и систематично; его критические замечания дельны и основательны. Видны добросовестный труд, ясная мысль, умение распоряжаться фактами, научное отношение к делу и критический такт. Автору вполне удалось избежать тех полемических увлечений и того слишком лёгкого отношения к естественно-научным проблемам, которые составляют главную опасность и главный недостаток подобных научно-

апологетических трудов. Он не делает естествоиспытателям уступок

–133–

там, где это невозможно и не нужно, но и не объявляет им бесплодной войны там, где она была бы несправедлива и бесцельна. Всюду он имеет в виду только дело и пишет без отступлений, без фраз и без болтовни. Лучшую часть сочинения составляет вторая глава, посвящённая изложению и разбору механизма, – самая трудная по своей задаче и самая обширная по своему объёму. Значительно слабее третья и четвёртая главы, над которыми автор видимо менее поработал, чем над предыдущей. Изложение Библейского учения о жизни сделано по подлиннику и написано совершенно самостоятельно. Попытка изъяснить это учение в смысле механической теории не совсем обычна, но автор доказывает свой взгляд довольно убедительно, па основании анализа многих мест Ветхого и Нового Завета.

Главный недостаток сочинения состоит в том, что оно в значительной степени имеет компилятивный характер: в нём много сырого, непроработанного материала, много ненужных буквальных выписок. Этот недостаток, без сомнения, сильно понижает качества труда, но в данном случае я не считаю себя в праве ставить его автору в особенную вину. Нет возможности требовать вполне самостоятельной работы в вопросах физиологии и физиологической химии от студента, не получившего специальной естественно-научной подготовки и приходится видеть немаловажную заслугу уже в том, что автор сумел толково воспользоваться собранным материалом, систематично изложить его и дельно оценить. Другие недостатки менее важны и в большинстве случаев опять такого свойства, что устранение их можно было бы не столько требовать, сколько желать. Они касаются частью плана работы, частью некоторых сторон содержания. План сочинения был бы проще и естественнее, если бы автор изложил современные биологические теории не по логической схеме, а по их исторической и генетической связи, т. е. сначала рассмотрел бы старый витализм, затем механизм и, наконец, неовитализм

(который, как справедливо замечает сам автор, даже принципиально более близок к механизму, чем к старому витализму). Вместе с тем ему следовало бы объединить свои критические замечания в виде особой главы и развить их несколько подробнее и полнее. Указывая на существенное различие биологических и психических явлений, автор напрасно опускает из виду их несомненную связь. Между этими явлениями нет причинной зависимости, но существует *взаимо-*

–134–

действие, и факт этого взаимодействия он должен был иметь в виду как при критике биологических теорий, так и при установке своего собственного взгляда. Можно пожалеть, что автор не развил отчасти намеченную им идею сохранения биологических форм, которая при надлежащей разработке могла бы быть формулирована в виде закона, объясняющего морфологические явления. Изложение Библейского учения о жизни следовало дополнить анализом некоторых других мест Библии, особенно тех, где что-нибудь говорится о жизни растений, и снабдить более обильными ссылками на творение Святых Отцов и на новейшую экзегетическую литературу. По местам в сочинении замечаются неизбежные пропуски, случайные противоречия, повторения, неточные переводы и стилистические недостатки; но эти промахи встречаются не часто и притом не касаются существа дела.

Признавая сочинение г. Виноградова вполне достойным кандидатской степени, я советую автору продолжать свою работу, если он найдёт для этого возможность и средства. Все необходимые и желательные поправки я отметил в самом сочинении, и ему остаётся только воспользоваться этими указаниями и не пожалеть труда».

Доцента Александра Шостыина о сочинении студента *Михаила Владыкина* на тему: «Епископ Орлеанский Дюпанлу и его сочинение: *de l'education*».

«Сочинение г. Владыкина написано по самому простому и неширокому плану: во введении (стр. 1–28) характеризуется личность Дюпанлу как воспитателя, вложившего всю свою душу и силы в педагогическое дело; затем, в главной части

исследования (стр. 29–286) изложено содержание трёхтомного сочинения «de l'education»; наконец, в заключительном отделе (286–317 стр.) высказаны критические замечания о педагогических воззрениях Дюпанлу.

Эти воззрения Орлеанского епископа изучены нашим автором весьма внимательно и, за немногими исключениями, изложены вполне правильно и точно. Но нельзя не пожалеть, что г. Владыкин не сопоставил их с иными педагогическими воззрениями, господствующими в католическом мире. Разумею воззрение иезуитского ордена. При таком сопоставлении лучше выяснилось бы значение Дюпанлу как педагога. Это во-первых. А во-вторых, следовало бы нашему автору собрать поболее историко-педаго-

–135–

гических сведений. Тогда он мог бы указать с большей определённою, под чьим влиянием по преимуществу находился епископ Дюпанлу. Теперь же критические замечания у него почти все сводятся к самым общим, хотя и верным фразам, из которых мы узнаём, что воззрения Дюпанлу не были оригинальны, что они всецело проникнуты духом христианства, что при своей разумности и практической целесообразности они свидетельствуют о том глубоком понимании детской души и о той немалой опытности, какими отличался педагог Дюпанлу. Но и только... Впрочем, более широкой постановки своего исследования г. Владыкин мог опасаться по недостаточности времени, так как и само изучение указанного сочинения Дюпанлу потребовало от него – при полной добросовестности – немалого труда и времени.

Нахожу возможным признать труд его и в настоящем виде совершенно достаточным для степени кандидата богословия».

Доцента Митрофана Муретова о сочинении студента *Василия Воздвиженского* на тему: «Учение св. Ап. Павла о Церкви как теле Господнем».

«Это небольшое рассуждение (146 стр.) имеет три части: в первой (1–41 стр.) автор старается показать связь учения Ап. Павла о Церкви как теле Господнем с явлением Господа Апостолу на пути его в Дамаск, раскрывает возможность и

значение этого учения в общей системе учения Апостола Павла и доказывает, что название Церкви телом Господним имеет собственное, а не метафизическое значение; во второй (43–126 стр.) автор раскрывает учения Апостола: о Христе, как главе Церкви, из аналогии с обыкновенными организмами и из общих воззрений Апостола на планы божественного домостроительства, – о членах тела Господня или Церкви, доказывая принадлежность к живому организму церковному как живых верующих христиан, так и умерших, не только новозаветных, но и ветхо-заветных праведников, – о единстве Церкви как тела Господня, основывающемся на единстве главы её и единении её членов, – о святости церкви и её непогрешимости, – о многообразии отправлений членов церковного организма, – о развитии церкви как тела Христова, понимая это развитие как внесение в жизнь церковную или как осуществление каждым истинно верующим членом церкви какой-либо особой и лично – индивидуальной черты общего и идеального типа церкви, как тела Христова; – часть третья (127–146) конспективно раскрывает, что условием для

–136–

того, чтобы стать истинным членом тела Христова, служит любовь, как основная сила веры и добродетели.

Недостатки сочинения: 1) автору необходимо было начать своё рассуждение всесторонним и возможно подробным раскрытием тех ближайших представлений, какие соединяются с термином «тело» в посланиях Ап. Павла во всём Новом Завете, вообще на библейском и современном Апостолу еврейском и греческом языках, – между тем автор берёт термин в готовом, теперешнем его значении и тем сообщает всему рассуждению своему априорный характер; 2) постоянно вращаясь в общих рассуждениях, отрешённо от текста посланий, автор пользуется изречениями Апостола *догматически*, а не *экзегетически*, т. е. к общим положениям и отвлечённым рассуждениям своим он просто только подставляет тексты из Апостольских посланий, без экзегетического их исследования в контексте и в связи с духом

всего послания, или данного отдела его, или даже всего вообще учения Апостола.

К достоинствам сочинения надо отнести: 1) способность автора к самостоятельному богословскому мышлению; 2) стройность и продуманность общего плана рассуждения; 3) обработанность изложения, его ясность и особенно – его краткость.

Принимая во внимание трудность темы, требующей не только широкой экзегетической подготовки, но и способности к самостоятельному богословско-философскому мышлению полагаю возможным признать сочинение г. Воздвиженского удовлетворительным для кандидатской степени».

Ординарного профессора Евгения Голубинского о сочинении студента *Василия Воскресенского* на тему: «О житиях преп. Сергия Радонежского».

«Автор подвергает своему разбору пять житий преп. Сергия: Епифаниево, два Пахомиевых, проложное и летописное или помещённое в летописях. В разборе автора нет ничего нового; но всё старое или известное сведено им старательно, так что в качестве такового свода сочинение имеет своё достоинство. При этом и о литературной стороне сочинения должно быть сказано, что сравнительным образом она удовлетворительна. Нахожу, что автор заслуживает быть удостоенным степени кандидата».

Инспектора Академии Архимандрита Григория о сочинении сту-

–137–

дента *Сергея Глаголевского* на тему: «Система христианского нравоучения по Четым-Минейм св. Димитрия Ростовского».

«Кто хорошо знаком с громадными томами Четых Миней св. Димитрия Ростовского, тот сразу представит себе всю трудность работы, которая ожидает автора, взявшегося за указанную тему.

В этих Четых-Минейных томах учения о различных предметах христианской нравственности является без всякой связи разбросанным по различным житиям, так что одно житие

служит выражением одной нравственной истины, другое – другой и т. д. Кроме того, работающему над Четьи-Минеями приходится иметь дело не с теоретическим изложением и раскрытием тех или других суждений по различным вопросам христианского нравоучения, но с отдельными единичными фактами, или примерами из нравственной области христианской жизни. Поэтому автору приходится не только систематизировать нравственные суждения Четьих-Миней, но и отыскивать их вскрывая сами факты и примеры в житиях. – Наконец, хотя о Четьих-Минеях у нас кое-что и написано; однако автор рассматриваемой работы мало может найти в этой литературе указаний, касающихся изучаемой им стороны житий. Он должен прокладывать себе дорогу сам, без посторонней помощи.

Но г. Глаголевский сумел справиться со всеми этими трудностями настолько, что его работа оставляет в читателе чувство большего удовольствия. – После краткого, но обстоятельного, введения, автор в I-й главе делает общий обзор фактической стороны того материала по вопросу о христианской нравственности, какой находится в Четьих-Минеях. Все образцы добродетельной жизни он делит на три класса: мученики, учителя и девственники. Глава II-я посвящена мастерски составленному описанию того идеала христианской жизни, который присущ Ч. М. Глава III-я описывает наличность человеческой (до падения, до искупления, по искуплении) природы, которая служит почвой, усвояющей идеал. Главы: IV-я и V-я трактуют о самой христианской жизни, о процессе усвоения божественной жизни человеком: об обращении грешника, о возрождении, о средствах к сохранению в душе благодати возрождения, о борьбе со страстями и, наконец, о высшей степени духовного совершенства. Этим бы можно было и закончить автору свой труд, но он по похвальному стремлению к полноте и научной обстоятельности взял ещё на

–138–

себя не лёгкий труд сравнения христианского нравоучения Ч. М. с нравственным учением св. Димитрия по его проповедям (2 и 3 ч.ч. сочинений св. Димитрия Ростовского) и с другими русскими системами Нравственного Богословия.

И план, и выполнение его во всех отношениях хороши. Особенно хорошее впечатление производит сам метод работы: автор не ищет для своей тетради всех фактов из Ч. М., не собирает их дома, а на свои листы выносит лишь одни обобщения. – Можно пожелать кое-где большей краткости изложения, тщательности, цитации и точности выражения. – Автор почему-то Пр. Филарета Черниговского, как автора истории русской церкви, много раз именует Митрополитом.

В общем сочинение достойно кандидатской степени и нарочитой похвалы».

Доцента Николая Заозерского о сочинении студента *Ильи Громогласова* 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 существовании христианского брака и форме его совершения)».

«Названное сочинение начинается обширным (1–124) введением (автор называет его 1-ой вступительной главой), представляющим собой целый трактат приблизительно такого содержания: при кажущейся незначительности вопроса, составляющего специальную задачу сочинения, он в действительности – *один из самых важных и трудных вопросов*, нашего церковного права и притом имеющий современный жизненный интерес. Потребности жизни и вызвали попытку к разрешению его. Но три опыта решения его, данные в Братском Слове и Церковном Вестнике доказали с очевидностью, что этот вопрос настолько труден и сложен, что обстоятельное и вполне удовлетворительное решение его должно стать не предметом журнальной статьи, – а капитального научного исследования. Обстоятельный разбор сих опытов и составляет главное содержание введения. Этим разбором автор выяснил, что прежде, чем отваживаться на категорическое решение данного вопроса необходимо войти в ближайшее и тщательное исследование чисто догматического учения православной церкви о существовании христианского брака именно по отношению к

вопросу о совершителе и форме совершения брака. Отправляясь затем от принципов православной догматики

–139–

к определениям положительного права, автор встречает две формы заключения брака: древнеримскую, державшуюся и в церкви до IX в. и строго церковную, получившую господство в IX в., которые точно также должно изучать в их отношении к существу христианского брака и его сакраментальному достоинству и силе. Эти отделения (II, III и IV) и должны составить твёрдый базис для заключительных построений. При такой постановке дела решение вопроса темы будет уже не более, как прямым логическим выводом из посылок, установленных в предыдущих трёх отделениях.

Как видно отсюда, постановка исследования или метод решения вопроса, точка зрения и план подлежавших автору работ – не оставляют желать лучшего. Насколько же автор осуществил задачу?

В начале главы 2-й, имеющей своим предметом раскрытие христианского понятия о существе брачного союза автор делает следующую оговорку: «в виду особенных трудностей, какие представляет исследование догматической стороны таинства брака... настоящий отдел не мог быть своевременно разработан нами вполне и доведён до желаемого совершенства: здесь он представляется в конспективном очерке». И действительно вся так называемая 2-я глава представляет собой весьма обширный конспект (стр. 125–160) т. е. излагает последовательный ход мыслей автора, логическое отношение между ними – переход от тезиса к тезису и точное указание литературы для каждого из главных тезисов. По конспекту, конечно, нельзя судить о достоинствах им предполагаемого сочинения: но можно видеть метод автора, отношение к своей задаче и выводы, которые в его умопредставлении предполагаются как достаточно обоснованные. Что касается первого и второго, то остаётся только пожелать, чтобы Бог помог автору довести свои предначертания до желаемого им совершенства: так они серьёзны и важны! Что же касается окончательных его выводов: то они не гарантированы от

возражений и может быть указание их недостатка послужит для автора в дальнейших его работах значительным облегчением. Окончательный вывод автора такой: «в собственном смысле слова совершитель (*causa efficiens*) таинства брака, как союза благодатного, есть Бог (еже Бог сочета...), как Он же совершитель и всех других таинств... а в несобственном смысле (*causa ministerialis*) – тот, кто создаёт

–140–

необходимые условия действия таинственной благодати (материю и форму таинства), т. е. сами брачующиеся, создающие естественный союз, составляющий материю таинства и *преобразующийся действием благодати* в союз благодатный, в таинство». Так относительно совершителей таинства; что же касается *формы* совершения, то автор выставляет в качестве окончательного вывода следующие положения: «по своему внутреннему значению она должна указывать *существенный* характер устанавливаемого брака и быть его реальным началом. Вывод: формой таинства брака может быть только акт, дающий начало браку, как союзу во Христа и во Церковь, т. е. *изъявление воли брачующихся* вступить в таковой союз». (Значит между совершителями и формой совершения таинства почти нет различия?) Но со стороны Церкви должно быть признание заключаемого союза: это признание автор выставляет как «необходимое условие истинно-христианского характера брака. Но в чём состоит это признание? Автор отвечает: это признание есть акт не *potestas ordinis*, а лишь *potestas jurisdictionis*, отсюда вытекает и возможность выражения церковного признания брака *tactio modo*, т. е. не в определённом каком-либо акте, повторяющемся безусловно обязательно на каждый отдельный случай» (стр. 158–160).

Против такого богословствования уместно следующие возражение: во-1-х если совершитель таинства Бог и брачующиеся, и если форма должна выражать существенный характер таинства: то как же для формы такого таинства достаточно одного изъявления согласия лишь брачующихся? Здесь необходим внешний знак благословения Божия – что

обыкновенно и выражается благословением священника, действующего во имя Бога. Во-2-х, если изъявление согласия брачующихся, последовавшее до церковного признания есть акт сам по себе довлеющий в качестве брако-заключительной формы: то к чему же ещё церковное признание только в качестве акта *юридического*? Оно совершенно излишне: *юридическое* признание брака и возможно, и в действительности долгое время (как это доказывает автор в следующем отделе), совершалось *гражданским* порядком и ни государство, ни церковь не находили недостаточным такого признания.

В главе 3-й (161–406) автор ставит своей задачей «представить историческое подтверждение выводов (предшествовавшей главы) путём обзора и анализа данных положительного законодательства, указывающих, что церковное благословение христиан-

–141–

ского брака не было *обязательной* формой его заключения в течении весьма продолжительного периода исторического существования церкви». Как можно видеть отсюда, весь этот отдел – характера *историко-юридического*: автор делает обзор памятников византийского гражданского и канонического права, имеющих предметом определение формы заключения брака. Основная идея, проникающая этот отдел, выражена в следующих двух формулах: *Nuptias consensus facit* и *Ecclesia vivit lege romana*. Массой канонико-юридического материала автор доказывает, что церковь много столетий и после Константина Великого признавала гражданский брак, заключаемый через общепринятую форму свободного соглашения брачующихся (*consensus*) таинством и почитало своё благословение одного необходимо для сего обязательным. Мало того: для вторых и третьих браков церковь прямо даже воспрещала церковное благословение, не отнимая в тоже время у сих браков из сакраментального характера. Как общий вывод из представленного им историко-канонического обзора автор высказывает следующее положение: «церковь не связывала сакраментальной силы брака с формой

церковного священно-сословия и не отказывала в сакраментальном достоинстве бракам, заключённым через consensus, в какой бы форме ни был последний заключён» (стр. 406).

До сих пор автор занимался преимущественно отрицательной стороной своей задачи: он старался показать и доказать, что церковно-литургический акт благословения не составляет необходимого условия для сакраментальной силы и значения брачного союза христиан. Но как же в таком случае нужно смотреть на этот акт? Чем он был вызван к бытию и каково его действительное значение? Разъяснение этих вопросов автор и даёт в IV отделении (главе) сочинения под заглавием: «церковная форма бракозаключения и её отношение к существу христианского брака, как таинства».

Хотя церковная форма бракозаключения и не вытекает – рассуждает автор – как логически-необходимый постулат из догматической идеи христианского брака, однако же в своём возникновении и развитии стоит в некоторой зависимости от этой идеи, а также от некоторых исторических условий, свойственных жизни древнехристианской церкви. Если у всех до- и вне-христианских народов брак, в силу его неизмеримо важного значения в частной и общественной жизни, освящался рели-

–142–

гиозными актами, то тем более это должно было иметь место в христианстве, где естественный союз брака был возвышен до степени союза благодатного – таинства. Религиозный акт, разумеется, не только не противоречит идее внутреннего благодатного освящения, но весьма удобно мог стать *внешним знаком* последнего (как это мы и видим в настоящее время), хотя бы между тем и другим и не было необходимого соотношения. – В ряду исторических условий, влиявших на развитие церковной формы бракозаключения автор отмечает прежде всего состав древнехристианского общества, созидавшегося из лиц новообращённых, сжившихся до обращения с известными воззрениями на брак и семейную жизнь и естественно не имевших возможности сразу отрешиться

от этих привычных воззрений. Между тем хорошо известно, как сильно понятие тогдашнего, напр., римского общества, о брачном союзе расходилось с христианскими понятиями о том же. Отсюда естественно со стороны церкви желание и стремление – взять дела о браках и семейной жизни христиан всецело под свою юрисдикцию (!) и требовать, чтобы браки заключались не иначе, как с ведома и предварительного согласия церковных представителей. При том значении, какое в глазах древних христиан имели акт священнического благословения и общественные молитвы, было вполне естественно, что церковное признание и одобрение заключаемого христианином брака поставлено было в тесную связь именно с этими обнаружениями религиозной жизни христианского общества, – как это и было на самом деле. – Наконец не маловажное значение в этом случае должно было иметь в более позднее сравнительно время стремление представителей богословской мысли развить учение о *внешней стороне таинства* брака по аналогии с другими таинствами. Все указанные обстоятельства, по мнению автора, вполне объясняют возникновение церковной формы бракозаключения как дело исторической необходимости, а не как постулат догматической идеи, как естественный плод исторических условий, которому лишь впоследствии, по недоразумению было усвоено догматическое значение. Доказательства справедливости своего воззрения автор находит и в истории развития литургической стороны таинства брака. «Нельзя – говорит он – считать догматически-существенным и безусловно-необходимым то, что в одно время не существовало, а потом стало существовать, равно как и то, что первоначально было так, а потом стадо иначе». Между тем

–143–

так именно и было с церковным чином бракозаключения, который явился плодом довольно длинного процесса литургической деятельности Церкви, причём первоначально имел совсем иной характер, и те моменты, которым в настоящее время усвоится важнейшее, совершительное значение, явились чуть ли не после всех других, следовательно,

в действительности не могут быть признаны догматически-необходимыми. Для раскрытия и фактического подтверждения этой мысли автор представляет очерк истории церковных чинов обручение и венчание в её основных чертах и важнейших моментах.

В «Заключении» следующем за 4-м отделением, автор подводит итоги своему исследованию и даёт окончательный вывод по отношению к специальному, вопросу темы о перевенчивании раскольнических браков. Совокупность догматико-канонических основоположений, раскрытых в отделе II, III и IV, приводит его к заключению, что перевенчивание обращающихся к православной церкви из раскола супругов не составляет догматической необходимости и потому не должно быть требуемо, как безусловно необходимое.

Таково в общих чертах содержание сочинения. Оно производит весьма приятное впечатление своим разнообразием и научной основательностью. Автор представил всесторонне освещение избранного им предмета: догматическое, каноническое, юридическое и литургическое. Частное указание обширной литературы, русской и иностранной, цитация подлинных мест первоисточников заставляют невольно с уважением относиться к суждениям, соображениям, построениям автора, в котором чувствуется уже навывший к учёной деятельности писатель.

Весьма приятное впечатление производит в сочинении привычный автору метод или лучше сказать, – особая довольно характерная манера рассматривать каждый предмет со всей обстоятельностью. Каждый из отделов его сочинения представляет собой законченное целое, как бы отдельную монографию: автор любит всегда начинать издалека и лишь постепенно подходит к центральному т. е. важнейшему пункту каждого отдела. Для непривычного читателя эта манера на первый взгляд действует даже неприятно: недоумеваешь в начале чтение – к чему эти неизбежные «предварительные» или «вступительные» замечания и соображения; но прочитав целый отдел, с удовольствием

–144–

подчиняешься автору и представляешь каждый отдельный предмет очерченным во всех деталях ab obo.

Что касается аргументации и построений автора со стороны логической их силы, то хотя в раскрытии некоторых частных и можно с ним спорить, но в общем решение вопроса, им данное, настолько основательно и убедительно, что, по-видимому, обязывает к согласию с ним.

Принимая во внимание, что предмет так полно и основательно исследованный свидетельствует не только о таланте, но и об отменном усердии автора, признаю сочинение его вполне заслуживающим кандидатской степени».

Ректора Академии Архимандрита Антония о сочинении студента *Константина Демидова* на тему: «Личность пророка Иеремии, как пастыря».

«Сочинение состоит из трёх частей и введения, в котором автор старается оправдать свою тему указанием тесного сродства между пророческим служением и служением пастырским, сродства, переходящего в полное торжество в личности пророка Иеремии – учителя и пастыря по преимуществу. Затем в первой части автор подробно характеризует Иеремию, как нравственную личность, во второй раскрывает конечную цель его увещаний к народу или – что тоже – главный предмет его проповеди; в третьей части автор указывает те свойства пророческой проповеди Иеремии, через которые она приобретала особенную действенность на волю народа; иначе говоря, здесь идёт речь о средствах нравственного влияния пророка на жестоковыйного Израиля. – У автора есть немало прекрасных страниц с удачным подбором и толкованием различных изречений и отрывков разбираемой пророческой книги, но общий способ его изложения неудачный: читатель находит здесь не столько описания исторической личности с следующими затем выводами о свойствах её характера и деятельности, сколько общие и довольно неясно-изложенные рассуждения о правильных и неправильных отношениях проповедника к своему жизненному назначению с дедуктивным затем приложением их к пророку Иеремии, приложением иногда просто подводящим последнего под

известную, установленную автором общую категорию, куда нередко с полным удобством можно было бы отнести и всех прочих библейских пророков, поэтому значительная часть сочинения трактуется не столько об Иеремии, сколько об истинном пророке

(Продолжение следует)

Апрель

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на пророка Михея [Мих. 5:9 – 7:10] / Пер. И. П.
Казанского; под ред. М. Д. Муретова // Богословский
вестник 1894. Т. 2. № 4. С. 131–162 (1-я пагин.).
(Продолжение.)**

–131–

чивают свою красоту и сохнут; так и изобретатель греха посредством пристрастий к мирским удовольствиям иногда воспламеняет и некоторым образом иссушает человеческую душу и совсем лишает её красоты. А слово Божие как бы восстанавливает её подобно тому, как роса оживляет цветок и траву. Так будут, говорит, и потомки Иакова во языцех – орошать души верующих словами благочестия, как бы некоторой росой и изобильно напавать евангельскими учениями. И как агнцы, если они пасутся на обильной и роскошной траве, наслаждаются и скачут от удовольствия; таким же, думаю, образом и душа наставников получает пищу и наслаждение от повиновения руководствуемых и послушания тайноводимых. Посему-то Господь наш Иисус Христос в послушании самарян находил собственную и как бы Ему приличную пищу: ибо Он сказал апостолам: *аз брашно имам ясти, егоже вы невесте*; потом, объяснив это, прибавил следующее: *мое брашно есть, да сотворю волю пославшаго мя и совершу дело его* (Ин.4:32, 34). Итак, для святых дело Божие есть пища и наслаждение. Посему потомки Иакова, говорит, будут веселиться, питаясь как бы лаком и роскошной травой; и как бы охраняя уверовавших из язычников, они таким образом найдут широкий путь проповеди, так что никто не сможет собраться и противостоять против них, то есть вступить в бой с ними и выдержать их нападение (ибо это и значит *постоять*), если бы кто-либо из сынов человеческих решился причинить им зло. Да, хотя много и многими составлялось замыслов и предприятий против них, но это нисколько не повредило им;

–132–

потому что Бог усмиряет ярость сильных и чудесным образом избавляет тех от всякого искушения.

Мих.5:8–9. И будет останок Иаковль в языцех среде людей многих аки лев в скотех в дубраве, и яко львчищъ в стадах овчих, якоже егда пройдет, и отлучив восхитит, и не будет изымающего. Вознесется рука твоя на оскорбляющия тя, и вси врази твои потребятся.

Полезные и приятные рассказы, хотя бы они передавались одними и теми же словами, не могут возбуждать скуки, напротив, всегда доставляют удовольствие. Итак, говорит, останок Иакова, то есть потомки Иакова, спасшиеся чрез веру во Христа и явившиеся проповедниками евангельского учения и священниками, будут *яко роса* среди язычников, будут пастись как агнцы и скакать на роскошных пастбищах. И тем не менее будут *аки лев в скотех в дубраве*, издающий могучий и страшный рев, внушающий сильный ужас и находящимся вдали. Будут и как молодые львята в стаде, очевидно смело нападающие на него. Так и Господь наш Иисус Христос сказал святым ученикам: *се, аз посылаю вас яко овцы посреде волков* (Мф.10:16), то есть, кротких и покорных. Но свойственная им сила сокрушила сердца их врагов и возбудила великое благоговение к ним. Таким образом они одолели врагов, победили противников; сделались страшными для волков, хотя вели себя подобно агнцам; избежали злоумышлений, бед *от разбойник, бед от сродник, бед во лжебратии*, – как пишет блаженный Павел (2Кор.11:26), и толпы язычников расхищаемы были как бы львами. Сатана же, желавший при-

–133–

вести их к гибели, не мог подать защиты и уловленных во спасение исторгнуть из рук апостольских. И к нему относилось то, что сказано было устами пророка Аввакума: *горе умножающему себе не сущая его, доколе? и отягчающему узу свою тяжце. Яко внезапно возстанут угрызающи его: и ободрятся наветницы твои, и будеши в разграбление им. Понеже ты пленил еси языки многи, пленят тя вси оставшии людие* (Авв.2:6–8). Ведь угрызали его те осмь и как молодые львы расхищали собранное им. А собрал он то, что ему не

принадлежало; ибо человек принадлежит Богу и отнюдь не тому. Но он лишен был своей добычи *оставшими людьми*, чтобы ты опять разумел служителей евангельского учения. Потом укрепляющий и поддерживающий их Господь говорит: *вознесется рука твоя на оскорбляющих тя, и вси врази твои потребятся*; ибо они, как я сказал, во Христе победили и превзошли всякое злоухищрение, и воссияли в мире и одолели врагов, приобретая Богу погибших.

Мих.5:10–15. *И будет в той день, глаголет Господь, потреблю кони твоя из среды твоея и погублю колесницы твоя, и потреблю грады земли твоея, и развергу вся твердыни твоя, и отвергу врачевания твоя от руку твоею, и волхвующии не будут в тебе: и потреблю изваянная твоя, и кумиры твоя из среды тебе, и посем да не поклонишия делом рук твоих, и посеку дубравы от среды тебе, и погублю грады твоя, и сотворю с гневом и с яростию месть языком, понеже не послушаша мене.*

Речь опять возвращается к печальным предсказаниям и оканчивается на повествовании о светлых и достойных удивления делах во Хри-

–134–

сте. Она как бы примыкает к предшествующему и указывает на то, что имеет совершиться вследствие гнева божественного. Он сказал: *и ты, столпе паствы мгляный, дщи Сиона, к тебе приидет и внидет власть первая, царство из Вавилона* (Мих.4:8). Тогда-то, говорит, погибнет конница твоя и вместе с нею и блеск колесниц твоих, будут опустошены и города твои и ты лишишься и самих стен (потому что вавилоняне сожгли города вместе с самыми жителями), совершенно истребятся плоды твоей изобретательности, – волшебства и ложные предсказания, и самые мастерские обмана – капища вместе с идолами, и посекутся до основания рощи. И что же последует за тем? И этот славный суд и способ наказания не останется неизвестным и соседним язычникам. Они узнают, что подверглись всему этому за то, что не послушали Бога, то есть за непокорство свое. Нечто подобное говорит и премудрость имеющим необузданный помысл: *понеже простирах словеса, и*

не внимаете: убо и аз вашей погибели посмеюся, порадуясь же, егда приидет вам пагуба, и егда приидет внезапно мятёж, низвращение же подобно бури приидет (Притч.1:24, 26–27); ибо плоды отступления от Бога – гнев, ярость, скорбь и страдание. Итак, надобно охотно, без малейшего промедления следовать Богу, призывающему к тому, что полезно, и исполнять приятное Ему, потому что медлительность и леность в совершении добрых дел причинит нам много вреда и подвергнет нас тяжелым страданиям. Смотри же, как Бог и самые наказания за совершенные грехи обращает в пользу людей: Он освобождает Израиля от мерзкого идолослужения, жертвенников, капищ,
–135–

жертв и поклонения делам рук своих. Итак, не бесполезно находиться под Его наказанием, впрочем если оно будет *в суде, а не в ярости*, по слову пророка (Иер.10:24).

Но если бы кто-нибудь сказал, что это случилось с иудеями, нагло поступившими против Христа; то не погрешил бы против истины. Несомненно ведь, что города их опустошены, и все поколение, способное носить оружие, погибло, истребленное руками Римлян. И, вероятно, они подверглись ответственности за древнее идолослужение, хотя и в то время еще у них были желающие поклоняться твари и преданные волшебству; потому что они всегда склонны следовать за расположенными к идолопоклонству, и у них нет ничего самого нелепого, о чем они думали бы худо.

Глава 6

Мих.6:1–2. *Слышите, яже глагола Господь: востани, судися с горами, и да слышат холми глас твой. Слышите, холми⁴⁹⁹ суд Господень, и дебри основания земли: яко суд Господень к людем его, и со Израилем претися иматъ.*

Пророческое слово пристыжает и как бы обличает бесчувственность иудеев, которые ни во что ставили самые божественные слова, отличавшиеся кротостью и милосердием и как бы свидетельствовавшие об истинной любви отца к детям и делавшие неизвинительною их необузданность. Милосердый Бог предсказанием бедствий старается иногда устрашить грешников, не желает оставить их в ожесточении и отчаянии, но

вместе с ожидающими их бедствиями сообщает им приличные утешения и как бы сохраняет для них

–136–

возможность избежать (скорбей), если бы они захотели обратиться к покаянию. И Он так поступает по свойственной Ему кротости. Итак, *слышите*, говорит, *яже Господь глагола*. Что же Он повелел мне? *Востани, и судися с горами, и да слышат холмы глас твой*. Очевидно, это очень похоже на сказанное устами Исаии: *слыши небо, и внуши земле, яко Господь возглагола* (Ис.1:2). Может быть горами и холмами называет духовные силы, которые повсюду заботятся об исполнении воли Божией и избавляют живущих на земле от владычества демонов. поскольку же они прежде других познают величие милосердия Божия, и как велико Его попечение о нас они уразумели из того, что они делают для нас, повинясь Его законам; то Он повелевает, чтобы суд был пред ними. Вероятно впрочем, что пророческое слово указывает нам и некий другой смысл (изъясняемого стиха). поскольку израильтяне, обладая горами и холмами, совершали там службы и приносили жертвы идолам, под дубом и пихтою; то поэтому объявляется суд против холмов, на которых воочию всех совершались преступления обвиняемых. Вероятно также, холмами и основаниями земли Он называет тех, которые отличались известностью и возвышались над народной толпой, которые и были главным образом для своих подчиненных путем и сетью в погибель. Так негде пророк сказал им: *к вам есть суд: яко пругло бысте стражбе, и якоже мрежа распростерта на Итавирии* (Ос.5:1). Посему говорит: о поставленные выше других, о вы, основания земли, то есть те, на которых опираются дела других, – выслушайте суд против вас Господа всяческих!

–137–

Но правосмыслящий воспевает и говорит Господу всяческих: *не вниди в суд с рабом твоим* (Пс.142:2). Он, как всеведущий, непременно победит и никто не похвалится, что чистое имеет сердце, никто не может быть чистым от грехов (Притч.20:9). Посему страшно являться на суд к Богу. Но надобно знать, что в

издании Семидесяти читается: *дебри* (*φάραυρες*); в издании же еврейском говорится о *холмах* и *основаниях* земли, чтобы мы под холмами разумели тех, которые возвышены, – вождей народа, имеющих преимущества над другими, и их же – под основаниями; так как начальники стран и городов, отличаясь славой, как бы подняты на высоту, но они могут быть названы и основаниями, то есть некоторою опорою и поддержкою государства; ибо, как я только что сказал, дела других на них основываются и утверждаются.

Мих.6:3–4. Люди мои, что сотворих вам? или чим оскорбих вас? или чим стужих вам? Отвещайте ми. Зане изведох вас из земли Египетския и из дому работы избавих вас, и послах пред вами Моисеа и Аарона и Мариам.

Бог выступает на суд, от лица пророка высказывая способ отступничества нечестиво поступивших против Него, а также про дерзости чрезмерные и даже преисполненные всякого безумия, и огромность безумия, необычайно великую даже для них, отличающихся сильной неблагодарностью. Какой, говорю, повод дал Я им поступать нечестиво в отношении ко Мне? Есть ли что тяжелое или огорчительное в Моих повелениях? Выступай против Меня и указывай, что Я нарушил справедливость, что Я освободил тебя от рабской обя-

–138–

занности выделявать глину и кирпич и изнурительных при этом трудов, – а против обижавших египтян вооружил самую тварь и спас Моих. Может быть, ты будешь обвинять вместе со Мною и самого руководителя своего, говорю, Моисея, удаляющего тебя от низких мыслей и ясно показывающего угодное Богу, чтобы ты постоянно вел славную жизнь. А может быть, ты сделаешь нападение и обвинишь и самое учреждение священства? Ибо Я избрал Аарона, и повелел ему быть посредником между Богом и вами. Ужели вы сами негодуете и на это? И что скажу Я о Марии, торжествующей по случаю гибели египтян и управляющей устроившими хоры женщинами? Ударяя в тимпан, она пела о коне и всаднике, утонувших в воде (Исх.15). Но для тебя неприятна и не имеет никакого значения и победа Бога, давшего тебе возможность

пройти посреди волн и сделавшего море для врагов непроходимым. Итак, Он тонко упрекает их, напоминая им о полученных ими благодеяниях и благопристойно порицая их за забвение того, о чем всего более надлежало бы всегда помнить, и со своей стороны радовать Спасителя всех благопослушанием Ему во всем.

И нас самих Он освободил из духовного Египта, то есть, от тьмы и демонского владычества, от обрабатывания глины и кирпича, очевидно, от плотских страстей; перевел и через море – через здешние развлечения, избавил от опасных волн – неразлучных с ними опасностей и начертал в душе божественные законы. Поставил нам и священнодействующего в лице Началовождя нашего спасения. Выслал как бы и Мариам, очевидно Церковь, которая восторжествовала над за-

–139–

мыслом врагов, воздавая великую славу Спасителю Богу; ибо в церкви всегда слышатся песни и благодарения и хвалы, и славословия Богу за Его благодеяния. Потому и нам самим должно опасаться того, чтобы мы не впали в иудейские преступления и не сочли обременительным для себя угодное Богу; ибо блаженный Иоанн говорит: *заповеди его тяжки не суть* (1Ин.5:3), и Сам Христос говорит: *иго мое благо и бремя мое легко есть* (Мф.11:30). Будем же оказывать Богу благопослушание, потому что Он ничего тяжкого не требует.

Мих. 6:5. Люди мои, помяните убо, что совеща на вы Валак царь Моавитский, и что ему отвеща Валаам сын Веоров, от Схиний⁵⁰⁰ до Галгал, яко да познается правда Господня.

Опять порицает их за то, что они беззаконно восстали против Его власти, хотя не могли указать ничего такого, чем справедливо огорченные они могли бы решиться на отступление (от Бога). Ведь Я, говорит, удостоил их такой нежности и любви, что отнюдь не переносил даже и слов хулителей их. Так, проклятый Валак, тиран Моавитский, подкупил Валаама волхва и птицегадателя и побуждал его проклясть Израиля; но Бог всяческих сотворил нечто

необычайное и сверхъестественное, язык лжепророка обращая на благо-

–140–

словение. Поставив это в вину Валааму и упрекнув за это птицегадателя, Валак немедленно увел его на другие холмы. Потом, приказав построить жертвенник и принести на них в жертву быков, он думал, что быть может не на всяком месте Бог имеет силу. Но он повсюду должен быть повторять благословение, хотя переходил с места на место, от так называемых Схиний⁵⁰¹ (местность на земле Моавитской) до горы Галгал (Чис. гл. 22, 23, 24). Итак, вспомни, что замышлял Валак и что отвечал Валаам. Ведь Я прекратил самые проклятия против вас и нисколько не допустил птицегадателю оскорбить вас и словами; а вы, забыв об этом, Мне подобающую славу воздавали бездушным вещам, взывая к золотым телицам и говоря: *сии бози твои, Израилю, иже изведоша тя из земли Египетския* (Исх.32:4). Итак, если Бог по любви Своей наделяет нас благами, как бы напояет нас ими с величайшей щедростью, прогоняет врагов и разрушает их злоумышления против нас; то что же должны сделать мы сами, решившись иметь правое настроение души? – Без сомнения то, чрез что и мы сами можем оказаться боголюбезными, то есть повиноваться Его хотениям, в точности исполнять угодное Ему, быть близкими к Нему как бы присутствием своих помыслов и говорить вместе с Псалмопевцем: *прильпе душа моя по тебе* (Пс.62:9).

Мих.6:6–8. В чем постигну Господа? Срящу Бога моего вышняго? срящу ли его со всесождением, телцы единоклетными? еда приимет Господь в тысящах

–141–

овнов, или во тмах козлищ тучных? дам ли первенцы моя о нечестии,⁵⁰² плод утробы моея за грехи души моея? возвестися ли⁵⁰³ тебе, человеце, что добро, или чесого Господь ищет от тебе, разве еже творити суд и любити милость и готову быти еже ходити с Господем Богом твоим?

После того, как Бог показал израильтянам неизвинительность их отступления и как бы подверг их суду, и ясно раскрыл перед ними, какие неисчислимы благодетельства Он оказал им, а они, дошедши до непомерной бесчувственности, безмерно оскорбили Спасшего их, – тотчас выводится лицо раскаивающегося и как бы оплакивающего уже совершившееся и старающегося узнать, каким способом можно загладить преступления и какие предпринять наиболее любезные Богу дела. Итак, говорит: *в чем постигну Господа?* Что принесу Ему? Что наконец соделаю, так сильно оскорбивши Его? Ужели принося в жертву тельцов, молодых и нежных, я буду чист? Ужели Бог возблаговолит ко мне, если я принесу всесожжение? Найду ли Его (то есть, приближусь ли к Нему и буду ли принят в духовное общение с Ним), если принесу великое множество животных? Но оставляя в стороне это, возьму даже исчадия чрева моего. Угожу ли Ему, если принесу Ему в жертву наилучшее мое детище, то есть, первенца? Между тем как некто как будто размышляет и говорит таким образом, пророк опять отвечает и говорит в духе: дело это не принадлежит к числу неясных и трудных. Ты конечно знаешь

–142–

блажую волю Бога, ты слышал, что угодно и приятно Ему. Так относительно чего же ты недоумеваешь, человек? Бог требует ли от тебя чего другого, кроме того только, чтобы *творити суд, и любити милость и готову быти еже ходити с Господом Богом твоим*. А *творити суд* значит совершать и исполнять правду; суд же есть правда. *Любити милость* значит иметь похвалу взаимной любви и обогащаться славой любви к братьям. *Готову быти еже ходити с Господом Богом твоим* означает покорность и повиновение Ему во всем. И блаженный Павел сказал, что нам должно *облецися во броню правды, обути нозе во уготовление благовествования мира*, то есть Христа (Еф.6:14:15). Сверх того повелевает, говоря: *облецытесь во утробы щедрот* (Кол.3:12). И сам Спаситель сказал: *будьте милосерди, якоже и Отец ваш милосерд есть* (Лк.6:36). Вот в чем состоит любезная и приятная жертва Богу. Благоухание духовных всесожжений выше крови, дыма и

ладана; одно было в прообразах, другое самую истину возносит в благоухание Богу, Который чрез другого пророка говорит: *милости хочу а не жертвы, и уведения Божия, нежели всесожжения* (Ос.6:6). Обрати внимание на то, как лицо кающегося помышляло об исполнении жертв по закону; а Бог показывает, как бессилен и недостаточен закон для очищения грехов, гораздо же лучше и несравненно превосходнее сила жизни во Христе, и сделал как бы неприемлемым установленное законом. Сказал, что Богу желательно, чтобы творили суд, любили милость и были готовы ходить с Ним. Вот в чем достоинство жизни во Христе!

—143—

Мих.6:9. *Глас Господень граду призовется, и спасет боящихся имене его.*

И иным способом разъясняет, что нет никакого плода от принесения кровавых жертв, тогда как духовное служение немалую может принести пользу. *Глас* здесь употреблен вместо *имя*, или *призвание*, как если бы сказал нечто подобное следующему: если в городе призвано будет имя Божие, то он всенепременно спасется. Не думай, человек, что Я нахожу удовольствие в кровавых жертвах, что Я считаю город нечестивым и беззаконным, если он не приносит тельцов во всесожжение; напротив, Я мог бы совсем не спасти его от опасности, хотя бы он приносил в жертву волов, обливал жертвенник кровью овец и закалал стада овнов. Для спасения его более значения будет иметь призывание имени Божия; ибо несомненно, такой город почитает Мою власть и охотно делает угодное Мне, и имеет соответственное этому душевное расположение. Тогда спасу боящихся Меня. Итак, когда мы беседуем о Боге, тогда и боимся Его и Им спасаемся; и по справедливости можно приписать такую силу духовному служению. Нечто подобное сказал Бог и устами Давида: *услышите людие мои, и возглаголю вам: Израилю, и засвидетельствую тебе: Бог твой есмь Аз. Не о жертвах твоих обличу тя, всесожжения же твоя предо мною суть выну.* Потом к этому присовокупляет, что Он не яст мяса юнча и крови козлов не пьет. Затем говорит: *пожри Богови жертву*

хвалы, и воздаждь Вышнему молитвы твоя: и призови мя в день скорби твоя, и изму тя, и прославиши Мя (Пс.49:7:8, 13–15).

Мих.6:10. Послушай, племя, и кто украсит град?

–144–

Еда огонь и дом беззаконных⁵⁰⁴ собирая имена беззаконная и со укоризною неправды?

Потомки Израиля поселились в Иудее и Самарии по коленам и родам, когда Иисус, прозванием Навин, по жребию разделил между ними землю обетованную. Итак, Бог обращает речь к каждому в отдельности и ко всем вообще. Послушай, все племя; спасается тот город, в котором призывается имя Божие; ибо Он никогда не презрит боящихся Его, но для желающих исполнять угодное Богу будет стеной несокрушимою, украшением и славой. Если же вы, говорит, будете стремиться к противоположному; то что украсит град? дом ли беззаконных или неправда со укоризною? Если, говорит, вследствие многих грехов город будет взят врагами и истреблен огнем, – может ли он остаться благообразным и прекрасным, может ли сделать его знаменитым и сильным дом беззаконных, собирающий имена беззаконные, может ли принести ему пользу дерзкое беззаконие? Но никто из навывших право мудрствовать да не сомневается в том, что все это наносит городу бесславие. Он не был бы взят и не подвергся бы истреблению огнем, если бы не оскорбил (Бога) многими грехами. Итак, зачем, говорит, пренебрегая тем, чем спасается и украшается город, вы, напротив, с ревностью делали то, чем обыкновенно наносится ему вред, и возлюбили то, вследствие чего он оказался постыдным и безобразным, имеющим злых жителей, сребролюбивых и неправедных, и беззаконно собирающих сокровища?

–145–

Мих.6:11–12. Еда оправдится в мериле беззаконник, и во вретихи меры неправыя, от нихже богатство свое нечестия наполниша? и живущии в ней глаголаху лжу, и язык их вознесется во устех их.

Ужели вы думаете, говорит, что незаконный оправдается в весах? То есть, если Я буду судить и как бы взвешивать жизнь каждого нечестивого, то ужели вы могли поверить, что Я, любя добродетель,⁵⁰⁵ удержусь когда-либо произнести праведный приговор? Ужели вы подумали, что могут избежать Моего гнева имеющие *во вретиищи меры неправыя* (в суме неправильные весы), то есть желающие разбогатеть от лихоимства и гнусного любостяжания? Ведь от таких прибытков они умножили только богатство своего нечестия. Были же они и лжецы и хвастуны; так как любителям неправды, подверженным страсти постыдных прибытков и любостяжанию, всегда свойственна любовь ко лжи, а людям, уже приобретшим богатство – велеречие и надменность.

Неверные весы в суме имеют и изобретатели нечестивых учений, извращающие все правое и увлекающие ум простецов обманом и лукавством, и обогащающиеся чрез уловление многих. Впрочем, собравшие себе такое, преисполненное нечестия богатство, не говорят ничего бесспорно истинного, но поддельное и ложное, и как бы подкрашенное хитростью обмана. Такие люди также поднимают язык свой, *глаголя на Бога неправду*, по написанному (Пс.76:6), извергая пустые слова с превеликой важностью. Им-то и следует сказать:

–146–

послушай племя, и кто украсит град? еда огонь и дом незаконных собирай имения незаконная и со укоризною неправды? (Мих.6:10). Ибо не в украшение им, но в суд будет огонь наказания. поскольку же они сделались домами, собирающими беззаконие, то будут в проклятие и в суд и подвергнутся всякому злу.

*Мих.6:13–16. И аз начну поражати тя и погублю тя во гресех твоих. Ты ясти будеши, и не насытиши. И изжену тя в тебе и постигнеши и не спасеши.*⁵⁰⁶ *и елицы аще избудут, оружие предадутся. Ты посеешь, но не пожнеши: ты изгнетеш масличие, но не помажешися маслом: и*⁵⁰⁷ *вино, и не испиете: и погибнут законы людей моих. И хранил еси оправдания Замвриина и вся дела дому Ахаавля, и ходисте в*

советех их, яко да предам тя во пагубу, и живущия в ней во звиздание, и укоризны людий приимете.

Поелику они стали домами нечестивых, сберегающими беззаконие, и собирающими богатство из неправд; то угрожает, наконец, воздаянием и говорит, что уже как бы положено начало наступления ожидаемых событий, в виде истребления их соответственно их преступлениям. Благополезно устрашает их и страхом будущих (бедствий), как бы уздою направляет к решимости исполнять лучшее и последующим своим поведением умилоствлять Бога. Как бы перечисляет и ставит на вид наказания; говорит, что они будут наказаны голодом и недостатком в необходимом

–147–

для жизни, что они у себя (дома) поднимутся (с мест) и примутся бежать, но совсем не убегут. Но если некоторые на сей раз и смогут избежать бедствий: то они будут взяты в плен и не много после сделаются жертвой меча других. Такое значение, кажется нам, имеют объясняемые слова. Весьма много поднималось войн против потомков Израиля, или против всего Иуды, но не всегда от врагов. Вооружались они и друг против друга: так, некогда, то Ефрем или десять колен восставали против Иуды, то сами Иерусалимляне вооружались против Ефрема; погибло немалое число городов, так что они часто сами дома у себя подвергались преследованию, и таким образом изгоняемые из одного города устремлялись в другие. Но впоследствии времени и они были взяты в плен, или когда вторглись цари Сирии и Дамаска, или может быть и самые персы и мидяне. Это, думаю, и означают слова: *изжену тя в тебе, и постигнеши, и не спасешия, и елицы аще избудут, оружию предадятся*. А что они, лишенные плодородия полей и изнуренные недостатком самого необходимого, будут проводить жалкую жизнь и нести наказание за свои нечестивые деяния, это ясно выставляет в дальнейших словах: *ты посееши*, говорит, *и не пожнеши*, потому что Бог, думаю, уничтожает плоды; ты сам *изгнетеши масличие* (ибо страна самарян богата маслинами), но будешь иметь такой недостаток в масле, что если бы захотел помазаться маслом, то не найдешь его у себя в достаточном

для этого количестве. Несмотря на то, что страна ваша очень богата виноградниками и изобильна хорошим вином, так что доставляет его и другим городам, ты сам не найдешь

–148–

его для собственного употребления. Исчезнут, говорит, и законные приношения, которые ты посвящал идолам, принося им начатки плодородия. Какие же, наконец, начатки ты посвятишь Богу? Или какие благодарения и за что принесешь ты, справедливо впадший в жалкое состояние и изнуряемый? Потом поучая тому, что не другого кого-либо должно считать виновником его бедствия, но что сам он, причинив себе зло, подвергнется пленению за то, что ревностно следовал нравам людей весьма нечестивых, – прибавляет и говорит: *и хранил еси оправдания Замвриина, и вся дела дому Ахаавля, и ходисте в советех их, яко да предам тя в пагубу*. Замврий был царь израильский; он же есть и отец Ахаава, который, как говорит Священное Писание, *ходи путями Иеровоама сына Наватова, иже введе во грех Израиля, и прелукавнова паче всех бывших прежде его* (3Цар.16:19,30). Посему и погиб в огне, зажегши над собою свой собственный дом (3Цар.16:18), как написано. О доме же Ахаава, как кажется, упоминает ради Иезавели, делами которой были убийства и хищения, и преследования святых. Все это сохранил, говорит, дабы я мог истребить тебя по справедливости и подвергнуть посмеянию и позору других.

Такое же слово мы можем применить и к врагам истины, которые, дерзко положившись на свое краснобайство и собрав плевелы жалких мыслей, богатеют как бы от неправды, скопля себе *не сущая их* (Авв.2:6) и обыкновенно грабя толпы простодушных подобно врагам и вводя их в гнусное заблуждение. Пусть же послушают они, что говорит Бог: *и аз начну поражати тя и погублю тя во гресех твоих. Ты ясти будеши, и не*

–149–

насытишися. Поверхностно знакомясь с божественными Писаниями и не насыщенные догматами истины, они, по видимому, хотя и принимают пищу, но гибнут от голода, и воображая, что они избрали путь спасения, на самом деле не

могут найти его, и сея, как это они думают о себе, однако же не получают никакой награды за труды свои, и выжимая духовную маслину, то есть, Священное Писание, они никоим образом не утучневают благодатью Духа, и, надеясь собрать виноград, они, однако ж будут далеки от духовной радости. *Храниша оправдания Замвриина и вся дела дому Ахаавля*, то есть они лукавили, лихоимствовали и учиняли гонения на святых. Поэтому они (преданы) будут в пагубу и покончат позорной и поистине проклятой смертью.

Глава 7

Мих.7:1. У люте мне, понеже бых аки собираяй сламу на жатве, и яко пародок в обьимании винограда не сущу гроздию, еже ясти первоплодная.

По любви Пророк оплакивает израильтян, как пойдущих вскоре на погибель и имеющих потом дойти до такого числа, что останутся очень немногие из них, отдельные личности; они подобны будут выпадающим колосьям, которые ускользают из рук жнецов; но и таких даже собиратели соломы⁵⁰⁸ возьмут очень немного. Точно так же они подобны будут скрывающимся между листьями кистям винограда, которых миновали руки собирателей винограда. Этим, думаю, намекает и на редкость святых, которые будут тогда как бы в малых остатках и окажутся как бы одиночным колосом на сжатых нивах или в первосборных

—150—

гроздах добавками второго сбора. Когда воздух бывает тепел, тогда из лоз сначала выходят первые грозды в большом числе; но с течением времени, за ними иногда следует и второй набор гроздов. Собирателям находить такие грозды бывает трудно, потому что они удобно укрываются в густой листве и состоят из немногих ягод; их не без труда собирают те, которые следуют за собирателями винограда и тщательнейшим образом осматривают виноградные ветви. Итак, Пророк здесь оплакивает, по-видимому, малое число праведников. А что израильтянам служило во вред это, то есть, недостаток святых, — как можно сомневаться в этом? Будучи человеколюбивым Владыкою, Бог готов пощадить страны и города и простить

весьма многие преступления, если бы в них находилось хотя и пять только праведников, а Содомлян внутри них были бы реки,⁵⁰⁹ так как Бог милостив и во уважение к святым, даже и очень немногим, прекращает Свой гнев.

Мих.7:2:3. У, люте мне, душе, яко погипе благочестивый от земли, и исправляющаго в человецех несть: вси во кровех прятся, кийждо ближняго своего озлобляет озлоблением, на зло руки своя уготовляют: князь просит, и судия мирная словеса глаголет, желание души его есть.

Эти слова, как нам кажется, вполне соответствуют действительности. Он сетует о том, что нет благочестивого во всей земле, очевидно, Иудейской, хотя в древности она изобиловала весьма многими святыми и славными людьми. Об этом,

–151–

Бог говорит устами Исаии: *како бысть блудница град верный, Сион полн суда, в нем же правда почиваше, ныне же в нем убийцы (Ис.1:21).* В особенности нестерпимо то, что они готовы дойти до крайней степени развращения, обвиняют друг друга в пролитии крови, жестоко убивают, добродетель же отвергают как нечто пустое, так что важнейшим своим занятием считают, как бы наложить только руки на обитателей. Ведь для людей, привыкших к такой жизни, нет ничего непозволительного, хотя бы это преследовалось законом, хотя бы это осуждалось благородными нравами. Итак, из этих слов видно ли, что подчиненные стали немощными, а начальствующие пользуются полной силой, и судьи здравствуют? Никак нет, говорит: *ибо князь просит, и судия мирная словеса глаголет.* Нередко многие из поставленных для начальствования оказывались нечестивыми, весьма корыстолюбивыми и легко продающими свои приговоры тем, которые желают изменить их. И если они склонялись на совершение этих дел, то казаться по виду не преданными этим преступлениям, когда (так думалось им) станут, по-видимому, отвращаться от принятия подарков и постараются украсить свой образ жизни доброй славой, – а между тем на самом деле дойти до такой степени низости (о позор!), чтобы едва не протягивать руку и, если судья не

получил подарка, нарушать требования правды и бесстыдно угрожать этим: не было ли это уже выше всякой мерзости? Итак, слово пророка весьма выразительно; оно как бы вопиет против любостяжания: *князь просит и судия мирная словеса глаголет*. Но можно ли обвинять того, кто приглашает к миру разделившихся между собою на

–152–

свою погибель? Как же в таком случае будет истинным изречение: *блажени миротворцы?* (Мф.5:9). И какая их награда? Но слава, подобающая посредникам мира, остается неприкосновенной. Впрочем, судящий право изъясняет требования божественного закона, и обличит неправедно поступающих и всегда защитит притесняемых. Но когда они *глаголют словеса мирная* людям поступающим беззаконно, не обличая их грехов: тогда-то именно ясно нарушают волю Законодателя. Так и Писание говорит, что *устне⁵¹⁰ иереовы сохраняют суд⁵¹¹ и закона взыщут от уст его*» (Мал.2:7). Привыкшим же принимать подарки уже не свойственно судить праведно, ни с дерзновением обличать нарушителей закона, напротив, они склоняют к миру, хотя бы чрез это они заставляли кого-либо терпеть весьма много от их корыстолюбия. Объясняя причину этого недуга, пророк говорит: *желание души его есть*; по всей вероятности, говорит, ему нравится то, что совершилось противозаконно. Поэтому как же налагать ему наказания на поступивших неправедно? Как он будет порицать то, что прежде одобрял? Итак, любостяжание и притеснение других есть дело беззаконное и поистине вредное. А сверх того отвратительно иметь пристрастие к постыдным прибыткам и доходить до такого безрассудства, чтобы наконец презирать добрые нравы и неподкупный суд и не придавать этому никакого значения, а напротив – склоняться на сторону привыкших поступать беззаконно, разделять с ними их нечестие и таким образом приоб-

–153–

щаться к чужим грехам (1Тим.5:22). А что предавшийся столь ужасным грехам всенепременно подвергнется

божественному гневу и наказанию, кто из здравомыслящих может усомниться в этом?

Мих.7:4. И отъиму благая их, яко моль поядая, и ходяй по правилам⁵¹² яко в день стражбы.

Сделал угрозу навести на них двоякого рода наказание, ибо сказал: *и аз начну поражати тя и погублю тя во гресех твоих. Ты ясти будеши и не насытишися, и изжену тя в тебе и постигнеши и не спасешися, а потом присовокупил: ты посеешь, но не пожнеш: ты изгнетеш масличие, но не помажешися маслом, и вино, и не испиете.* А что у них вследствие бесплодия полей исчезнет изобилие и будет недостаток в предметах необходимых для жизни и они будут угнетены недостатком в самонужнейших вещах, – это показывает, говоря, что Он подобно моли истребит вся *их благая*, то есть то, чем можно было немало наслаждаться и широко пользоваться в дни счастья. А что они имели подвергнуться бедствиям и истреблению и изгнанию, как и у себя самих, то есть, будут убиваемы друг другом и жалким образом изгоняемы из собственных своих домов и городов, на это он указывает, говоря: *исходяй по правилам в день стражбы.* Это изречение очень трудно для понимания. Думаю, что оно не иначе может быть понято нами, как после ясного изложения сюда относящихся исторических событий, что я и попытаюсь сделать. Есть в Иудее одно селение или городок Гава (слав. Гаваон), расположенный на холме

–154–

и по жребию доставшийся колену Вениаминову; назван же он холмом и местом стражи. Вспомним, что, как написано в книге Судей (Суд.20:19), один Левит, когда наложница его нагло обещана была вениамитянами в самой земле Гава, рассек труп её на двенадцать частей и послал их во все колена, выставляя всем на вид преступление вениамитян. Вследствие этого произошло то, что остальные колена пошли войною против вениамитян, и пало великое множество народу, сначала когда вениамитяне победили другие колена, а потом когда уже другие колена истребили последних совсем. Об этом событии вспоминает и пророк Осия, и говорит: *изумление* (безумие) в

дому Божию утвердиша и растлешася по днем Холма (Гаваона) (Ос.9:8:9). поскольку, говорит, идолослужение и лжепророчество (ибо в этом именно состояло их безумие) утвердили в доме Господнем, то и были истреблены как во дни Холма, то есть Гава. А что Холм или Гава⁵¹³ называется и стражей, это ясно увидишь из написанного в третьей книге Царств. Аса царствовал в Иерусалиме, а Вааса в Самарии в одно и то же время. поскольку они не согласны были в своих стремлениях и, прогневавшись друг на друга, вооружились друг на друга войной, *взыде*, говорит, *Вааса царь Израилев на Иуду и созда Раму, яко не быти на исхождение и вхождение Асе царю Иудину* (3Цар.15:17). Когда же сделал нашествие на Самарию Адер, Вааса, выступая против врагов, оставил Раму;

—155—

Аса же в это время выступил из Иерусалима и, бывши в Раме, *заповеда*, говорит, *Иуде во Енакиме, и взяша камене из Рамы и древа ея, имиже основа Вааса, и созда в них царь Аса окрест (περί)⁵¹⁴ Холма Вениаминия и стражища* (3Цар.15:22). Так толкуется слово Гаваа, потому что он поднят высоко, лежит на холме и месте удобном для стражи. Итак, *начну поражати тя и погублю тя во гресех твоих* и не иным каким способом, а именно тем самым, какой употреблен был в день стражбы. Буду поступать как бы по правилу, не уклонюсь ни направо, ни налево, идя путем отмщения. Кажется, пророческое слово опять указывает нам на почти подобное же. Михей же пророчествовал во дни Иоафама и Ахаза и Езекии; но Иоафам был муж благочестивый, Ахав же премерзкий и ненавистный и один из наиболее преданных нечестию. Во времена его царствования Факей, сын Рамелиин, тогдашний царь Самарии, вел войну против Иуды, имея союзником Раасона, царя Дамасского. В один день он умертвил весьма многих; ибо во второй книге Паралипоменон так написано об Ахазе: *и предаде его Господь Бог его в руке царя Сирска и порази его, и плени от них плен мног, и приведе в Дамаск, и в руки царя Израилева предаде его, и порази его язвою великою. И уби Факей, сын Ромелиев царь Израилев от Иуды в един день сто двадесять тысяч мужей крепких силою, егда (понеже) оставиша Господа* (2Пар. 28:5:6).

Итак, надобно знать, что оскорбляющие Бога немедленно испытают недостаток всякого блага, и поразит нас страшный голод божественных и ду-

–156–

ховных благ; и мы как бы угрызая будем истреблять друг друга. Христос не дарует Своего мира тем, которые не любят Его, что, как оказывается, случается преимущественно с врагами истины, у которых невозможно найти духовного помазания, но как бы пожирание друг друга и раздор, и ссоры, и спор, и разделение. О них Бог говорит: *понеже отъях мир мой от людей сих, смертию лютою изомрут* (Иер.16:4:5); потому что Бог никогда не подает таким крепости и единодушия, но только чтущим Его, у которых по справедливости может пребывать благо мира, которые уважают значение истины, не перестают пресекать в себе беззаконные и суетные помыслы, – напротив, стараются питать в себе чувство удивления пред красотой истины.

Мих.7:4. *У люте, отмщения твоя приспеша, ныне будут плачи их.*

Слышишь, как он подражает воплям плачущих, которые не ожидают только будущих еще бедствий, но уже как бы подверглись им и плачут подобно женщинам; ибо, говорит, *отмщения твоя приспеша*, то есть настало время наказания, война уже в руках, бедствие при дверях. Присовокупляя, что *ныне будут плачи их*, он ясно показал, что исполнение пророчества не отлагается надолго, но находится как бы пред глазами. Тотчас после Иоафама воцарился Ахаз нечестивый и отступник, убийца собственных своих детей, которые он приносил в жертву на демонских алтарях. При нем убито было в один день сто двадцать тысяч мужей из колена Иудина и Вениаминова. Надобно заметить, что в то же самое время и сам Израиль подвергся наказанию: ибо

–157–

в царствование Факея сделал нападение на Самарию Феглафаласар, царь ассирийский, и разрушил весьма много её городов. Он взял Дамаск и убил самого Раасона, так что в одно и тоже время случилось, что Иуда и Вениамин истреблены были

десятью коленами, живущими в Самарии, а сами обитатели Самарии подверглись той же участи от вавилонян. Видишь, как Он, как бы *ходяй по правилу гнева живших во время холма или стражи, сотворил отмщение согрешившим.*

Но это происходило с древними как образы, *писана же Быша в научение наше (1Кор.10:11)*, дабы мы всегда, избегая подобных грехов, проводили жизнь в послушании, и приобретали благоволение и любовь и защиту Бога всяческих. Но со всей справедливостью это можно отнести и к извращающим правое учение, и разрушающим веру простодушных, так что и мы можем сказать: *у люте, отмщения твоя приспеша, ныне будут плачи их; ибо согрешающе в братию, и биюще их совесть немощну суцу, во Христа согрешают (1Кор.8:12).* А что они непременно отдадут за это ответ Судье и вкусят плоды своего нечестия, – как можно сомневаться в этом? *Зане обидеша младенцев, убиени будут, и истязание нечестивыя погубит, по написанному (Притч.1:32).*

Мих.7:5:6. Не верите другом, не надейтесь на старейшины и от сожителницы твоея хранися, еже сказати ей что. Понеже сын безчестит отца, дочь восстанет на мать свою, и невеста на свекровь свою, врази вси мужие⁵¹⁵ домашнии его.

–158–

Разнообразно согрешая и возбуждая Владыку всяческих на гнев против самих себя, потом чрез святых пророков получая предвозвещения, что они за это подвергнутся неизбежным бедствиям, если добрым поведением не умилоостивят Господа, израильтяне, сокрушаясь, должны были бы исправиться в своем настроении и обращением к лучшему умилоостивить Бога, но они, жалкие, никогда не делали этого, напротив дошли до такого безрассудства, что воображали и верили, что они избегнут гнева божественного и весьма легко окажутся победителями во всякой войне, если будут опираться на помощь соседних народов, на содействие и обещания их начальников. Но что они смело полагались на суетные и пустые призраки и питали совершенно бесполезную надежду, Пророк пытается показать им, говоря: *не верите другом, не надейтесь на старейшины,*

ибо это совершенно бесполезно. Так, когда пришел вавилонянин с намерением опустошить Самарию, тогда предводители соседних народов, хотя и обещали им великую помощь, но, имея необходимость вести борьбу за свое собственное существование, особенно заботились только о своем собственном спасении; а о помощи другим они, кажется, нисколько и не думали. Посему *не верите другом, не надейтесь на старейшины*. Знайте, говорит, что когда Бог воздвигает против вас гнев Свой, тогда перестает оказывать Свое содействие нам и самый закон естества и сила врожденной любви к ближним по крови и своим по плоти; но они сами будут действовать в отношении друг к другу подобно врагам. Тогда жена забудет мужа, сыновья восстанут против отцов, а дочери про-

—159—

тив матерей; ибо, говорит, Тот, Кто начертал в природе законы любви, легко может изменять их и ослаблять. Но в этих словах мы можем видеть не один только способ ослабления, но двоякий и различный. Одни нарушают законы любви, незаконно оскорбляя своих родителей, другие же, поступая так, радуют Бога и спасают собственные души. Посему Спаситель говорил: *мните ли, яко мир приидох дати на землю? ни, глаголю вам, но разделение. Будут бо отселе пять во едином дому разделени, трие на два, и два на три. Разделится отец на сына, и сын на отца: матери на дочь, и дщи на мать: свекры на невесту свою, и невеста на свекровь свою* (Лк.12:51–53). Увенчаем же столь славную любовь⁵¹⁶ справедливым приговором; ибо она приближает к Богу, хотя некоторых отторгает от плотского родства, так что они устами Давида вполне справедливо могут сказать: *яко отец мой и матери моя остависта мя, Господь же восприят мя* (Пс.26:10).

Мих.7:7. Аз же к Господеву воззрю, потерплю Бога Спаса моего, услышит мя Бог мой.

Эти слова весьма удобно можно отнести к раскаивающемуся Сиону и прозревающему конец бедствий плена, как это имело быть со временем. Так Кир победил вавилонян и отпустил из плена едва уже в останках бывшего

Израиля, и вместе со священными сосудами повелел возвратиться домой и восстановить храм в Иерусалиме. Тогда как бы избегая тьмы и нерасторжимых уз, они, по милосердию Божию, вышли на свет,

—160—

и отпущенные и радостные опять достигли изначала им всего более свойственной свободы. Итак, аз, говорит, ко Господу воззрю очень поздно и после испытания бедствий, о предотвращении которых надо было бы умолять. Но, говорит, я буду иметь надежду на Бога, ожидать от Него спасения и крепко прилепляться к Нему, потому что, будучи человеколюбив, Он услышит вопли и примет моления. А под началом спасения, думаю, надобно разуметь удаление ума от древнего заблуждения и решимость сохранять правое расположение души и мысль, что Сам Господь всяческих есть начальник и виновник спасения, и столь высокое благо не приписывать силам человеческим, и не ожидать, что оно будет даром множества идолов, что весьма безумно и невежественно. Так некогда они ходили к египтянам, отправлялись и к ассириянам, стараясь купить весьма большими деньгами их союз и помощь. Обращались и к бездушным идолам, совершая жертвы и сверх того принося им молитвы о самих себе. Но теперь говорят, что они воззрят ко Господеви и потерпят Его, то есть, от Него будут ожидать спасения и милости. И действительно, к Нему, а не к иным обращаясь с молитвами, они будут услышаны Им. А это произошло, когда, как я сказал, Сион протрезвился и проникся мыслью об удалении от древнего того заблуждения, о перемене к лучшему и о решимости совершать добрые дела.

Мих.7:8:9. Не радуйся о мне, враждебница моя, яко падох, и встану: зане аще сяду во тме, Господь осветит мя. Гнев Господень стерплю, яко согреших ему, дбндеже оправдит прю мою: и сотво-

—161—

рит суд мой, и изведет⁵¹⁷ на свет, и узрю правды его.

Весьма радостная, кажется мне, представлена теперь речь Сиона к жестокому, наглому и надменному городу, очевидно Вавилонскому, как насмехающемуся над опустошенной страной

иудейской. Не величайся, говорит, над поверженной. Ты победил, но не сам собой ты преодолел и поверг меня, изнемогшую вследствие оскорбления Бога и потому поверженную. Но придет время, когда и я восстану, хотя бы, говорит, я и находилась во тьме, говоря дереву: *Бог мой еси ты*, и камню: *ты родил мя еси* (Иер.2:27), и к телицам обращалась со словом; ибо говорила, по безумию своему говорила: *сии бози твои Израиль, иже изведоша тя из земли Египетския* (Исх. 32:4). Но и я буду во свете и познаю Владыку Спасителя и помощника, и подателя крепости. Перенесу случившееся со мной и вытерплю страдания и уже никогда не буду вопиять против Бога, будто несправедливо поступающего, напротив, буду думать, что Он произнес праведный приговор надо мною, хотя и послал меня в плен; ибо я согрешила и несу на себе последствия гнева (божественного), *дондеже оправдит прю мою*, то есть, пока не соразмерив наказание соответственно с грехами моими, наконец умиласердится надо мною, и некогда помраченную слепотою заблуждения сделает светлой чрез познание истинного и действительного Бога и произведет то, что я буду в некотором свете. Показав надо мною чистоту правды своей, Он, говорит, по справедливости будет служить предметом

–162–

удивления, ибо как согрешившую Он наказывал не без справедливости; так равным образом правосудие требует того, чтобы уже подвергшуюся наказанию и раскаивающуюся удостоить попечения и поверженную помиловать. Итак, Владыка всяческих благ и обращающим к Нему нежданно дарует милость и весьма щедро увеселяет благами милосердия Своего, долготерпеливо прощая прежние грехопадения.

Мих.7:10. *И узрит вражебница моя, и облечется в студ глаголющая ко мне: где есть Господь Бог твой? Очи мои воззрят на ню, ныне будет в поправление аки кал на путех. День глаждения плинфа, изглаждение твое день оный.*

Взята была, взята страна иудейская, и израильтяне в качестве военнопленных отведены были некогда в Вавилон и к Мидянам, не потому, что победитель одолел их своими

собственными силами, но потому, что спасающий Бог отверг их за их грехи и покори́л их врагам за то, что они поклонялись бездушным идолам, отвергли древле данный чрез Моисея закон и вообще были преданы всему непозволительному и ни одного вида беззакония не оставляли без совершения. Потом, взяв их и приписывая победу своим собственным силам, вавилоняне тем унижали самую славу божественную и думали, что они будут владычествовать над Иудеею, если бы даже захотел их спасти Бог всяческих. Взяв согрешивших под свою власть, они подвергли их страшным и невыносимым страданиям, держа их в тяжком рабстве. Посему Бог негде через Иеремию сказал нечестивому народу ассирийскому или Вавилону: *се, аз на тя горде* (Иер.50:31), и о са-
(Продолжение следует)

**Беляев А.Д. Седьмины Данииловы // Богословский вестник 1894. Т. 2. № 4. С. 1–33 (2-я пагин.).
(Продолжение.)**

–1–

Мы сделали обзор, а, частью, и оценку главных схем или общих формул решения вопроса о седминах. В них, конец седьмин относится или ко времени смерти Антиоха Епифана, или ко времени общественного служения Иисуса Христа и смерти Его, и к первым годам христианской Церкви, или к эпохе опустошения Иерусалима и храма его при Веспасиане, или ко времени окончательного разрушения их при Адриане, или к кончине мира. Так как в Данииловом пророчестве мерзость запустения приурочивается к половине одной седмины, а эта седмина почти единогласно признается последней, семидесятою седминою, то и явление мерзости запустения должно быть относимо и, действительно, относится к какой-либо из этих эпох. Так как, с другой стороны, снесение некоторых пророчеств Ветхого и Нового Завета, и в особенности, предсказаний, содержащихся в книгах Малахии и Даниила, в Евангелиях, в Посланиях Павла и в Апокалипсисе, дает повод к догадке, что в пророчестве о седминах прикровенно указана связь между некоторыми из этих эпох, то поэтому некоторые, и древние и новые, исследователи этого пророчества делали попытки к выяснению этой связи. Так, в одном из мнений о седминах, приводимых Евсевием Кесарийским, одна седмина принимается за 70 лет, с тою, можно предполагать, целью, чтобы включить в пределы одной седмицы и время смерти Иисуса Христа и эпоху опустошения Иерусалима при Веспасиане; Ипполит Римский окончание шестидесяти девяти седьмин относит к первому пришествию Христа, а одну седмицу – к последним годам

–2–

мира; Гофманн и Делич, относя конец седьмин к Антиоху Епифану, окончательное и полное осуществление событий последней седмицы относят к временам антихриста. Особенно

легко сближать друг с другом упомянутые разновременные эпохи тем, которые придают символический смысл семидесяти седминам и понимают их в значении неопределенного протяжения времени, обнимающего конец ветхого и весь новый завет.

Принимая в рассуждение достоинства и недостатки разных решений вопроса о седминах и мнений о том, что нужно понимать под мерзостью запустения, относимой в Данииловом пророчестве к половине одной седмины, и какое отношение этой мерзости запустения к той, о которой предсказал Иисус Христос; сопоставляя, затем, пророчество о седминах с параллельными местами Нового и Ветхого Завета, а, равно и с событиями, частью совершившимися, частью имеющими исполниться по предсказанию Слова Божия; вникая, наконец, в смысл всего пророчества о седминах и частных положений его, мы позволим себе высказать следующие соображения о седминах и о предреченной в пророчестве о них мерзости запустения.

Семьдесят седми́н составляют четыреста девяносто единиц. Что можно утверждать, или предполагать об этих 490 единицах?

Прежде всего, с достаточной несомненностью можно полагать, что все 490 единиц – единицы одинаковые по протяжению времени, т. е., если, напр., мы признаем седмины седмицами лет, то семьдесят седми́н будут равны четырестам девяноста годам. Правда, седмины распределены на три разряда: семь седми́н, шестьдесят две седмины и одну седми́ну; но разделены они так не потому, чтобы составляющие их единицы времени были различны, а для обозначения трех периодов времени. На три же периода седмины разделены по различию событий, имевших совершиться в течение каждого периода. Если бы единицы времени не были одинаковы во всех трех разрядах седми́н, то седмины в пророчестве не были бы соединены в одну сумму семидесяти седми́н, или же было бы указано на различия между седми́нами.

–3–

Но какой мере времени равна каждая из этих 490 единиц?

Так как мера времени единицы не указана в пророчестве, то нужно допустить, что тут разумеется какая-либо наиболее употребительная мера времени. Поэтому нельзя здесь за единицу меры времени принять напр., десятилетие; потому что десятками лет или десятилетиями, если и считают время, то только тогда, когда вся сумма времени не превышает сотни. Общепринятые единицы меры времени суть: день, неделя, месяц, год, век, тысячелетие. Невозможно предполагать, чтобы в пророчестве разумелись дни, недели и месяцы; потому что не только в 490 дней ($1\frac{1}{3}$ года), или в 490 недель ($9\frac{1}{2}$ лет), но и в 490 месяцев, составляющих почти сорок один год, не могли совершиться те разнообразные и великие события, которые, по предсказанию Архангела Гавриила, имели совершиться в течение семидесяти седьмин. С другой стороны, никто из толкователей пророчества не признавал четыреста девяностую часть седьмин за тысячелетие, т. е., никто семидесяти седьмин не признавал за 490 тысяч лет. Многие иудейские раввины седьмины признают седьминами столетий, т. е., считают в семидесяти седьминах 49:000 л.; но подтвердить этот взгляд ничем нельзя. Остается самое естественное предположение, что под седьминами должно разуметь седьмины лет. Измерение довольно значительного времени годами есть самое обыкновенное. Год есть мера времени, принятая в историографии, и она же употребляется в практической жизни. Только огромные периоды времени исчисляются столетиями и тысячелетиями, но и то только тогда, когда не требуется, или невозможна строгая точность счисления; а при точном определении времени даже и тысячелетние периоды определяются годами. Кроме того, признание Данииловых седьмин за семилетия находит оправдание в исторической действительности, так как указанные в пророчестве события на самом деле совершились приблизительно в пять веков.

Почему Архангел годы исчисляет седмицами, а не просто говорит: столько-то лет?

У нас и у других народов счислении времени семи-

—4—

летними периодами не принято, но оно существовало у Евреев. Основание для него есть в законе Моисеевом о праздновании года субботного или седьмого, и года юбилейного, пятидесятого. В седьмой год Евреи не должны были ни обрабатывать земли, ни собирать плодов, а в пятидесятый, кроме того, обязаны были возвращать купленные земли прежним их владельцам (Лев.25:1–22). В виду столь важного экономического значения годов субботного и юбилейного и для того, чтобы помнить и исполнять законы о них, Евреи не могли не считать время семилетиями. В законе прямо сказано: *насчитай себе семь субботних лет, семь раз по семи лет, чтобы было у тебя в семи субботних годах сорок девять лет* (Лев.25:8).

Как седмины – не символическое означение неопределенных периодов времени, а суть седмицы обыкновенных годов и означают определенное протяжение времени: так и число семьдесят – не символическое число, а означает, что седмица лет должна быть взята семьдесят раз.⁵¹⁸ Но в то же время это число совпадает с числом лет, проведенных Евреями в плену Вавилонском. Это совпадение не случайное и не искусственное, а совершилось оно по устройению Божию. Архангел назначает 70 седмиц не потому, что Евреи пробыли в плену 70 лет, а потому, что предначертанные им события имели совершиться в течение именно 70 седмиц лет.

Годы в седминах разумеются не лунные, а солнечные, как общеупотребительные. Хотя Даниил был Еврей, но он с самых юных лет всю жизнь провел в чужих странах:

–5–

сначала в царстве Вавилонском, а потом Персидском, и, конечно, знал и применял на практике счисление времени солнечными годами.⁵¹⁹ Притом же, хотя пророчество о седминах было открыто Даниилу, но через него оно дано всем людям.

Какой же именно исторический период времени обнимают седмины Данииловы?

Вопрос этот решается по соображению событий, предуказанных в пророчестве, с историческими событиями. Но,

так как в пророчестве события определяются слишком общими и краткими чертами, а исторические события разных эпох иногда имеют между собою сходство, то нет ничего удивительного, что поставленный сейчас вопрос был решаем и теперь решается различно.

Какое же из бывших и теперешних решений этого вопроса наилучшее?

По нашему мнению, то, в котором начало седьмин относится к двадцатому году царствования Артаксеркса Лонгимана, а конец – ко времени общественного служения Иисуса Христа, смерти Его и первым годам жизни новозаветной Церкви.

Это мнение оправдывается: во I-х, расчислением времени, так как от двадцатого года царствования Артаксеркса до смерти Иисуса Христа, включая и первые годы существования Христианской Церкви, действительно прошло приблизительно семьдесят седьмин; во II-х, соответствием указанных в пророчестве событий с событиями, совершившимися в этот исторический период времени.

–6–

I. Преимущество принимаемого нами мнения о седьминах перед другими мнениями в том, что почти во всех других опытах решения вопроса о седьминах, принимаемые периоды времени оказываются или больше, или меньше семидесяти седьмин лет.

Так, от года, в который Иеремия предрек пленение Вавилонское, до смерти Антиоха Епифана, от 607 до 165 г. до Р. Х., протекло всего 442 г. Если даже седьмины считать лунными, еврейскими годами, то и в таком случае до семидесяти седьмин не достанет 35 лет.

От года, когда Даниил получил откровение о седьминах (538 г.), от окончания плена Вавилонского (537 г.), от года издания указа Дария Гистаспа о построении храма Иерусалимского (520 г.), от окончания строения храма (516 г.), даже только до рождения Христа прошло больше семидесяти седьмин, и еще больше времени прошло до смерти Христа, не говоря уже об эпохах разрушения Иерусалима при Веспасиане и Адриане, до которых протекло времени еще больше.

От года издания первого указа Артаксеркса Лонгимана, от 466 г., прошло до смерти Христа несколько больше семидесяти седьмин лет.

От окончания постройки храма в 6-й год царствования Дария Гистаспа,⁵²⁰ т. е., от 516 года,⁵²¹ до убиения

–7–

Иродом последнего законно поставленного первосвященника, восьмидесятилетнего первосвященника Гиркана, в 31 г. до Р. Х. действительно протекло шестьдесят девять седьмин. А по пророчеству, после шестидесяти двух седьмин, – подразумевая, что ранее прошли семь седьмин, – потребится помазание или помазанник; под помазанием же, иные, даже из отцов Церкви, разумели благодать священства и главных носителей этой благодати – первосвященников. Но это мнение не состоятельно в других отношениях. Хотя после Гиркана при поставлении первосвященников были нарушаемы правила, установленные на этот предмет в законе Моисеевом, тем не менее первосвященники не лишены были дара первосвященства. Припомним, что Каиафа *не от себя, но, будучи на тот год первосвященником, предсказал, что Иисус умрет за народ* (Ин.11:49–51). Таким образом, со смертью Гиркана не совсем еще было истреблено помазание.⁵²²

–8–

Однако, мы должны сознаться, что и при принимаемом нами мнении вычислить семьдесят седьмин можно только с приблизительной точностью. Причин этого две. Первая, хронология царствования Персидского царя Артаксеркса I Лонгимана не совсем тверда и точна;⁵²³ вторая, год рождения Иисуса Христа неизвестен и может быть определен только приблизительно, а потому, неизвестен в точности и год смерти Христа.

1) По показанию Евсевия Кесарийского,⁵²⁴ Ксеркс I умер в первом году 79-й олимпиады, т. е. в 464 г. или в 463 г. до Р. Х. После него царствовал 7 месяцев Артабан.⁵²⁵ По убиении Артабана на престол Персидский

–9–

вступил сын и законный наследник Ксеркса Артаксеркс I Лонгиман. Царствование его, по Евсевию, началось со второго года 79-й олимпиады, т. е., в 463 г. до Р. Х. Но Юлий Африканский двадцатый год царствования Артаксеркса относит к четвертому году 83-й олимпиады,⁵²⁶ т. е., к 444 г. до Р. Х., и, следовательно, начало его царствования относит к 464 году. Впрочем, разница только на один год. Новейшие историки, основываясь на показаниях греческих историков,⁵²⁷ конец царствования Ксеркса и начало царствования Артаксеркса относят к 465 г. до Р. Х.⁵²⁸ Только Шлоссер начало царствования Артаксеркса почему-то относит к 467 году до Р. Х.⁵²⁹

Между тем, у греческих же историков, Фукидида и Диодора Сицилийского, есть указания на то, что Артаксеркс начал царствовать задолго до смерти Ксеркса, гораздо раньше 465 г. до Р. Х. Именно Фукидид рассказывает, что Фемистокл, убежавши из своего отечества в Персию, послал с одним Персом к Артаксерксу, сыну Ксеркса, *вошедшему недавно на престол*, письмо, в котором, между прочим, говорит: «я вступил в твои

–10–

владения»⁵³⁰. А по свидетельству Диодора Сицилийского⁵³¹ и Евсевия⁵³², Фемистокл бежал в Персию во втором году 77-й олимпиады, т. е., в 471 году до Р. Х. Если допустить, что Фемистоклу потребовалось не слишком много времени,⁵³³ чтобы достигнуть внутренних областей Персии, то оказывается, что в 471 г. Артаксеркс уже был царем.

Как же примирить с этими свидетельствами тот несомненный факт, что Ксеркс был убит двумя заговорщиками из своих придворных в 465 г.?

Полагают, что Артаксеркс был назначен соправителем отца своего Ксеркса. Ксеркс, после несчастной для Персов третьей Персидской войны, в которой бесчисленное персидское войско потерпело совершенное поражение на суше и на море, во вторую половину своего царствования вел жизнь изнеженную, неумеренную и чувственную. Посрамленный жестокими поражениями от Греков, похоронивши вместе со своим огромным войском и столь же огромным флотом надежду

завоевать Грецию, или хотя бы только отмстить Грекам, Ксеркс впал в апатию и даже редко выходил из своего дворца.⁵³⁴ Между тем,

–11–

война с Греками не кончилась поражениями, которые понесли Персы в битвах при Саламине, при Платее и при Микале в 480 и в 479 гг. После столь счастливых побед над Персами Греки перешли из оборонительной войны в наступательную и вели её до смерти Ксеркса и после его смерти, с неизменным счастьем, одержавши под предводительством Кимона блестящие победы над Персами при Эвримедоне, в 469 г. и сделавши несколько набегов на персидские владения, напр., на остров Кипр, в 460 г. Естественно, что такому человеку, каким стал Ксеркс во вторую половину своего царствования, невозможно было управлять огромным Персидским царством, которое, притом, подвергалось жестоким нападениям со стороны неугомонных Греков. Вот почему, можно предполагать, и назначен был соправителем царю сын его Артаксеркс, который, очевидно, по желанию Ксеркса, имел наследовать ему царство. – Полагают, что самое имя Артаксеркс значит: *товарищ, помощник Ксеркса*, и сделалось собственным именем наследника Ксеркса потому, что он был соправителем своего отца; тогда как настоящее собственное имя его было *Кир*.⁵³⁵ Можно предполагать, что верховная власть и имя царя принадлежали Ксерксу, а правление царством было в руках Артаксеркса.

Но в каком году Артаксеркс сделался соправителем своего отца?

На этот вопрос можно дать только догадочный ответ. Из слов Фукидида видно, что Артаксеркс стал управлять царством незадолго до 471 года. Затем, в *Хронике* Евсевия есть любопытная заметка о продолжительности царствования Ксеркса. В тексте кодекса продолжительность царствования этого царя указывается в 11 лет, а на поле в 20 лет.⁵³⁶ Можно предполагать, что в тексте

–12–

у Евсевия была означена продолжительность единоличного царствования Ксеркса, а на поле им, или кем иным поставлено число лет всего царствования Ксеркса, от восшествия на престол до самой смерти его. Поэтому, можно догадываться, что Артаксеркс сделался соправителем своего отца за девять лет до смерти последнего, и спустя одиннадцать лет после восшествия его на престол. Восшествие же на престол Ксеркса одни относят к 486 году,⁵³⁷ другие, большинство историков, к 485 г.,⁵³⁸ а Евсевий Кесарийский к первому году 74-й олимпиады, т. е., к 484 году.⁵³⁹ Отсюда начало соцарствования Артаксеркса своему отцу можно отнести к 475, или к 474 г. Двадцатый же год его царствования придется в 455, или в 454 г.; а начало двадцатого года его царствования могло пасть и на конец 456 года.

Замечательно, что у Иосифа Флавия⁵⁴⁰ есть рассказ о том, как Неемия, получивши известия от своих соотечественников о запустении Иерусалима, был печален, как царь заметил его грусть и, узнавши причину её, дал ему письменное позволение вернуться в Иерусалим и обстроить его, с приказом, чтобы во время пути ему был оказываем почет, а при возобновлении Иерусалима содействие. Одним словом, рассказывается так, как во 2-й главе книги Неемии. Но существенное различие этого рассказа от повествования книги Неемии в том, что событие это будто бы произошло при Ксерксе, в двадцать пятом году его царствования, тогда как в книге Неемии это событие относится к двадцатому году царствования Артаксеркса. Рассказ Флавия, очевидно, неверен, и без вся-

—13—

кого колебания должно отдать предпочтение книге Неемии, писатель которой был сам главным действующим лицом в описываемом событии. Неверность рассказа Флавия обнаруживается и в том, что он относит событие к двадцать пятому году царствования Ксеркса, между тем, как по *Хронике* Евсевия и другим данным, Ксеркс царствовал всего двадцать лет. Но почему все-таки Флавий издание указа о восстановлении Иерусалима относит к двадцать пятому году царствования Ксеркса? Если предположить, что Флавий знал, в

каком году воцарился Ксеркс и только не знал, сколько времени он царствовал, то, в таком случае в показании Флавия мы имеем точную и верную хронологическую дату, которая будет значить, что указ о восстановлении Иерусалима был дан Неемии в 461 или в 460 году до Р. Х. Но Флавий не обнаружил хорошего знания хронологии Персидского царства в своем сочинении, потому ли, что не имел точных сведений о ней, или потому, что в его задачу не входило сообщать их, так как он говорит и должен был говорить только об отношениях Персидских царей к Иудеям.

Должно прибавить, что от издания указа Артаксеркса до смерти Иисуса Христа прошло равное число лет, а не с половиною, или какою-либо частью года; потому что, по свидетельству книги Неемии, указ был дан в месяце Нисане (Неем. 2:1), и Христос, по свидетельству Евангелистов, умер пред самой Пасхой, следовательно, тоже в месяце Нисане.⁵⁴¹

Впрочем, такое объяснение требуется только в том случае, если под половиной разумеет середину семилетия. Но еврейское слово 'חצי (хацц) означает и середину, и половину, т. е., в применении к семилетию, оно может значить и середину его или момент, отделяющий первую половину семилетия от другой, и самую половину, или протяжение всех трех с половиной лет. Если принять

–14–

второе значение слова хацц, то, в таком случае, затруднение само собою теряет силу.

Если прибавить к 455-ти, или к 454-м годам 33 года земной жизни Христа, то окажется, что смерть Христа была через 488, или чрез 487 лет после издания указа, т. е., во второй половине 70-й седмины.

2) Но произведенное расчисление не есть окончательное. Оно соответствовало бы действительности, если бы Иисус Христос умер в 34-м году принятой христианской эры. Но, так как почти все признают христианское летосчисление (эру) неверным в том отношении, что оно начинается с года, позднейшего, нежели год рождения Иисуса Христа; то поэтому и смерть Его должна быть относима к году раннейшему, нежели

34-й год христианской эры. Иисус Христос умер столькими годами раньше этого года, за сколько лет раньше христианской эры Он родился. Ясно, что с весны 455 года до Р. Х.,⁵⁴² когда, по нашему предположению, дан был указ Неемии о восстановлении Иерусалима, до той весны, в которую Иисус Христос умер, протекло не 488 лет, а на столько лет меньше, сколькими годами Он родился раньше начала христианской эры. Поэтому, для определения точного числа лет, протекших от издания указа Артаксерксом Лонгиманом о восстановлении Иерусалима до смерти Христа, необходимо определить год рождения Христа.

В каком же году родился Иисус Христос?

Этот вопрос был обсуждаем и решаем с давних времен; и в настоящее время ученые опять и опять пересматривают его и усиливаются решить. В результате получилось значительное количество книг, статей и заметок об этом предмете. Но усилия ученых не увенчались успехом: вопрос и доселе решается одними так, другими иначе, выводы получаются различные: это ясный признак, что вопрос и доселе остается открытым.

Основанием для решения этого вопроса служит совокупность данных исторических, хронологических, археологических, астрономических и экзегетических. Однако,

—15—

несмотря на значительное количество и разнообразие этих данных и на тщательное исследование их, решения вопроса получаются различные, имеющие значение более или менее вероятных гипотез. Ни одно из решений не получило значения не только твердого положения, но и, хотя бы, наиболее принятого мнения. Разногласие в решении этого вопроса замечательное. Одни признают принятое христианское летосчисление правильным; по мнению других Иисус Христос родился за год до начала этой эры, по предположению третьих — за два года, по догадкам четвертых — за три года, по соображениям пятых — за четыре года; те доказывают, что Он родился за пять лет, а иные утверждают, что рождение Его упредило нашу эру на шесть лет.

Сущность этого спорного и сложного вопроса в следующем.

В 516 году римский монах Дионисий Малый положил за первый год христианского летосчисления считать первый год 195-й Олимпиады, 754-й от основания Рима, 5509-й от сотворения мира, 44-й правления Октавия Августа. При этом год основания Рима, согласно свидетельству Варрона и других, полагается в 4-м году 6-й олимпиады.⁵⁴³ Хотя это летосчисление употреблялось и раньше Дионисия, однако оно получило название эры Дионисиевой. Так, задолго до Дионисия Евсевий Кесарийский в своей *Хронике* год рождения Христова отнес к первому году 195-й олимпиады.⁵⁴⁴ Это летосчисление было в употреблении, как можно догадываться, еще в первые века

–16–

христианства; и тогда же некоторые признавали неправильность начала этого летосчисления. Тем не менее оно мало-помалу вошло во всеобщее употребление и остается доселе принятым у всех христианских народов.

Главным основанием и исходным пунктом мнения, что Иисус Христос родился несколькими годами раньше начала этой эры, служит хронология царствования Ирода, так называемого Великого, царя Иудейского.⁵⁴⁵ По показаниям Иосифа Флавия, подкрепляемым и другими историческими фактами и свидетельствами, Ирод получил от Римского Сената полномочие быть царем Иудейским в 184-ю олимпиаду, при консулах, которые отправляли эту должность, как видно из римской истории, в 714 г. от основания Рима.⁵⁴⁶ Начиная с этого года, Ирод, по свидетельству того же Флавия,⁵⁴⁷ царствовал до самой смерти своей, последовавшей на 37-м году его царствования. Говоря иначе, Ирод объявлен царем в 40-м, а умер в 3-м году до Р. Х. Между тем по свидетельству Евангелиста Матфея, Иисус родился во дни Ирода царя (Мф.2:1), того самого Ирода, который умер почти за три года до нашей эры. Ясно, что Иисус Христос родился не позже, как за три года до нашей эры.

Чтобы определить, далее, за сколько именно лет до нашей эры родился Иисус Христос, нужно узнать расстояние времени между рождением Христа и смертью Ирода,

нужно узнать, за сколько времени до смерти Ирода было рождение Христа. Но это расстояние в точности неизвестно.

При определении этого расстояния ученые принимают в основание: а) повествование Евангелиста Матфея (2 гл.) о явлении на Востоке звезды и о признании волхвами этой звезды за звезду родившегося Царя Иудейского, о прибытии волхвов в Иерусалим, где они спрашивали, где находится родившийся Царь Иудейский, о пребывании в это время Ирода в Иерусалиме (а не в Иерихоне, где он умер от тяжелой своей болезни), о выведывании Иродом времени первого явления звезды, об избииении им младенцев в возрасте *от двух лет и ниже, по времени, которое выведал от волхвов*, о новом явлении звезды, когда волхвы шли из Иерусалима в Вифлеем, для поклонения родившемуся Царю Иудейскому, и о пребывании Святого Семейства в это время еще в Вифлееме; б) повествование Евангелиста Луки (2 гл.) о том, что рождение Христа произошло во время народной переписи, которую Август повелел произвести *по всей земле* и которая была *первая в правление Квирина Сириею*, и что Иисус Христос в сороковой день был принесен в храм. Усиливаясь вернее и точнее понять смысл этих кратких повествований, ученые, вместе с тем принимают в соображение – сообщения римских писателей, в особенности, жизнеописателя Августа Светония, о переписях народа, бывших в царствование Августа; рассказ Иосифа Флавия о ходе предсмертной болезни Ирода; в частности, замечание Флавия, что во время болезни Ирода было лунное затмение в ночь, в которую казнили мятежников, сорвавших римского орла с Иерусалимского храма, и в связи с этим известием, вычисления нынешних астрономов, показывающие, в какие годы, месяцы и числа были лунные затмения в десятилетие, предшествующее нашей эре; показания Кеплера и других астрономов, что в 7-м году до нашей эры было троекратное соединение Юпитера и Сатурна в созвездии Рыб, каковое соединение именно в созвездии Рыб бывает только однажды в течение восьми веков и могло показаться восточным

астрологам или предвестием о приближении рождения Царя Иудейского, или знамением Его

–18–

рождения; показание китайских астрономических таблиц о явлении какой-то, скоро исчезнувшей, звезды приблизительно за три года до нашей эры; церковное предание о том, что Иисус Христос родился в середине зимы.

Однако, несмотря на значительное количество и разнообразие всех этих данных, вывести из них твердое заключение о расстоянии времени между рождением Христа и смертью Ирода и этим способом определить год рождения Христа не легко. Так, истолкование второй главы Евангелия от Матфея одних ученых приводит к утверждению, что Иисус Христос родился задолго до прибытия волхвов в Иерусалим, а других – к убеждению, что Он родился за короткое время до их пришествия туда. Когда была и сколько времени продолжалась народоперепись, о которой говорит Евангелист Лука, неизвестно, потому что нет других свидетельств об этой переписи. Сколько времени продолжалась болезнь Ирода – неизвестно. В каком месяце и даже в какое время года умер Ирод – прямых свидетельств об этом не имеется. На какое именно затмение луны указывает Флавий, определить это можно только предположительно, потому что лунные затмения бывают часто, и в рассматриваемый период времени их было несколько. Через сколько времени после избиения младенцев Ирод умер, никаких данных об этом нет, потому что о самом избиении младенцев нигде, кроме Евангелия от Матфея, не упоминается. Сколько времени пробыло Святое Семейство в Вифлееме, в каком году и в какое время года оно прибыло и выбыло оттуда никто не знает; можно только утверждать, что принесение Иисуса Христа во храм было раньше поклонения волхвов. Предание, что Иисус Христос родился в середине зимы, достоверно, но не несомненно; потому что в первые века существовало и другое предание, что Он родился весной. Сколько времени протекло от явления звезды на Востоке до явления её над Вифлеемом, когда туда шли волхвы из Иерусалима для поклонения, и сколько раз она являлась – два,

или больше, – это сокрыто от исследователей. Явилась ли звезда впервые в день рождения Христа, или раньше, напр., в день Благовещения, или за какой иной срок до рождения Христа, это никому не известно. Что

–19–

была та звезда, которую волхвы называли звездой Царя Иудейского, мнения об этом различны и все догадочны: признавали и доселе признают её: одни за комету, другие за соединение Юпитера и Сатурна, третьи за необыкновенную, но все-таки космическую звезду, четвертые за звезду чудесную, не за космическое тело, а за духовную силу.⁵⁴⁸ Правда, все эти данные, рассматриваемые в совокупности, уясняемые, определяемые и проверяемые через взаимное сопоставление, проливают на предмет гораздо больше света, нежели каждое показание в отдельности. Однако, даже самое тщательное исследование всей совокупности их приводит к решению вопроса только предположительному и не единогласному.

Другие ученые избирают иной путь для определения года рождения Христа. В основание своего исследования они полагают почти только один факт, но который, тем не менее, будто бы приводит к решению вопроса твердому, математически точному и окончательному. Год рождения Христа они определяют временем зачатия Иоанна Крестителя. Из Евангелия от Луки видно, что это событие произошло четырнадцатью или пятнадцатью месяцами раньше рождения Иисуса Христа, потому что во время благовещения Архангел Гавриил возвестил Деве Марии: *Вот, и Елисавета, родственница твоя, называемая неплодною, и она зачала сына в старости своей, и ей уже шестой месяц (Лк.1:36)*. А время зачатия Иоанна Крестителя определяется вычислением лет по священническим чредам, отправлявшим Богослужение в храме. Для этого вычисления имеются следующие данные. Евангелист Лука повествует, что *когда Захария в порядке своей чреды служил пред Богом... тогда явился ему Ангел Господень и возвестил, что жена его Елисавета родит сына. А когда окончились дни службы его, говорит далее Евангелист, возвратился он в дом свой, и после сих*

дней зачала Елисавета, жена его (Лк.1:8, 11, 18, 23 и 24). По церковному преданию, это было 23 сентября. Далее, по свидетельству того же Евангелиста, Захария был священник из Авиевой чреды (Лк.1:5). Авиева чреда, как видно из Первой книги Паралипоменон, была осьмая, а всех черед было двадцать четыре (1Пар.24:8:18). Служение каждой чреды начиналось с субботы, точнее, с вечера пятницы, и продолжалось ровно неделю (4Цар.11 гл.). По иудейскому преданию, порядок в следовании черед одной за другую для отправления служения соблюдался строго, и предполагать, что были допускаемы нарушения порядка, нет причин; потому что в ветхом завете все вообще обряды были определены точно и исполнялись строго. Так как всех черед было двадцать четыре, то на каждый год приходилось два полных круга черед и еще оставалось четыре недели и один день, а в високосные годы четыре недели и два дня, присоединявшиеся к следующему году. От этого в разные годы, служение одной и той же чреды, напр., восьмой, падало на разные числа в году.

Спрашивается теперь, в какой из годов около времени Рождества Христова Авиева чреда служила при храме перед 23-м числом сентября?

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно знать, что в известный исторический момент, раньше или позднее этого времени, находилась на служении при храме такая-то чреда, напр., первая, от этого момента отсчитать число полных кругов черед, – в первом случае простираясь вперед, а во втором назад, – и прибавить к ним один раз еще число черед с первой по восьмую включительно.

Но известны ли нам такие исторические моменты раньше Рождества Христова, или после него?

Нам известно, что после перерыва служения истинному Богу в Иерусалимском храме во время гонения Антиоха служение в нем началось снова в двадцать пятый день девятого месяца – это месяц Хаслев – сто сорок восьмого года (1Мак.4:52). Здесь разумеется сто сорок восьмой год эры Селевкидовой; он соответствует двести шестьдесят пятому году

до нашей эры. Но, к сожалению, неизвестно, какая череда начала

–21–

тогда отправлять служение – первая ли, или та, на которой прервалось служение в начале гонения. Кроме того, хотя принято начало Селевкидовой эры относить к 312 году до Р. Х., с чем согласно повествует и 1 Маккавейская книга; но во 2-й Маккавейской книге она начинается с 311 года, и есть указания, что в Африке начало её было относимо к 311-му году. Одни полагают, что в 1-й Маккавейской счет лет ведется с осени, а во 2-й Маккавейской с Пасхи, и потому не находят разногласия в летосчислении между этими двумя книгами; но другие думают, что разность между этими двумя летосчислениями равняется целому году.⁵⁴⁹ В виду неизвестности того, какой чередой начато было служение в храме после Антиохова гонения, ученые и не придавали значения рассматриваемому способу определения года рождения Христа.

Но в настоящее время нашли другой пункт времени, отправляясь от которого надеются определить год рождения Христа с несомненной и безусловной точностью, разумею день и год прекращения служения в храме во время завоевания его Римлянами при Веспасиане. По общепринятому мнению это было в 823 г. по основании Рима, или в 70 г. от Р. Х., а по более точному показанию Иосифа Флавия храм был взят Римлянами в месяце Лоосе (в августе), в числа от 8 до 10.⁵⁵⁰ По свидетельству же Талмуда в день взятия храма Титом вступала в отправление Богослужения первая череда, следовательно, заканчивался полный круг черед. Отсчитывая назад полные круги очередей, по 24 недели в каждом, можно узнать, в каком году перед нашей эрой восьмая череда кончила свое служение перед 23 числом сентября.

Такого рода вычисление сделано было профессором Некрасовым. Полагая зачатие Иоанна Крестителя 25-го октября, а день разрушения храма относя, на основании свидетельства Талмуда, к 22-му июля 823 года от основа-

–22–

ния Рима, профессор Некрасов, при помощи знакомого ему математика, высчитал, «что зачатие Иоанна Крестителя последовало в 298-й день 747-го года от основания Рима, или 25-го октября этого года. Следовательно, зачатие Спасителя (чрез пять месяцев) падает на 25-е марта, а рождение на 25-е декабря 748-го года»,⁵⁵¹ т. е., было оно за пять лет до нашей эры.⁵⁵² Решение вопроса о годе рождения Иисуса Христа получается математически точное и окончательное, каким признает его сам г. Некрасов. «Мы решились, говорит он, проверить, посредством математически точного вычисления, совпадает ли действительно конец второй осьмой чреды 747 года от основания Рима, или 25-ое октября этого года, т. е., день зачатия Крестителя, с началом второй первой⁵⁵³ чреды 823-го года или с 22-м июля этого года, т. е., с днем разрушения храма Титом. И к нашему благоговейному изумлению, дни эти совпали, – благоговейному потому, что этим, как нельзя более подтвердилась вся истинность повествования святых Евангелистов. А чтобы судить, до какой степени немыслима случайность в таком совпадении, следует представить только себе, что одна и та же очередь могла падать на один и тот же день месяца чрез 300 с лишком лет⁵⁵⁴. Случайность же совпадения двух дней, определенно указанных двумя писателями, жившими друг от друга через 70 с лишком лет, с двумя различными очередями, следовавшими одна после другой через столько же лет,⁵⁵⁵ это такая бесконечно малая вероят-

–23–

ность, какую трудно себе и представить, – это, можно сказать, невероятная вероятность».⁵⁵⁶

Это, как и всякое вообще математическое вычисление, должно назвать точным только при соблюдении двух условий: при безусловной правильности процесса вычисления и при совершенной точности тех известных, посредством которых определяется неизвестное. В настоящем случае, процесс вычисления безукоризненно точен. Но имеют ли такую же точность и несомненность известные, через которые определяется неизвестное? Едва ли. Что в день сожжения

храма оканчивала свое служение 24-я чреда, этому можно верить; потому что мы не имеем никаких противопоказаний. Но, что это было 22-го июля, усомниться в этом мы имеем основание, так как по свидетельству Иосифа Флавия пожар в храме произошел только 10-го августа. Далее, профессор Некрасов зачатие Иоанна Крестителя относит к 25-му октября, так как точный будто бы анализ Лк.1:24, 26 и 36 привел его к убеждению, что зачатие Иоанна Крестителя было ровно за пять месяцев до благовещения, а благовещение, по церковному преданию, было 25 марта.⁵⁵⁷ Пусть благовещение было действительно 25 марта, хотя это только предание, а от предания можно и не ждать буквальной точности в числах. Но, что зачатие Иоанна Крестителя было ровно за пять месяцев до благовещения, это весьма сомнительно. Архангел при Благовещении сказал об Елисавете: *и ей уже шестой месяц* (*καὶ οὗτος μὴν ἕκτος ἐστὶν αὐτῇ*). Буквальный перевод: *и этот месяц есть ей шестой*. Архангел называет шестым тот месяц, в который он говорил, а не следующий за ним. Возможно, что в это время шестой месяц только что начался, но все-таки пять месяцев уже миновало.⁵⁵⁸ Не следует, притом, упускать из виду, что в Православной

–24–

Церкви зачатие Иоанна Крестителя отнесено к 23-му сентября, а рождение к 24-му июня, – конечно, не без всякого основания.⁵⁵⁹ Таким образом, даты, на которых основано вычисление года рождения Христа, 25-ое октября 747 года и 22 июля 823 года от основания Рима, не имеют полной достоверности, а потому становится сомнительной и правильность решения вопроса. Не забудем, что и малая ошибка в основных датах ведет, при математическом вычислении, к большой неправильности в конечном результате.

Если в 747 г. 8-я чреда кончила служение 25 октября, то в 748 г. её служение кончилось 26, но не 23 сентября.

Наконец, есть мнение, что христианское летосчисление совершенно правильно, т. е., что Иисус Христос родился через 753 года после основания Рима, в половине первого года 195-й олимпиады.

Это мнение может найти единственную, и то весьма условную, опору в повествовании Евангелиста Луки о том, что в пятнадцатый год царствования Тиверия Цесаря *был глагол Божий к Иоанну, сыну Захарию*, призвавший его проповедовать народу о приближении царствия Божия, убеждать народ покаяться и креститься, и что весь народ действительно крестился от Иоанна, а также крестился от него и Иисус, когда ему было лет тридцать (Лк. 3 гл.). Определить, в каком году нашей эры шел пятнадцатый год царствования Тиверия легко. Предшественник его Октавий Август умер 19 августа 767 года от основания Рима. Поэтому, пятнадцатый год Тиверия падает или на конец 781, или на начало 782 года от основания Рима. Вычитая из этих чисел 753 года, протекавшие от основания Рима до христианской эры, получаем, что глагол Божий к Иоанну был или в конце 28-го, или в начале 29-го года по Р. Х. Так будет, если под пятнадцатым годом Тиверия разуместь пятнадцатый год единоличного и

–25–

самодержавного его управления Римской империей, начавшегося по смерти Августа. Но в настоящее время стало известно, что Тиверий, с согласия Августа, по определению Сената, был уполномочен управлять империей вместе с Августом в январе 765 года, т. е., за год и семь месяцев до смерти своего отчима. Если предположить, что Евангелист Лука в годы правления Тиверия включил и это время соцарствования его Августу, то пятнадцатый год Тиверия придется в 780 году от основания Рима и в 27-м году христианской эры. Таким образом Иоанн стал проповедовать и крестить народ в 27, или в 28, или даже в начале 29 года христианской эры. Невозможность определить время начала проповедования Иоаннова в точности происходит от того, что мы, с одной стороны, не знаем, говорит ли Евангелист о начале, середине, или конце пятнадцатого года правления Тиверия, а с другой, не знаем, считает ли он годы правления Тиверия с января 765-го года от основания Рима, или с августа 767 года.

Затем нужно еще определить, чрез сколько времени после призвания Иоанна крестился от него Иисус Христос. К

сожалению и на этот вопрос дать определенный, твердый и точный ответ невозможно, и решается он различно. Так, Св. Иринеи Лионский, перечисляя события, о которых мы знаем только из Евангелия от Луки, говорит, что мы знаем через него «о числе лет Господа, когда Он крестился, и что это было в пятнадцатый год Тиверия Кесаря».⁵⁶⁰ Таким образом, Иринеи признавал одновременными, или почти одновременными, призвание Иоанна на проповедь и крещение Господа, во всяком случае относил крещение Господа к пятнадцатому году Тиверия. Такого же мнения о времени крещения Иисуса Христа держался и Евсевий Кесарийский, как это видно из его *Хроники*.⁵⁶¹ Если это мнение отвечает действительности, то Христос родился приблизительно за полтора, или за два

—26—

года до христианской эры, при предположении, что Лука считал годы только единоличного правления Тиверия, или за три, либо за три с половиною года, если Евангелист считал и время соуправления Тиверия Августу. Должно, однако, прибавить, что Иринеи упоминает о крещении Господа мимоходом; он только перечисляет события, свидетельствуемые Евангелистом Лукою, а не истолковывает третьей главы его Евангелия, не углубляется в исследование отношения между указываемыми в этой главе событиями, а потому его словам и нельзя придавать большого значения.

Протоиерей А.В. Горский полагает, что посольство от Иудеев к Иоанну с вопросом: кто он и почему крестит? (Ин.1:19–40) «было в то время, когда после крещения Спаситель удалился в пустыню и не долго спустя по вступлении Иоанна в свое служение».⁵⁶² Что посольство было прислано к Иоанну после крещения Иисуса Христа, и даже тотчас после сорокадневного пребывания Иисуса в пустыне (а не во время Его пребывания там), это ясно видно из повествования. На другой день после прибытия посольства Иоанн говорит об идущем к нему Иисусе: *Вот, агнец Божий, который берет на себя грех мира... Я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем* (Ин.1:29, 32); а на третий день, Андрей и еще другой некто, сделались последователями Христа. Но

почему почтенный ученый думал, что посольство «было не долго спустя по вступлении Иоанна в свое служение», этого он не объясняет, а из самого повествования такое заключение прямо не вытекает. Высказывая свое мнение, Горский, по-видимому, руководствовался тем соображением, которого он, однако, прямо не высказывает, что проповедование и крещение народа Иоанном были слишком необычайны, чтобы Синедрион⁵⁶³ не обратил на это строгого внимания с самого же начала общественной деятельности Иоанна и не потребовал у него

–27–

отчета о том, кто он и какой властью крестит. Без сомнения, такое соображение имеет силу. Но нет ничего невероятного и в том предположении, что проповедь Иоанна сначала была малозаметна, и только долго спустя потекли к нему толпы народа, и это, наконец, обратило на себя внимание Синедриона и побудило его сделать запрос Иоанну. Если остановиться на первом предположении, то, в таком случае придется допустить, что крещение Иисуса Христа было в самом непродолжительном времени после призвания Иоанна, или даже, вслед за ним; потому что между крещением Иисуса и прибытием к Иоанну посольства протекло еще сорок дней, которые Христос провел в пустыне.

Однако, мнению Горского не очень благоприятствует повествование о проповеди Иоанна и о крещении Господа Евангелиста Луки. Он говорит: *когда же крестился весь народ, и Иисус, крестившись, молился: отверзлось небо, и Дух Святый нашел на Него в телесном виде* (Лк.3:21–22 и предшествующие стихи). Конечно, слова: *весь народ*, не должно понимать так, что до крещения Христа крестились от Иоанна все, кто только крестился от него: из Евангелий, особенно, из Евангелия Иоаннова, ясно видно, что Иоанн продолжал крестить народ и после крещения Иисуса Христа (Ин.1:19–40) и даже после того, как Иисус Христос имел уже учеников и Сам проповедовал и крестил, после первой Пасхи (Ин.2 и 3 главы, особенно, 2:13 и 3:22–24), до самого заключения Иоанна в темницу (Ин.3:24). Но все-таки эти слова показывают, что

крестились люди всякого звания и во множестве, большинство народа до крещения Иисуса Христа. Это так и должно быть. Иоанн сам говорил: *Я крещу вас в воде в покаяние; но идущий за мною сильнее меня* (Мф.3:11; ср. Мк.1:7,8). *Не я Христос, но я послан пред Ним* (Ин. 3:28). И с началом проповеди Христа значение проповеди Иоанна стало умаляться (Ин.3:25–30). Поэтому, есть основание допустить не малое расстояние времени между призыванием Иоанна и крещением Иисуса Христа. Но как велико это расстояние, определить нет ни малейшей возможности. Чем больше это расстояние, тем меньше разность между действительным и принятым го-

–28–

дом рождения Христа. В нуль эта разность превращается при предположении, что крещение Христа было через полтора-два года после призвания Иоанна, и что пятнадцатый год правления Тиверия Евангелист считает со смерти Августа, или при предположении, что крещение Христа было через три или три с половиною года, и что Евангелист в годы правления Тиверия включает и время соцарствования его Августу. Но трудность, и трудность неустранимая, в том, что никто не может знать ни того, через сколько времени после призвания Иоанна Христос крестился, ни того, с какого предела Лука считает годы правления Тиверия. Таким образом, из свидетельств Евангелиста Луки о призвании Иоанна в пятнадцатый год правления Тиверия и о крещении Христа приблизительно в тридцатилетнем возрасте можно вывести не положительное, а только предположительное, условное доказательство в пользу мнения о правильности христианского летосчисления. Равным образом, при помощи этих свидетельств нельзя определить точной разности между действительным и принятым годом рождения Христа.

Не следует еще упускать из вида, что мнение, будто христианское летосчисление правильно, опровергается хронологическими показаниями Иосифа Флавия о времени царствования Ирода. Сторонники этого мнения предполагают, «что Ирод царствовал тридцать семь лет не со времени вступления своего на престол, а со времени смерти Антигона, и

что всех лет его царствования было не тридцать семь, а сорок. Некоторые думают, что таково действительно было подлинное свидетельство Флавия и что оно легко могло быть повреждено переписчиком».⁵⁶⁴ Однако даже и те, которые говорят это, не могли не прибавить и следующих слов: «Ежели и нельзя ручаться за совершенную удовлетворительность этого мнения, по крайней мере, надобно согласиться, что оно весьма вероятно, и что, во всяком случае, свидетельство Иосифа Флавия не верно, и потому не может быть основанием для составления евангельской хронологии». Но на самом деле неправильность свидетельства Иосифа Флавия не очевидна, должна

–29–

быть доказана; а в рассматриваемой статье она хотя и доказывается, но неудовлетворительно.

В пользу мнения о правильности христианского летосчисления приводятся и другие доказательства, но они не выдерживают критики.

Так, опору этому мнению ищут в пророчестве о седминах. Относя 20-й год царствования Артаксеркса Лонгимана к 453-му году до нашей эры, принимая этот год за начало седмины, и полагая смерть Иисуса Христа в середине семидесятой седмины, получают в результате, что Иисус Христос умер в 34-м году нашей эры; а, так как Иисус Христос жил 33 года с небольшим, то, следовательно, время рождения Его совпадает с началом христианской эры. Но такая опора весьма не тверда. Вопрос о седминах спорный и решается весьма различно, а потому и нельзя одно из решений его, хотя бы и наилучшее, полагать в основу решения другого, тоже спорного, вопроса. Далеко не всеми признается и то, что седмины составляют 490 лет, и то, что их нужно начинать с двадцатого года царствования Артаксеркса, и то, что двадцатый год этого царствования есть 453-й год до Р. Х., и то, что смерть Иисуса Христа должно относить к середине семидесятой седмины. Вообще не хронологию следует проверять истолкованием таинственного пророчества, а, наоборот, само толкование сообразовать с хронологией.

Правильность христианского летосчисления доказывают еще свидетельством языческого писателя Флегона, отпущенника Адриана. Флегон написал прекрасную историю олимпиад, от начала их до 140-го года нашей эры. По словам Евсевия Кесарийского в 13 книге этого сочинения, Флегон говорит следующее: «В четвертый год 202-й олимпиады случилось затмение солнца, великое и замечательнейшее из всех, когда-либо бывших прежде: день, в шестом часу, настолько превратился в темную ночь, что на небе были видны звезды, а в Вифинии было землетрясение, разрушившее многие здания в городе Никее».⁵⁶⁵

—30—

По свидетельству Евсевия⁵⁶⁶ это было в восемнадцатый год царствования Тиверия, и в этот же год, по его мнению, пострадал Иисус Христос; потому что, говорит он, Евангелие Иоанна повествует, что Господь проповедовал три года после пятнадцатого года Тиверия Кесаря. Из слов Евсевия видно, что он крещение Господа признает одновременным с призыванием Иоанна на проповедь. Что касается до приводимого Евсевием свидетельства Флегона, то четвертый год 202-й олимпиады есть 33-й год нашей эры, а Иисус Христос умер на 34-м году своей жизни. Поэтому, если солнечное затмение и землетрясение были действительно в четвертом году 202-й олимпиады, то в свидетельстве Флегона, повторенном Евсевием и приведенном у многих других писателей,⁵⁶⁷ мы имеем твердое доказательство, но не того, что наше летосчисление правильно, а того, что оно запаздывает на один год, что Иисус Христос родился за один год до нашей эры. Это в том случае, если от начала олимпиад до христианской эры мы будем считать 775½ лет. А, если будем считать 776½ лет, то расстояние между четвертым годом 202-й олимпиады и 34-м годом нашей эры будет в два года; следовательно, на основании свидетельства Флегона, мы должны признать в нашей эре запоздание на два года.

Евсевий в своей *Хронике*⁵⁶⁸ глухо упоминает и о других языческих писателях, у которых он находил рассказ, что в царствование Тиверия были солнечное затмение,

землетрясение в Вифинии и разрушение многих зданий в Никее. А Юлий Африканский называет по имени одного из таковых писателей, греческого историка Фалла, который упоминает о том же затмении и относит его к тому же году, как и Флегон.

Что Флегон, Фалл и другие писатели говорят именно

–31–

о том затмении и о том землетрясении, которые, по свидетельству трех первых Евангелистов (Мф.27:45, 51, 54; 28:2; Мк.15:33; Лк.23:44, 45), сопровождали смерть Иисуса Христа, это несомненно. По свидетельству Евангелистов тьма началась с шестого часа и продолжалась до девятого, т. е., по нашему счету с двенадцати до трех часов: то же говорит и Флегон. По описанию Флегона, тьма была ужасная и затмение необычайное: та же мысль о тьме видна и в рассказе Евангелистов. По свидетельству Флегона в это же время было землетрясение: и Евангелист Матфей говорит, что, когда Иисус умер, земля потряслась, и землетрясением же сопровождалось воскресение Иисуса Христа.

Из свидетельств Евангелиста Луки о годе правления Тиверия, в который был призван Иоанн на проповедь, и о крещении Иисуса Христа в тридцатилетнем возрасте, а также из указания Флегоном и другими писателями года, в который были замечательное затмение солнца и землетрясение, кроме различных предположений о годе рождения Христа, вытекает еще и положительный, твердый вывод, именно – тот, что год рождения Христа нельзя отодвигать слишком далеко от первого года нашей эры. На основании этих свидетельств не только можно, но и должно утверждать, что наибольшее расстояние, какое только можно допустить между временем рождения Христа и началом нашей эры, не превышает четырех, или даже только трех лет. В самом деле, возьмем условия, самые благоприятные для допущения большей разности между действительным и принятым годом рождения Христа, а именно: Иисус при крещении имеет полные тридцать лет; Он крестится в след за призыванием Иоанна на проповедь; призывание Иоанна относим к самому началу пятнадцатого года правления Тиверия; пятнадцатый год считаем со времени соцарствования

Тиверия Августу. За сколько же лет до нашей эры родился Иисус Христос при наличии всех этих условий? При этих условиях окажется, что Август с первого года нашей эры до начала совместного с ним управления империей Тиверия, царствовал двенадцать лет, с 754-го включительно до 765-го года от основания Рима. Прибавивши к ним четырнадцать лет —32—

правления Тиверия, получаем двадцать шесть лет. Это значит, что когда Иисус Христос крестился, прошло 26 лет, и пошел 27-й год нашего летосчисления, т. е., что Иисус Христос родился почти за четыре года до христианской эры. Таким образом, рождение Христа ни в каком случае нельзя относить ко времени, предшествующему четырем годам до нашей эры. Это расчисление наносит сильный и даже неотразимый удар довольно распространенному мнению, будто наша эра запаздывает на пять и даже на шесть лет.⁵⁶⁹

А если мы возьмем в расчет, что Иисусу Христу при крещении было только около тридцати лет, что прошло же сколько-нибудь времени из пятнадцатого года царствования Тиверия, когда был глагол Божий к Иоанну, что повествования Евангелистов дают основание предполагать некоторое, даже немалое, расстояние времени от призвания Иоанна до крещения Иисуса; то почти четырехлетний срок мы имеем основание сократить, по крайней мере, на несколько месяцев и утверждать, что Иисус Христос родился не раньше, как за три года до христианской эры.

Этим выводом мы, конечно, не отрицаем того, что рождение Христа могло быть и позже: мы говорим только, что оно не было раньше.

Краткое обозрение способов определения года рождения Христа показывает, что ни совокупность всех относящихся к этому предмету указаний, ни каждый из опробованных путей исследования в отдельности не приводят к твердому, бесспорному и окончательному решению вопроса о годе рождения Христа.

Ввиду невозможности, при настоящем состоянии науки, дать на этот вопрос ответ бесспорный, твердый и точный,

можно принять середину между двумя крайностями. Когда при выборе из нескольких чисел нельзя отдать реши-

—33—

тельного предпочтения ни одному, тогда следует избирать среднее число между двумя крайними. По закону вероятностей среднее число наиболее близко к искомому истинному числу: избирая его, мы имеем наименее шансов на ошибку, и, во всяком случае, ошибка при нем не может быть наибольшей. В рассматриваемом вопросе, одна крайность та, что Иисус Христос родился за шесть лет до христианской эры; другая – что Он родился в начале её; середина между ними – Иисус Христос родился за три года до нашей эры.

Как мало шансов на погрешность, и, особенно, на большую погрешность, при таком выборе, это видно из того, что нет почти ни одной хронологической даты и ни одного исторического обстоятельства, которые бы стояли в непримиримом противоречии с принимаемым нами годом рождения Иисуса Христа.

Вычитая теперь три года из неполных 455, или 454 до Р. Х., т. е., из тех годов, в один из которых, вероятно, был издан указ о возобновлении Иерусалима, мы имеем в результате, что указ был издан в 452 или в 451-м году до рождения Христа. Следовательно, он был издан за 485, или за 484 года до смерти Иисуса Христа. Менее вероятно, что указ был издан в 456 году до Р. Х., т. е., за 486 лет до смерти Христа. Относя начало седьмин к 452, или к 451 году до действительного года рождения Иисуса Христа, мы находим, что смерть Иисуса Христа приходится на семидесятую седьмину, точнее – на первую половину её, на начало седмины, или на время, близкое к середине её. Такой вывод согласен со словами пророчества, что после шестидесяти двух седмин, которые протекли после первых семи седмин, предан будет смерти Христос.

Александр Беляев

**Спасский А.А. Новейший византизм и его значение:
[Пробная лекция]⁵⁷⁰ // Богословский вестник 1894. Т.
2. № 4. С. 34–62 (2-я пагин.).**

–34–

Достопримечательной чертой в состоянии современной историографии является движение к детальной разработке истории Византийской империи, особенно заметно обнаружившееся в учёном мире в самое последнее время. Своё начало движение это получило в Германии и Франции в первых десятилетиях настоящего столетия; затем, независимо от трудов немецких и французских учёных, интерес к разработке прошлого Византии пробуждается у нас в России; ещё позднее сюда присоединяются английские, греческие и итальянские учёные, так что в настоящее время можно насчитать уже очень почтенный ряд солидных учёных сил, работающих в этой области по разным уголкам образованной Европы.

Это явление в жизни современной исторической науки заслуживает внимания во многих отношениях. Известно, что византийская история с давней поры была в пренебрежении: в ней не видели ничего, кроме непрерывной смены лиц и династий на престоле, нескончаемого ряда дворцовых интриг и злодейств, деспотизма и нравственной порчи высших классов и рабства подавленной их произволом народной массы. Речи о постепенном падении Византийской империи, о дряхлости её государственного организма, который представлялся переполненным всевозможными общественными болезнями, были избитыми, но тем не менее любимыми местами у западных историков во всех тех случаях, когда им так или иначе приходилось касаться прошлого Византии. Что подавленная

–35–

своими внутренними беспорядками, Византия стояла вдали от жизни европейских народов и её существование явилось лишь случайным придатком в ходе развития последних, – это ещё недавно было общим убеждением, во имя которого византийская история *a-priori* обрекалась на забвение и

исключалась из круга исторических занятий. Правда, и ранее настоящего столетия, особенно же в XVI-м и XVII-м веках, на Западе были люди, интересовавшиеся Византией и оставившие своими трудами прочные следы в византологии: идея цельной и самостоятельной византийской истории в первый раз была ясно осознана и высказана ещё в середине XVI-го века немецким учёным Иеронимом Вольфом,⁵⁷¹ а XVII-й век, когда в области византийской истории одновременно работали такие лица, как Дюканж, Комбефиз, Лабб, Валуа и др., может быть относительно назван даже веком процветания византизма.⁵⁷² Но эта имеющая ещё и доныне важную научную ценность деятельность учёных XVI-го и XVII-го веков была лишь вступлением, за которым несомненно последовало продолжение. Настал XVIII-й век, – век рационалистической философии, гордо провозглашавшей права человеческого ума и презрительно относившейся к наполненному заблуждениями прошлому. Всего менее могла привлекать к себе этот просвещённый век византийская история: в его глазах она должна была казаться сплошным чёрным пятном в жизни человечества. И вот – к началу нашего столетия в учёном мире погас и тот интерес к Византии, с каким она разрабатывалась ранее, и византология медленным и трудным путём, обнимающим большую половину текущего столетия, должна была оправляться от унижения, в которое поверг её XVIII-й век.

Два, как нам кажется, обстоятельства способствовали главным образом возрождению византизма в новейшее время. И прежде всего самый факт свыше, чем тысячелетнего существования Византийской империи должен же

–36–

был обратить на себя внимание и вызвать попытки к уяснению его. Каким образом могла столь долго жить эта империя, дряхлость государственного строя которой считалась общепризнанным догматом, да ещё в постоянной борьбе с могущественными внешними врагами? Этот и подобные вопросы необходимо должны были возникнуть в исторической науке, – в особенности после того, как рушились предвзятые теории, с точки зрения которых рассматривались средние века в

XVIII-м и начале XIX-го столетия, и западные историки обратились к подробному изучению периода, отделяющего древний мир от нового. Поставленная на строго научную почву разработка средневековой жизни не могла не отразиться благоприятно на оживлении византинистических занятий; анализируя события средних веков, историк сплошь и рядом наталкивался на частые точки соприкосновения между средневековым Западом и восточной Византией и нередко видел себя в необходимости для понимания изучаемых событий обращаться к фактам византийской истории. Замечательно, что первым из немецких историков, занявшимся Византией, был Шлоссер, – автор знакомого всем и каждому курса всеобщей истории, – в 1812 г. опубликовавший своё сочинение «История императоров-иконоборцев».⁵⁷³ – С другой стороны, на возбуждение интереса к византийской истории немаловажное влияние оказали и политические обстоятельства нашего времени. Известно, что ни одна наука столь близко не соприкасается с общественными движениями, как история; историческое изучение обыкновенно питается интересами, господствующими в данный момент в обществе, и к нему часто обращаются только за тем, чтобы получить ответы на текущие запросы дня. В нашем столетии политическая жизнь Европы сложилась так, что Константинополь, – эта древняя столица Византийской империи, – привлекает к себе общее внимание и историческое изучение его прошлого становится насущной потребностью времени. Сначала борьба греков за политическую независимость, вызвавшая к себе симпатии лучшей части европейского общества; затем вос-

–37–

стания славян против турецких притеснений и дела по облегчению их участи и окончательному освобождению, – всё это невольно приковывало взоры европейского мира к Востоку и рождало естественное желание ознакомиться с его историей, чтобы быть в состоянии судить о настоящем. Так, едва только успело окончиться восстание греков против турок, как Фальмерайер выступил со своей, поднявшей целую бурю, теорией, что нынешние греки не потомки древних эллинов, а

потомки славян, населивших собой Пелопоннес и другие части Греции в VI-м веке. Эту свою теорию он развил в двух сочинениях, оказавших значительное влияние на развитие византологии: «Истории Трапезунтского государства»,⁵⁷⁴ вышедшей в свет в 1827-м году, и «Истории полуострова Мореи в средние века»,⁵⁷⁵ изданной в 1830-м году. Для суждения об указанном взаимодействии между политикой и историографией характерно также и то обстоятельство, что все появившиеся в наше время систематические курсы византийской истории носят название «истории Греции» и излагают собственно историю греческого народа, причём прошлое Византии является только одной частью сложного целого.

Основание византийской науке настоящего времени, – хотя и не совсем удачное, – было положено в Германии Боннским изданием византийских историков. Начатое по мысли и под руководством Нибура в 1828-м году, оно потом было продолжено Берлинской академией и обнимает собой пока 49 томов, из которых последний падает на 1878-м год. Нибур возлагал блестящие надежды на возбуждённое им учёное предприятие; он хотел его сделать «für die Philologie und Geschichte höchst erheblichen, für unsere Nation ruhmvollen». Но интересы к изучению византийской истории были пока ещё слабы в учёном мире; большая часть сотрудников Нибура относилась к начатому им делу равнодушно или даже прямо отказывались от участия в нём, – и надежды Нибура не оправдались. Боннское издание, за некоторыми исключениями, оказалось пере-

–38–

печаткой старого парижского собрания XVII в. с его индексами и комментариями, так что во Франции, где экземпляры Парижского издания, составляющего теперь уже библиографическую редкость, более доступны для пользования, чем в других странах, учёные до сих пор предпочитают следовать в цитации Парижскому изданию, да и сами немцы рекомендуют боннский «Corpus» лишь «из практических оснований».⁵⁷⁶ Но каковы бы ни были учёные достоинства его, уже одно появление этого нового и многотомного издания

византийских историков само по себе представляло факт важный в развитии византологии и указывало на возрождающееся среди учёных внимание к прошлому Византии. Впрочем, подъём византинистических интересов, о котором свидетельствовали труды Боннских издателей, и в Германии подвигался медленными шагами, так что за всю первую половину настоящего столетия мало можно указать более или менее солидных исследований, относящихся к Византийской империи, если не считать предпринятых усилиями отдельных филологов изданий разных сочинений византийских писателей, — изданий, озаглавленных обычным «Anecdota Graeca» и имеющих значение более для филологии, чем для истории, как-то: Bekker'a,⁵⁷⁷ Мустокида,⁵⁷⁸ Бахмана,⁵⁷⁹ Boissonad'a,⁵⁸⁰ Cramer'a⁵⁸¹ и др. В 1830 г. Zinkeisen начал было составлять полный курс истории Греции, куда история Византийской империи должна была войти как необходимая часть первой, и в 1832-м году выпустил в свет первую часть,⁵⁸² доводящую рассказ до походов короля Рожера на Византию, но его труд так и остановился на этом первом томе, да и научных достоинств он имел столь мало, что теперь забыт почти всеми. Всё-таки 30-е годы вообще были для византологии време-

—39—

нем довольно значительных успехов: о работах Фалльмерайера, падающих на эти годы, мы уже говорили. Если сочинения этого публициста шумом, который они вызвали, много содействовали распространению интереса к европейскому Востоку, то в научном отношении гораздо больший шаг вперёд был сделан учёными трудами Цахариэ-фон-Лингенталя, посвятившего свою деятельность на изучение греко-римского права.⁵⁸³ Не довольствуясь изданным и рукописным материалом по этой части, хранящимся в западных библиотеках, этот учёный едва ли не первый догадался обратиться к обследованию книгохранилищ восточных монастырей, и его сочинения, из которых «История греко-римского права» вышла недавно уже третьим изданием,⁵⁸⁴ несмотря на множество новых документов, открытых после их появления, остаются классическими по относящимся к их

области вопросам. Вместе с тем, своей поездкой на Афон и сделанными там приобретениями, Цахариэ указал учёным целые научные сокровища, давно ждавшие исследования, и с этих пор монастыри Востока становятся средоточным пунктом, к которому устремляется внимание византологов и откуда они полной рукой черпают разного рода учёные новинки.⁵⁸⁵

Своё широкое развитие византизм получает со второй половины нашего столетия. К этому времени к немецким исследователям присоединяются французские и греческие учёные, и число появляющихся сочинений по части византиеведения возрастает в количественном и качественном отношении. Во Франции византизм имел для себя почву, прекрасно подготовленную ещё трудами учёных XVII века; философия XVIII века здесь только задержала проявление византофильских традиций, но не могла изгладить их совершенно. Так, ещё в 1809 году Па-

—40—

рижской академией была предложена на конкурс премированная тема, относящаяся к изучению одной из самых интереснейших эпох византийской истории,⁵⁸⁶ следствием чего и явилось сочинение Вилькена,⁵⁸⁷ удостоенное назначенной премии. Затем, в 1824-м году здесь было предпринято новое издание сочинения Лебо (Le Beau) «Histoire du Bas-empire»,⁵⁸⁸ производившееся под надзором Сен-Мартена и М. Броссе и оконченное в 1836-м году. Лишённая крупных научных достоинств, но живо и развязно составленная, эта компиляция византийских источников давала очень подробные и занимательные сведения о внешних судьбах империи и должна была много содействовать расширению интереса к средневековому Востоку. Со своей стороны, французское правительство не отказывало в покровительстве и денежной помощи предприимчивым учёным, отправлявшимся в Турцию, Испанию и Италию для ознакомления со среднегреческими рукописями и извлечения из них рукописного материала. Развитию византизма здесь помогали и учёные и учебные учреждения вроде французской афинской школы (L'École française d'Athènes), воспитанники которой поощряются к

исследованию византийских памятников. Вообще заслуги Франции в этой области, увеличивавшиеся с каждым десятилетием ценными изданиями и учёными разысканиями, ни в каком случае не менее заслуг германских византинистов. Особенное же оживление в византологию внесено было греческими учёными: их деятельностью не только был расширен объём материала, занимавшего собой западных учёных, но и самые задачи византийских занятий были поняты в более глубоком смысле. Они уже не довольствовались изучением памятников, имеющих прямой, так сказать, очевидный исторический интерес, но поставили своей целью собирание и исследование всего, что осталось от Византии в хранилищах манускриптов, в живом предании народа, в памятниках искусства, надписях

—41—

и пр. История Византии – это было их ближайшее прошлое, а потому естественно, что они дорожили всем, что имело какое-либо отношение к нему, что могло осветить собой какую-либо черту в жизни Византийской империи. При их содействии византийская история начала получать всестороннюю и объективную разработку: предпринято было издание документов византийской административной деятельности, разного рода актов и протоколов; извлечены были из книгохранилищ речи, похвальные слова и письма византийцев; важнейшие библиотеки Востока подвергнуты обстоятельному исследованию и хранящийся в них материал приведён в общую известность рядом описаний, не оставлены без внимания даже история византийского романа и сохранившиеся в народном обращении пословицы и загадки. Разливавшийся широким потоком византизм, можно сказать, с каждым годом захватывал своим течением новые и новые силы, так что один перечень сочинений по части византиноведения, появившихся с 50-х годов настоящего столетия отдельно и в разных повременных изданиях, мог бы составить довольно солидную справочную книгу. Впрочем, до самых последних лет мы напрасно стали бы искать какой-либо внутренней связи между трудами византинистов: византологи работали отдельно друг от

друга, следуя своим национальным и личным симпатиям, без всякого общего плана. Так, немецкие и греческие учёные сосредоточили своё внимание главным образом на критической разработке источников Византийской империи, на исследовании и опубликовании рукописного материала. Французские же заняты преимущественно изучением внутреннего строя Византии, существовавшего в ней порядка управления и состояния искусств и наук, так что самые лучшие монографии по внутренней истории Византии вышли из-под пера именно французских исследователей. Напротив, итальянские византилисты, по чисто национальным соображениям, интересуются почти исключительно вопросами о византийских отношениях и византийском влиянии в Италии и Сицилии.

Не вдаваясь в подробное перечисление трудов по византологии, вышедших за последние десятилетия, отметим только важнейшие явления в этой области. В ряду сбор-

—42—

ников, содержащих в себе материалы для истории Византийской империи, на первом месте должно быть поставлено издание Миклошича и Мюллера, выпущенное в Вене в 6-ти томах между 1869–1890 гг. под заглавием «*acta et diplomata Graeca medii aevi*». Подготовленное с помощью греческих учёных, исследовавших библиотеки восточных монастырей, это издание включает в себе громадное число документов, в высшей степени важных для воссоздания внутренней истории Византии: сюда входят указы византийских императоров, распоряжения патриархов, переписка политического содержания, акты судебных процессов, правила монастырской жизни и другой подобного рода материал, знакомящий нас с интимными сторонами византийской жизни. Подобный же характер носит и сборник, изданный греческим учёным Константином Сафю в Венеции и Лейпциге в 1872–1890 гг., в девяти томах, под именем «*Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*»; помимо различных мелких документов и памятников археологического и исторического значения, в сборнике Сафы встречаются целые, в первый раз изданные сочинения византийских писателей, как, напр., Михаила Пселла, хроника

Махеры и Бустрония и пр. Как исправления и дополнения к Боннскому корпусу византийских историков и хронистов, должны быть отмечены труды Мюллера, Диндорфа и Де-Боора, из которых первый издал в 1868–1870 гг. в Париже «*Fragmenta historicorum graecorum*», куда поместил, между прочим, и армянских историков во французском переводе, второй напечатал в т. н. Тейбнерианской библиотеке критически исследованный текст мелких византийских историков под заглавием «*Historici Graeci minores*», а третий подарил науке образцовое издание хроники Феофана.⁵⁸⁹ Немаловажное значение для разработки византийской истории имеют также изданные в последнее время сочинения различных византийских писателей, их похвальные слова, речи и письма; так, Ламбр издал в Афинах в 1879–1880 гг. сочинения Михаила Акомината,⁵⁹⁰ Lagarde сочинения Иоанна,

–43–

митроп. Евхаитского,⁵⁹¹ Треу письма Максима Плануда,⁵⁹² Саккелион опубликовал письма царя Романа,⁵⁹³ Noiret тоже выполнил в отношении к письмам Михаила Апостолия.⁵⁹⁴ Ряд подобного рода ценных изданий и материалов можно читать в греческом журнале «Афинея»,⁵⁹⁵ впрочем, кажется, давно уже прекратившем своё существование, и в особенности в *Δέλιον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἐταιρίας τῆς Ἑλλάδος*, т.е. в записках греческого исторического и этнологического общества, учреждённого в 1882-м году в Афинах и имеющего своей целью, – как это значится во 2-й статье его устава, – собрание исторических и этнологических материалов и разнородных предметов, содействующих разъяснению средней и новой греческой истории и филологии, жизни и языка греческого народа.⁵⁹⁶

Несравненно менее даёт нам современная византология таких трудов, которые бы содержали в себе не материал, а обработку этого материала в стройное изложение состояния Византийской империи в ту или другую эпоху её существования. Монографий по византийской истории в западной науке вообще немного, а хороших монографий и очень мало. К этим последним, без сомнения, надо отнести монографию Rambaud

«Греческая империя в X веке»,⁵⁹⁷ обобщающую правление Константина Порфирородного, и монографию Schlumberger'a «Никифор Фока»,⁵⁹⁸ выдающуюся, между прочим, и своей внешностью. То, что составляет отличительную черту обеих упомянутых

—44—

монографий, — это не только хорошее знакомство с политической, военной, общественной и церковной жизнью рассматриваемых эпох, но и живое изображение лиц и событий, хотя в некоторых случаях оно и переходит в крайность, в которой трудно отличить историка от романиста. Тому же Schlumberger принадлежит другое солидное исследование, изданное им в Париже в 1884 г. под заглавием «Сигиллография в Византийской империи»,⁵⁹⁹ где автор открывает совершенно новый путь к исследованию внутреннего состояния Византийской империи и в частности её административной системы через рассмотрение сохранившихся до нашего времени печатей. Наконец, целый ряд монографий, обобщающих деятельность греческих гуманистов XIV, XV и XVI вв. дан Леграном, который и доныне продолжает неутомимо трудиться в этой области.

Объективное и всестороннее изучение византийских памятников и отдельных эпох в жизни Византии, как свой ближайший результат, необходимо должно было повлечь за собой изменение в установившемся у историков воззрении на характер византийской истории. С 70-х годов на Западе стали раздаваться голоса о самостоятельном значении византийской истории, о важности византийских занятий; слышались речи даже о культурном влиянии Византии на Запад.⁶⁰⁰ Против того мнения, что византийская история представляет собой один непрерывный процесс упадка и разрушения первым из западных учёных восстал Гельцер,⁶⁰¹ известный также рядом трудов по изучению византийского материала; за ним по-

—45—

следовали Якоби⁶⁰² и Доллингер,⁶⁰³ из которых последний напечатал цельную статью о влиянии греческой литературы и культуры на западный мир в средние века, — статью,

состоящую, впрочем, из одних общих рассуждений. Но всего яснее этот поворот выразился в византологических работах Крумбахера и прежде всего в его «Истории византийской литературы».⁶⁰⁴ В истории византологии значение указанной работы Крумбахера состоит не только в том, что в ней дана «цельная и систематически изложенная история литературной производительности средневековых Греков»,⁶⁰⁵ но главным образом в той точке зрения, с какой рассматривается эта производительность в книге Крумбахера. Крумбахер энергично восстаёт против того взгляда, по которому византийская литература является только придатком классической, плохой копией, постепенно вырождающимся её видом; он не видит никаких оснований для подобных суждений и прямо утверждает, что пренебрежительное отношение к ней коренится лишь в поверхностном изучении этой литературы. В глазах Крумбахера византийская литература, равно как и вообще история Византии, имеет самостоятельный и глубокий интерес и не может быть обойдена учёным вниманием без ущерба для исторической науки, – что и подтверждается в его труде рядом интересных наблюдений. С ещё большим убеждением то же воззрение на византийскую историю Крумбахер раскрывает в предисловии к основанному им в 1892 г. журналу «Byzantinische Zeitschrift», посвящённому, как показывает уже самое название, изучению Византии и её истории. Упрекая своих соотечественников в поверхностном знакомстве с Византийской империей, Крумбахер рассматривает здесь византийскую историю как самостоятельный член в общем ходе истории человечества, и обсуждает «византинистику» как науку новую, живую, богатую будущим, подробно

—46—

указывая отношение её к прочим областям знания. Журнал Крумбахера и должен служить органом этой новой науки и своей целью имеет внести единство и общий план в работы византинистов. Потребность в таком объединяющем византийские занятия органе давно уже чувствовалась учёными византологами⁶⁰⁶ и в отсутствии его справедливо видели одну из причин недостаточных успехов по изучению Византии.⁶⁰⁷

Предприятие Крумбахера устраняет, таким образом, одно из самых больных мест в состоянии византистики и без преувеличения может быть названо делающим эпоху в развитии последней. Сообразно со своей задачей, журнал Крумбахера носит характер интернациональный: он издаётся при содействии немецких, французских, греческих, английских, итальянских и русских учёных и в вышедших доселе книжках его можно встретить статьи на всех языках, которыми говорят эти учёные, за исключением, однако, русского.

При посредстве журнала Крумбахера в общую семью европейских византистов вошли и русские византологи, дотоле особняком работавшие над изучением Византии, и их труды встречены благими пожеланиями. Русский византизм – явление столь естественное и самопонятное, что можно только пожалеть о том, что он слишком поздно начинает приобретать для себя прочные основы. Академия Наук исследованиями Байера, Шлецера, Круга, Куника и др., а также предложением тем по византологии и поощрением частных трудов с давних пор употребляла меры к оживлению у нас византийских занятий и облегчению учёных предприятий на этом поприще, но до 40-х годов эти меры не влекли за собой осязательных результатов. В этих годах почти в то же время, как не-

—47—

сколько молодых учёных было отправлено в славянские земли с тем, чтобы приготовиться к занятию вновь учреждённых в университетах кафедр по славянской филологии, архим. Порфирий Успенский был послан в страны христианского Востока с целью ознакомления с состоянием тамошних православных Церквей. Эта поездка архим. Порфирия на Восток и положила начало изысканиям, совершённым русскими учёными в области византизма, палестиноведения и вообще всего, что касается христианского Востока. Прекрасно подготовленный к учёным занятиям и обладавший выдающимся трудолюбием, преосв. Порфирий сумел воспользоваться своими странствованиями по Востоку для приобретения обширной учёной добычи в виде ценных рукописей и документов исторического значения, и сам, как известно,

составил немало разнообразных сочинений. Хотя главное своё внимание Порфирий обращал на современное ему положение христианских церквей на Востоке и на их историю, тем не менее в вывезенных им из восточных книгохранилищ документах скрывается много материала, ценного для истории Византии, а сделанные им описания рукописей, хранящихся в различных восточных монастырях, признаются ещё и доньше имеющими важное научное значение,⁶⁰⁸ несмотря на изданные в последнее время греческими учёными каталоги монастырских библиотек. Нельзя сомневаться, что богатая коллекция рукописей преосв. Порфирия оказала бы самое плодотворное влияние на развитие у нас византийских занятий, если бы она могла быть издана в своё время. С другой стороны, и путешествия наших славистов для изучения славянского Востока оставили глубокие следы в истории русского византизма. Изучать славянский Восток часто оказывалось невозможным без изучения Византии, – и вот почему ещё Григорович настойчиво проводил мысль о значении Византии в славянской истории и питал надежду объединить при Одесском университете византийские, славянские и румынские занятия.⁶⁰⁹ С 60-х годов русский византизм ста-

–48–

новится явлением заметным и пробивает себе путь с разных сторон. Ещё в 40-х годах бывшая Российская Академия предлагала некоторым из наших эллинистов перевести на русский язык византийских историков, но за закрытием Академии предприятие это не состоялось в своё время, хотя некоторая часть переводов и была приготовлена. В 1858-м году о существовании этих рукописных переводов сделалось известным Духовному Ведомству, которое и приняло издержки по их изданию на свой счёт, вследствие чего с 1860-го года и было приступлено к печатанию готовых переводов.⁶¹⁰ Это полезное дело в те же годы продолжено было С.-Петербургской духовной Академией, благодаря которой важнейшие из средневековых византийских историков увидели себя в русском переводе. Начавший развиваться русский византизм скоро нашёл себе поддержку в высших духовных и светских учебных

учреждениях. На первых порах внимание русских византологов сосредоточилось на изучении внутреннего состояния Византийской империи: так, духовные академии в лице некоторых из своих профессоров, как напр., И.Е. Троицкого и А.П. Лебедева, которым принадлежит ряд интересных статей, ценных исследований или же очерков, а также трудами, вышедшими из-под пера их воспитанников (Скабаланович и др.), внесли значительный вклад главным образом в разработку состояния церкви, церковной литературы и просвещения в Византии, причём по тесной связи церкви и государства в Византии, расследование указанных предметов не могло оставить незатронутой и т. н. гражданскую историю. Затем, в середине 60-х же годов при наших университетах учреждена была кафедра церковного законовещения, то есть, такой науки, построение которой немыслимо было без изучения византийского церковного законодательства. Что введение этой науки в программы университетского курса не осталось без влияния на византинистику, это всего лучше можно видеть на примере проф. Павлова с его ценными

—49—

исследованиями по части византийского законодательства. К 70-м годам центром византинизма становится С.-Петербургский университет, а органом его Журнал Минист. Народного Просвещения, и доныне охотно открывающий свои страницы византологам. Развитию византийских занятий при Петербургском университете всего более содействовало одновременное преподавание в нём таких известных своими симпатиями к Востоку профессоров, как Васильевский, Ламанский и Дестунис; в особенности заслуга в этом отношении должна быть признана за учёной деятельностью проф. Васильевского. Прекрасно знакомый с историей Византии, владеющий свободно всем обширным материалом, относящимся к её области, проф. Васильевский каждою своею статьею, — а их очень значительное число, — открывает новые горизонты для византинистики, и его работы вносят порядок и свет туда, где напрасно до него трудились другие учёные. В школе этого византиниста воспитался и другой известный наш

византолог – проф. Успенский, перенёсший византийские занятия из Петербурга в Новороссийский университет. Но до 80-х годов русские византинисты разделяли участь, общую с западными учёными, работавшими над изучением Византии: они стояли отдельно друг от друга и их работы не имели между собой внутренней связи. Почин к объединению византийских занятий впервые сделан был у нас Палестинским Обществом, открытым 21 мая 1882-го года, которое и сгруппировало в своих «сборниках» работы византинистов (Васильевского, Дестуниса, Помяловского, Пападопуло-Керамевса), обратившихся к издательской деятельности, и дало возможность появлению на свет таких трудов, как «Каталог Иерусалимской библиотеки»⁶¹¹ и «Иерусалимский изборник»,⁶¹² составленные Пападопулом-Керамевсом и изданные на средства Общества. Но это участие наших византинистов в учёных предприятиях Палестинского Общества, по самой его задаче, должно было ограничиваться лишь тем, что имело такое

–50–

или иное отношение к св. земле. Как бы в восполнение этого недостатка, в 1892-м году при Новороссийском университете по инициативе Успенского было открыто кружком профессоров, занимающихся изучением Византии (Красносельцев, Кирпичников, Кондаков), специально «Византийское отделение Историко-филологического Общества», заявившее о своём существовании изданным в том же году первым томом своих трудов, заключающим ряд интересных статей разнообразного содержания. Как слышно, подобное же отделение имеет быть открыто в недалёком будущем и при С.-Петербургском университете. Всё это располагает думать, что дальнейшие судьбы русского византизма обеспечены, как уже упрочено и его почётное место в западной науке.⁶¹³

Если теперь обратиться к решению вопроса относительно характеристической черты в состоянии современной византологии, то ответ на него легко можно читать в представленном очерке научного движения в области византьеведения. Исследование материалов и оценка их в

связи с установкой отдельных фактов – вот основной характер этой отрасли исторической науки в настоящем периоде её развития. В то время как над изданием и обсуждением письменных памятников Византии трудится целая фаланга учёных, монографии, как мы видели, представляют собой явление редкое в византистике; тем меньшее число можно указать общих курсов по истории Византийской империи. Как мало в этом отношении дело продвинулось вперёд, это достаточно ясно из того, что сочинение Гиббона «История упадка и разрушения римской империи», вышедшее первым изданием в Лондоне в 1776–1788 гг., ещё до сих пор, то есть, спустя более чем сто лет, остается не вполне заменённым. В нынешнем

–51–

столетии лучшую работу по обзору главнейших моментов византийской истории дал соотечественник Гиббона Финлей (1799–1876), обнявший в своих монографиях историю Греции от завоевания её римлянами до настоящего времени.⁶¹⁴ Близкое знакомство с географией и этнографией Востока, умение выяснить политические отношения и государственный строй, внимательность к внутреннему состоянию империи и в особенности к её экономическому положению – вот, коротко, качества, присущие трудам Финлея и делающие их до сих пор лучшим общим сочинением по истории Византии. В недавнее время тоже из-под пера англичанина Бигу вышла «История восточной римской империи», основывающаяся на критическом исследовании источников, но её содержание ограничивается временем от Аркадия до Ирины (т. е. 395–800 гг.).⁶¹⁵ Обращаясь к немецкой историографии, мы и здесь находим несколько работ, обрисовывающих общий ход византийской истории, но из них Zinkeisen'a «Историю Греции» мы упоминали, Andlaw'a «Византийские императоры»⁶¹⁶ представляет собой слабую компиляцию Гиббона, а Герцберг в своих сочинениях «История Греции до настоящего времени»⁶¹⁷ и «История византийского и османского государства»⁶¹⁸ дал главным образом переделку Гопфа, рассчитанную не столько на учёные, сколько на популяризаторские цели. Капитальный труд Гопфа, которому

следовал Герцберг, и есть единственно солидная работа по общей истории Византии, встречающаяся в немецкой историографии; основанная на массе архивного материала, «История Греции от начала средних веков до нашего времени» Гопфа отличается самостоятельностью и подробностью, хотя нередко вдаётся в мелочи, и следит преимущественно

—52—

за внешней историей Византии; к сожалению, этот заслуживающий внимания труд похоронен в энциклопедии Эрша и Грубера.⁶¹⁹ Остается ещё упомянуть «Историю греческого народа» Папаригопула, в которой, опираясь на самостоятельные занятия историей Греции, этот учёный даёт живое и согретое патриотическим чувством изложение важнейших периодов в жизни греческого народа.⁶²⁰ Итак, Финлей, Гопф, Папаригопул и, пожалуй, Герцберг, — вот и всё, что имеется в настоящее время ценного для изучения общего хода византийской истории, да и в этих трудах прошлая жизнь Византии рассматривается наряду с историей Греции, как её составная часть. Таким образом, строго говоря, труда, посвящённого специально изложению византийской истории, мы ещё не имеем. И это понятно; в то время когда главное внимание сосредоточено на исследовании материалов, когда усилия учёных направлены на разыскание документов и обоснование отдельных фактов, когда взаимоотношение византийских историков и хронистов и их критическая оценка, несмотря на работы Гельцера,⁶²¹ Гирша,⁶²² Зегера⁶²³ и др., ещё недостаточно установлены, — публиковать общий курс византийской истории опасно и преждевременно. К тому же, масса ценных источников для воссоздания византийской истории, в числе которых одно из главных мест занимают жития святых, ещё только, так сказать, затронута новейшими византинистическими работами. Полная и обстоятельная история Византии есть задача будущего, современная же византология поставляет себе более скромную, хотя и не менее почтенную цель — изготовить всё необходимое для лучшего и прочного возведения здания византийской истории, когда это будет возможно по состоянию научных средств.

Но если строго научная и обстоятельная история Визан-
–53–

тийской империи есть дело будущего, то, с другой стороны, уже и теперь с достаточной ясностью можно видеть те важнейшие в историческом отношении результаты, к которым привело указанное нами движение в области византологии. Коренное воззрение, в котором черпает силу современная византология, а равно также и внутренний смысл учёных предприятий относительно Византии, покоится на том убеждении, что существование Византийской империи оставило глубокие следы во всемирной истории, что изучение её прошлого для настоящего времени имеет такое же значение, как и вообще изучение средневекового периода в жизни Европы. Можно сказать, что чем далее вширь и вглубь шло ознакомление с Византией, тем более укреплялась та мысль, что Византийская империя является самостоятельным членом в общем ходе исторического развития, что не только история европейского Востока, но и история Запада может быть правильно понята и объяснена лишь при посредстве византийских исследований.

Первостепенная важность, какую имеет изучение прошлого Византии для истории современного европейского Востока, понятна и очевидна сама собой. Новая Европа, подобно средневековой, распадается на два мира, различающиеся между собой по народности, общественному строю и церковному вероучению. Как западный германо-романский мир развился и воспитался под преимущественным влиянием древнего Рима и идущих от него традиций, так наоборот, восточный греко-славянский мир возрос под преимущественным воздействием Византии. От Византии славянские племена не только получили вместе с христианством начальные элементы просвещения и гражданственности, но и на всём протяжении времени, пока существовала Византийская империя, обильно питались теми духовными сокровищами, какими обладало это просвещёнейшее государство средних веков. Византийская история – это, так сказать, наше духовное прошлое, оценить и изучить которое есть ближайшая задача русской исторической

науки, и если изучение истории в пределах, потребных для общего образования, должно иметь национально-воспитательное значение, то оно может быть

–54–

достигнуто только основательным и всесторонним ознакомлением с историей и культурой Византии. Как ещё далеко у нас от этого, легко убедится всякий, кто заглянет в наши программы и учебные курсы по всеобщей истории, составленные под влиянием западной историографии с её исключительным предпочтением к германо-романскому племени.⁶²⁴

Не так ясно значение изучения Византии для понимания средневековой истории западного мира. По обычным представлениям, извлекаемым из общих курсов истории, Византийская империя, после принятия франкскими королями титула западного римского императора и в особенности после разделения Церквей, считается каким-то оторванным от общей семьи европейских народов миром, стоящим вне всяких отношений к западной жизни, а потому и совершенно безынтересным для понимания этой последней. Нет ничего более ошибочного, как это представление о положении Византии в ряду средневековых государств! Конечно, Византия развила свою отличную от Запада культуру, имела своеобразные учреждения и свой особенный строй жизни, но она отнюдь не стояла вне всяких соприкосновений с Западом. Напротив, следует сказать, что ни одно крупное, великое событие на Западе не совершалось без такого или иного участия в нем Византии, что история той и другой половины Европы развивалась не только аналогично, но и в постоянном взаимодействии. Начиная с IX-го века⁶²⁵ через всё протяжение средних веков западные правители и византийские императоры находятся

–55–

в частых сношениях, заключают иногда союзы и договоры, устраивают общие предприятия и вступают в родственную связь при помощи браков. Если Запад часто влекло к Востоку старое благоговение к прямой наследнице величия Римской

империи и желание связать себя с ней, то Византия в своих отношениях к Западу заботилась о более общих интересах, – о борьбе с племенами, нападавшими на неё и тревожившими западные окраины. Известно, что ещё Карл Великий вёл переговоры о бракосочетании своей дочери Ротруды с Константином VI-м⁶²⁶ и, когда это дело не удалось, то он сам был не прочь жениться на византийской императрице Ирине,⁶²⁷ чтобы соединить в своих руках восточную и западную империи. С другой стороны, уже в 839 году послы императора Феофила являлись к Людовику Благочестивому в Ингельгейм, чтобы просить его о помощи против сарацин,⁶²⁸ а во второй половине этого века заключён был даже формальный союз между обеими империями.⁶²⁹ Эти связи между Востоком и Западом не ограничивались только областью политических интересов, но шли гораздо далее. В последнем отношении замечательно правление Оттонов, считающееся блестящим периодом саксонской династии, и в особенности правление Оттонов II-го и III-го. Вскоре после того как Оттон Великий возложил на себя корону римского императора (2 февраля 962 г.), он решил женить своего сына на греческой принцессе; византийский император Никифор согласился выдать за него падчерицу Феофано, дочь своего предшественника Романа, и это бракосочетание состоялось 14 апреля 972 года. Возбуждавшая восхищение своей красотой, умом и изяществом, Феофано принесла во двор немецких императоров византийские порядки и византийскую образованность. Своему сыну, за малолетством которого Феофано в течение семи лет (984–991) правила немецким государством, она дала греческое воспитание, и От-

–56–

тон III-й, любивший называть себя греком по рождению, действительно преклонялся перед культурой Византийской империи. «Без чужеземного влияния, – говорит Вебер, – образованность немецкого народа не достигла бы так быстро той высоты, до какой она поднялась при саксонских императорах, и Оттоны не могли бы стать наследниками умственных стремлений Каролингов».⁶³⁰ Как далеко шло греческое влияние при устроенном по византийскому образцу

дворе Оттонов, это, не говоря о самом Оттоне III-м, хорошо видно из того, что даже молодые принцессы занимались изучением греческого языка, как, напр. Гедвига, герцогиня швабская, ещё в молодости выучившаяся по-гречески, – и это было в X веке! Неудивительно поэтому, если тот же историк, слова которого мы только что привели, выражает опасение, что если бы грекам удалось в это время овладеть Италией (о чем они весьма хлопотали), то это обстоятельство всю западную образованность подчинило бы культуре Востока,⁶³¹ т. е. Византии. Так далеко шло иногда воздействие Византии на Запад!

В конце XI-го века, в эпоху крестовых походов, составившихся также при ближайшем участии Византии, сношения между Востоком и Западом становятся непосредственными и захватывают собой все слои общества. Воздействуя на крестоносцев всеми особенностями своего государственного и церковного строя, Византия в то же время являлась естественной посредницей между западно-христианским миром и магометанской Азией, так что многое из того нового, что увидели здесь крестоносцы, они переняли под употребительными в Византии греческими названиями, которые и перешли потом в состав языка отдельных западных народов.⁶³² Что же касается крестоносцев, поселившихся в Палестине после её завоевания, то среди них царствовало полное смешение культур романской и византийской; греческий язык у них был в ежедневном употреблении и перемешивался с латинским не только в официальных актах, но в культе

–57–

и церковных памятниках; даже богослужение здесь иногда совершалось на двух языках.⁶³³ Если кто преимущественно должен был печалиться об этом тесном сближении крестоносцев с византийцами, то это был папа. Дело в том, что в рассматриваемую эпоху на Западе шла упорная борьба между папами и императорами, и эти последние, знакомясь непосредственно с положением церковных дел в Византии, в практике её получали опору своим антипапским стремлениям. Любопытно то обстоятельство, что уже Генрих IV в борьбе с

Григорием VII пользовался денежными пособиями со стороны византийского императора Алексея.⁶³⁴ Когда же немецкие императоры лично стали принимать участие в походах в Палестину, они часто возвращались оттуда заражёнными духом «греческого непослушания» относительно папы. О Конраде III (1138–1152) папский канцлер прямо писал, что он «вместе с цареградским императором замышлял нанести, если можно, тяжёлый удар и поражение св. римской церкви», а Фридрих II, по его собственному выражению, искал в борьбе с папой «преимущественно правды греков, родственников и друзей (наших), которых папа называет нечестивейшими и еретиками, хотя они христианнейший народ, самый крепкий в вере Христовой и самый правоверный».⁶³⁵ Заметим, что и первая массовая оппозиция против папства, создавшаяся на юге Франции в XIII в., вела свое происхождение с Востока.⁶³⁶ – Но даже и не говоря о частных исторических событиях, которые лучше и всестороннее объясняются при знакомстве с византийской историей, и самые общие явления средневековой западной жизни могут быть глубже поняты при сравнении с аналогичными явлениями в Византии. В настоящее время уже выяснено, что такие, по-видимому, исключительно средневековому западу свойственные явления, как борьба императоров с вельможами, издание законов, обеспечивающих за мелкими собственниками их земельные

–58–

участки, раздача церковных земельных имуществ во владение частным лицам, даже борьба церкви и государства и пр., не только были знакомы Византии, но и обнимают собой значительную часть внутренней её истории.⁶³⁷ Сопоставление аналогичных отношений, западных и восточных, несомненно повлечёт за собой более правильное их обсуждение и может привести к весьма любопытным выводам.

Если, таким образом, в событиях политической жизни средневековой Европы Византия принимала столь близкое участие, что надлежащая оценка и изложение их возможны только при знакомстве с положением дел византийских, то история западного просвещения и культуры и совсем не может

быть понята вне отношений к Византии. В этой области Византии бесспорно принадлежит заслуга всемирно-исторического значения. От эпохи переселения народов до возрождения классической образованности в Италии в XIV и XV вв., Византия оставалась центром просвещения, столицей наук, хранительницей книжных сокровищ, ставших основанием новоевропейской образованности. В потоке варварских нашествий, охвативших Европу с середины IV-го века, она выполнила великую миссию: сберегла для последующих поколений бессмертные творения античной мысли и своею литературною деятельностью связала древнюю науку с новою. Как дорожили на Востоке книжными сокровищами, как заботливо здесь изыскивали средства к их лучшему сохранению, об этом прекрасно говорит тот факт, что в V-м веке, в Афинах даже воздвигли статую некоему Филтатию за предложенный им наиболее надёжный способ склеивания рукописей.⁶³⁸ С IX-го века в Византии были начаты занятия сочинениями классических писателей и почти непрерывно продолжались до эпохи гуманизма, когда греческие музы переселились в Италию и отсюда разошлись по всей Европе. Этими занятиями византийских учёных и был подготовлен для Европы тот век возрождения искусств и наук, которым от-

–59–

крывается новый период истории. Известно, что первейшие деятели эпохи гуманизма, Петрарка и Боккачио, своими познаниями в греческой литературе одолжены были Варлааму калабрийцу, проживавшему в Византии и известному там своими спорами о Фаворском свете, и его ученику Леонтию Пилату, впервые познакомившему Боккачио с Гомером, которого он перевёл на латинский язык.⁶³⁹ Что виновниками развития эллинизма на Западе в XIV и XV вв. были переселившиеся сюда византийцы, – это стало уже общепризнанным фактом. Сами основатели классической филологии, Рейхлин и Эразм Роттердамский, учились греческому языку у грека Гармонида, преподававшего в Париже при Людовике XI-м. Но чтобы понять эпоху гуманизма, для этого необходимо обратиться к истории византийской образованности и просвещения. «Заслуга

возрождения греческих занятий на Западе, – говорит Крумбахер, – принадлежит не тем только беглецам, которые в XV в. были прибиты политическим штормом к гостеприимным берегам Италии; гуманистический дух действовал в Византии гораздо ранее. Ещё в IX-м веке он ярко светил в блестящем лице Фотия, который в тёмный и погружённый почти в варварство век внезапно, как солнце юга, распространяет свои лучи».⁶⁴⁰ О возрождении наук в XIV–XV вв. можно поэтому говорить только в применении к Западу; в Византии же гуманизм был явлением всегда сродным и давно знакомым. «Кто в будущем станет писать историю гуманизма, – замечает также Крумбахер, – тот должен будет обратиться назад к Мосхопулу, Плануду, даже к Евстафию, Пселлу, Арефе и Фотию».⁶⁴¹

Эпохой гуманизма на Западе только блестяще закончилось то воздействие, какое оказала Византия на просвещение средневековой Европы. Как ни мало было там людей, знавших греческий язык или имевших желание с ним ознакомиться, всё же литературный обмен между Византией и Западом находил себе место, и более энергичные

–60–

люди предпринимали путешествие в Византию для расширения своих познаний. Так, в IX-м веке библиотекарем Анастасием была переведена на латинский язык хроника византийца Феофана, послужившая главным источником для средневековых анналистов.⁶⁴² Известно затем, что в XI-м веке в Византию путешествовал некто Адам из Парижа, искавший, при этом, не элементарных познаний, так как на родине он считался способным к такому делу, как редактирование житий святых.⁶⁴³ В том же веке сюда прибыл Иоанн Итал, ставший учеником Пселла и основавший потом свою философскую школу в Византии.⁶⁴⁴ С конца этого века, в эпоху крестовых походов, литературное взаимодействие между Византией и Западом получает для себя новые широкие пути и, хотя в каждом отдельном случае указать их невозможно, но самый факт литературных заимствований не подлежит сомнению.⁶⁴⁵ Даже такая, по-видимому, исключительно Западу принадлежащая

область, как средневековая философия, не оставалась без влияния со стороны Византии. В этом отношении важно уже одно то обстоятельство, что схоластика господствовала и в византийской науке и здесь рождала те же самые явления, что и на Западе. Подобно тому, как это было в Западной церкви, и в Византии господствующее направление богословской мысли усвоило себе философию Аристотеля и при помощи её излагало философское учение. С XI-го века, в лице Пселла, Итала и затем в последующие века мало-помалу с Аристотелем вступают в борьбу неоплатонические авторитеты, – Платон, Порфирий и Прокл, – и будучи применены к уяснению церковного учения, вызывают глубокие волнения в византийском обществе. Внимательное исследование богословских споров, возникавших в Византии в период от XI-го до XIV вв., показало, что в основе их лежало различие в философских направлениях партий, что они были фазисами борьбы между Платоном и Аристоте-

–61–

лем, между реализмом и номинализмом.⁶⁴⁶ Так как изучение Аристотеля, Платона и Прокла применительно к христианским воззрениям начато было в Византии ранее, чем на Западе, то здесь естественно возникает вопрос: не стояли ли в связи западные споры с аналогичными византийскими явлениями? Правда, на философское развитие Византии ещё не было обращено достаточного внимания и самое сочетание слов «история византийской философии» звучит пока ещё странно, непривычно для уха, но уже и здесь имеются факты, с которыми необходимо считаться историку западной схоластики. Можно признать доказанным, что известная логика Петра Испанского, служившая источником всех сведений по логике и грамматике в Западной Европе до XIV века, представляет собой не что иное, как перевод сочинения Пселла *«σὺννοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην»*.⁶⁴⁷ Затем ещё несколько фактов: найдено, что сочинения Аристотеля стали доступны Западу в латинских переводах к 20-м годам XIII-го века, но каким путём они проникали на Запад, этот вопрос ещё до сих пор не вполне удалось проследить учёным. Но вот в 1209-м году в Париже

имело место следующее происшествие: «на этих днях читались некоторые сочинения, принадлежащие, как говорят, Аристотелю и посвящённые метафизике, недавно принесённые из Константинополя и переведённые с греческого на латинский. Так как эти сочинения совратили уже Альмарика и могут ввести в соблазн других, то определено предать их сожжению».⁶⁴⁸ Определение это не могло, однако, задержать начавшегося на Западе философского движения, развивавшегося под воздействием Византии: в 1225-м году, как замечает хроника, составленная в Сен-Дени одним монахом, врач Вильгельм вновь принёс греческие книги из Константинополя в Париж, а Фридрих II и Манфред, оба знавшие греческий язык, своими побуждениями прямо содействовали переводу некоторых сочинений Ари-

–62–

стотеля, Платона и Птолемея с греческого на латинский⁶⁴⁹. Указанные факты ясны: они наглядно свидетельствуют о философской зависимости Запада от Византии, по крайней мере, до половины XIII-го столетия и вместе с тем ещё раз показывают, что изучение Византии необходимо для лучшего и всестороннего понимания средневековой западной жизни, на которую она разнообразно воздействовала. Как далеко шло это воздействие? В каких пределах средневековая Европа находилась под влиянием Византии? – точное и обстоятельное решение этих вопросов – есть задача будущего византологии, и она составляет то, что можно назвать восточным вопросом в современной исторической науке.

А. Спасский

Голубцов А.П. О путешествиях древних христиан и наших старинных паломников в Святую Землю, Рим и Царьград // Богословский вестник 1894. Т. 2. № 4. С. 63–88 (2-я пагин.). (Окончание.)⁶⁵⁰

–63–

Иерусалим и вообще святая земля, составлявшие во все времена самый дорогой предмет поклонения для христианских паломников, не были, впрочем, единственным местом паломничества в христианском мире. В западной половине последнего весьма рано образовался свой особый и весьма важный пункт пилигримства, сосредоточивший в себе местную святыню и привлекавший в средние века многочисленные толпы странников. То был именно Рим, собственно – окрестности его, где находились катакомбы или христианские усыпальницы, сохранявшие в себе драгоценные останки бесчисленного множества святых мучеников и исповедников. Сюда, по словам знаменитого древнехристианского поэта Пруденция, воспевшего в стихах подвиги мучеников, ежегодно приходили на поклонение не только жители Италии, но и отдаленнейших провинций. «Рано утром собираются почтить мученика», говорит, например, он, описывая страдание блаженнейшего Ипполита; «все юношество приносит поклонение; идут взад и вперед (чествующие мученика) до самого солнечного заката. Благодетель собирает к гробнице мученика и жителей Лациума и чужеземные народы. Целуют блестящий металл (гробницы мученика), возливают бальзам, орошают лица свои слезами. А когда по прошествии известного числа месяцев возвращается год и торжественным богослужением чествуется память мученика, то сколь великие, соревнующие в усердии толпы собираются и какие песни возносят в прославлении Бога? Державный город выводит и избивает своих граждан; к патрициям,

–64–

исполненным в равной степени религиозной ревности, присоединяется фаланга плебеев, имеющих одинаковое

вооружение; ибо вера уничтожает различие по происхождению. Точно также блестящий строй разворачивается из ворот Альбанских городов, вытягиваясь длинными рядами. Слышатся радостные клики на различных дорогах там и здесь; подходят туземцы Циценума и вместе население Этрурии. Идут суровые Самниты, идет Кампанец – обитатель высокой Капуи, идут жители Нолы. Каждый, радуясь, вместе с супругою и милыми детьми поспешно совершает путь. Широко расстилающиеся поля едва вмещают радостных путников, и плотно сомкнутые сонмы занимают обширные пространства...».⁶⁵¹ Прилив пилигримов в Рим и его окрестности был так велик, особенно в день памяти св. апостолов Петра и Павла,⁶⁵² что папы приказывали отверзать все римские церкви для богомольцев и совершать миссу два раза в день. Западные епископы подавали пример своей пастве в отношении к посещению святых мест, а тех из них, которые не поступали так, римские первосвященники подвергали выговорам. Св. Григорий Великий писал, например, Руанскому епископу: «Какое занятие, какое непреодолимое затруднение удерживает тебя столь долгое время от посещения св. Петра, когда мы видим, как ежегодно стекаются к нам со всех концов мира даже новообращенные народы – мужчины, женщины и малолетние дети, даже больные и увечные, движимые любовью ко св. Петру, не отстают от прочих и поспешают сюда на повозках». «О Рим!» с такими словами обращается к нему неизвестный поэт VII–VIII в., «ты – благородный город, владычествующий над миром, высоко вознесшийся над всеми городами, окропленный кровию мучеников и блистающий белизною девственных сонмов; мы шлем тебе привет и молим о твоём благе».⁶⁵³ Впечатление святого города, которое испытывали даже в сред-

–65–

ние века поклонники Рима, передает Мануил Хризолог, грек по происхождению и ученый классик по образованию, в своем восторженном письме к императору Иоанну Комнени, в котором он сравнивает старый Рим с новым и говорит о преимуществах первого. Вот что между прочим писал он: «Много здесь храмов в честь апостолов, но еще более в честь святых мучеников,

блаженных жен и дев. Кто в состоянии перечислить многочисленные их останки, как мощи, сохранившиеся в целом виде, так и разделенные по частям? По истине это великое хранилище святых мощей и сокровищница священных останков! Кто при виде такого сонма святых, здесь почивающих, не скажет о Риме, что он есть часть неба и населен небожителями! Здесь первоглавные светила Петр и Павел, привлекающие к себе взоры целого мира. И поистине чудесное представляется зрелище, когда видишь несметное множество поклонников, стремящихся сюда из Испании, Галлии, Британских островов; из стран, находящихся еще далее на запад и север, из Паннонии, Германии, Сарматии и даже Греции; видишь не только мужей различного возраста и состояния, но и жен, пренебрегающих опасностями и лишениями далекого пути: холод, жар, грязь, пыль и все это затем только, чтобы поклониться гробу и раке апостолов, хотя бы через решетки и занавесы, чтобы приложить лице и голову к полу, праху и решеткам медным и железным, замыкающим их останки». ⁶⁵⁴

И действительно, священные подземелья Рима, служившие для христиан во времена гонений местами богослужебных собраний, временного убежища и вечного упокоения, заключали в себе великое богатство исторически-религиозных памятников, связанных с воспоминаниями первой христианской эпохи, с веками преследований, мученичества и исповедничества. В римских катакомбах каждый предмет, не говоря уже об историко-археологическом значении его, мог возбуждать в паломниках сколько благочестивую любознательность, столько же глубоко-религиозное чувство. Но из многочисленных предметов, заключав-

—66—

шихся в римских усыпальницах, помимо самых останков мучеников и исповедников, особенного внимания посетителя заслуживали орудия пытки последних, находившиеся в священных гробницах, куда схоронила их набожная рука свидетелей их страданий. В Риме доселе сохраняются и знатым поклонникам показываются вериги св. ап. Петра и железные решетки, на которых сожжены были архид. Лаврентий

и мученик Севастиан. Несомненно, что в древнее время находилось в катакомбах немало подобных священных реликвий, современных кончине тех или других мучеников и исповедников. Этому не отрицают и новейшие археологические исследования, произведенные в священных подземельях Рима, но еще более подтверждают исторические свидетельства. По словам св. Иоанна Златоуста, сицилийский мученик Вавила, пострадавший в конце III века, пожелал, чтобы его цепи положены были вместе с ним в могилу. Мученик Сабиний просил не разлучать его с тем камнем, с которым он будет утоплен. Св. Амвросий Медиоланский нашел в гробах мучеников Агриппины и Виталия гвозди и куски дерева, на котором был распят последний. Благодаря новейшим изысканиям в катакомбах, в них найдено множество железных прутьев, цепей, колец, клещей, гвоздей и других принадлежностей пыток христиан.⁶⁵⁵ В усыпальнице св. Агнессы обретена была глава с забитым в неё гвоздем. В Ватиканском музее в Риме и в настоящее время можно видеть одно из подобных орудий мучеников, несколько напоминающее наши грабли, с тою впрочем разницей, что оно раздвояется в виде вилки и усажено длинными и острыми когтями, которые вонзаясь в тело, должны были разрывать его на мелкие куски и клочья и тем причинять величайшие страдания.

Другой предмет, вызывавший глубокое благоговение древних христиан и приводивший их в катакомбы, составляли чаши с кровью мучеников (*phialae cruentae*). Обычай собирать кровь мучеников в сосуды и помещать последние при гробах первых возник из того же благо-

–67–

честивого побуждения, которое заставляло почитателей мучеников сохранять вообще их святые останки. Мученические акты и другие памятники древне-церковной литературы представляют много примеров того, с каким величайшим почтением относились христиане к крови мучеников – тому семени, из которого, по знаменитому выражению Тертуллиана,⁶⁵⁶ выросли древа и плод христианства. «Вот собирается со всего города (Сагунта) толпа верных», читаем у

Пруденция в описании страданий мученика Винкентия, «устраивает мягкое ложе, осушает незажившие раны. Тот покрывает поцелуями двойные раны от когтей; тот радостно собирает пурпурную кровь. Многие обагрят в точащейся (из ран) крови куски полотна, дабы сохранить их в домах, как священную защиту для потомков».⁶⁵⁷ На пути перед проходившими мучениками христиане бросали платки и повязки, чтобы с помощью их собрать капли крови, струившейся из их ран. Кровию мучеников окрашивали цемент, употреблявшийся при постройке церквей, и видели в этом одно из преимуществ церковных зданий. Гавденций, епископ Брестии, с глубокою признательностью получил несколько кусков такого цемента от св. Амвросия и в особом письме к нему выразил свою благодарность. Чаще всего кровь мучеников собирали губками⁶⁵⁸ и отсюда выжимали её в особого рода сосуды, до сих пор находимые в катакомбах со следами засохшей в них крови. Внимательное исследование содержимого в этих сосудах, встречаемые при них надписи (sa. sang), в которых не без основания читают сокращение слова: sanguis, и непосредственное чувство каждого убеждают, что они действительно заключают в себе остатки крови. Видевшие эти сосуды уверяют, что и обыкновенный, невооруженный глаз может заметить на дне и на стенках их темно-красный осадок, в котором всего легче признать следы высохшей крови.⁶⁵⁹

—68—

В виду сказанного вполне естественно было христианским паломникам самых первых времен церкви идти на поклонение в Рим, почва которого орошена была кровию мучеников и преисполнена священными гробницами и дорогами для религиозного чувства святыми останками. И христиане не только запада, но и отдаленнейших стран востока усердно посещали город мучеников и святых. По словам Евсевия, знаменитый Ориген, «тогда как римскою церковью управлял Зефирин (202–218), путешествовал в Рим, с намерением, как сам негде пишет, *видеть древнейшую церковь римскую*».⁶⁶⁰ Многие из странников, приходивших на богомолье в катакомбы, оставили даже здесь осязательные следы своих посещений. На

стенах подземных ходов и усыпальниц лиц особенно известных, например, св. Каллиста, до настоящего времени сохранились надписи, изображения крестов, сделанные с помощью угля, графита или первого попавшегося острого орудия набожною рукою пилигримов. Одна из самых древних записей этого рода, относимая к 270 году, говорит о посещении Рима целою знатною семьею, приходившею из Персии на поклонение в Рим и здесь претерпевшею мученическую смерть.⁶⁶¹ Но большая

—69—

часть надписей, принадлежащих раннему времени — эпохе III—IV веков, включает в себе лишь голые имена посетителей катакомб без означения времени путешествий, родины пилигримов и побуждений, приведших их в священные подземелья. В надписях позднейшего времени нередко, наоборот, изъясняются душевные расположения паломников, их мысли и чувства, по прибытии к месту поклонения; в иных читаются целые молитвы, в которых благочестивые пилигримы выражали свою радость и чувства благодарности к Богу за исполнение своего обета. В одной эпитафии, находящейся на могильном камне, хранящемся теперь в Лионском музее, читается имя христианина: Agarus, отличавшегося кроме прочих добродетелей, особенною ревностью к посещению святых мест (*loca sanctorum adsedue*).⁶⁶² Другая надпись, находящаяся в одной из зал Ватиканского музея, говорит, что христианин, по имени Юстус, счастливо прибыл к месту своего благочестивого путешествия, исполнил свой обет и благодарит за это Провидение.⁶⁶³ Особенную важность и несомненно научное достоинство придает приведенной сейчас надписи находящееся при ней изображение калиг — двух ножных подошв. Хотя изображение калиг, встречающиеся изредка в катакомбах, и до сих пор составляют научную проблему, но по связи с настоящею надписью и с другими того же содержания, кажется, всего естественнее будет видеть в них символ путешествий, предпринимавшихся богомольцами ко св. местам. Объясняя в данном разе изображение калиг в смысле знака паломничества, мы не отрицаем того, что в других случаях христиане расширяли смысл рассматриваемого символа, выражали им ту

мысль, что усопший, на могиле которого изображались калиги, счастливо окончил свое земное странствие, достиг, наконец, цели своего земного скитальчества. – Блаж. Иероним, учась в Риме, любил посещать катакомбы в часы отдохновения от своих учеб-

–70–

ных занятий. «Вместе со своими товарищами и сверстниками, пишет он о себе, я имел обычай по воскресным дням посещать гробницы апостолов и мучеников, спускаться часто в пещеры, вырытые во глубине земли, в стенах которых по обеим сторонам лежат тела усопших, и в которых такая темнота, что здесь почти сбывается это пророческое изречение: *да снидут во ад живи* (Пс.54:16); изредка свет, впускаемый сверху, умеряет ужас мрака, так что отверстия, через которые он входит, лучше назвать щелью, чем окошком. Там ходят шаг за шагом (ощупью) и среди мрачной ночи вспоминается этот *Виргилиев стих: повсюду ужас, и самое безмолвие пугает душу*». ⁶⁶⁴

Но громкая известность катакомб, как одного из излюбленных мест христианского паломничества, была сравнительно непродолжительна. Несмотря на старания пап (Симмаха, Вигилия, Иоанна III, Сергия I, Григория III, Стефана III, Адриана I и Льва III) сохранить в первоначальном виде и в прежней славе священные подземелья Рима, упадок их начался и происходил одновременно с вторжением варваров в пределы Италии. Страшные опустошения, произведенные Готами, Лонгобардами и друг. в окрестностях Рима, с одной стороны послужили благовидным предлогом для римских епископов (Феодора I, Льва II, Павла I, Пасхалия, Сергия II и Льва IV) перенести из христианских усыпальниц в городские базилики все замечательнейшие останки мученичества и вообще памятники древней святыни, с другой – значительно повредили катакомбные входы и коридоры и, таким образом, сделали затруднительным самый доступ в священные подземелья. Вследствие этих невыгодных исторических условий, начиная с половины IX века и до XVII-го катакомбы оставались в совершенной почти неизвестности и изредка посещались более

отважными пилигримами, не обращавшими внимание ни на прямые правительственные запрещения проникать в подземелья, ни на разрушения, причиненные последним рукою варваров и временем. Из этой безвестности, продолжавшейся в течении всей средне-

—71—

вековой эпохи, катакомбы были выведены научными экспедициями знаменитых Бозио, Больдетти и других, которые начали собою период археологических исследований катакомбного искусства, освятили своими разысканиями мрачные подземелья Рима и снова открыли их для ученых, туристов и благочестивых паломников.

В то время, как подземный Рим лишался лучших своих богатств – величайших и многочисленнейших памятников перво-христианской эпохи и, казалось, совершенно был потерян из вида, быстро росла слава надземного Рима, всеми силами стремившегося сосредоточить в себе останки древней святыни и стать центром не только церковно-политической, но и религиозной жизни, по крайней мере, западного мира. Пока христианские воспоминания ютились в окрестностях Рима – там, где погребены были мученики и исповедники, Рим оставался полуязыческим городом, в котором упорно держались традиции паганизма, послужившие для Константина Великого одним из поводов к перенесению столицы с запада на восток. Унося святыню, при опустошительных набегах варваров, из катакомб в городские базилики, римские первосвященники заботились как о том, чтобы уберечь её от святотатственной руки грабителей, так и о том, чтобы с помощью её возвысить священный авторитет вечного города, сделать его предметом благоговейного чествования христиан. Рим действительно перерождается в город христианский: в него переносятся мощи первоверховных апостолов, а вместе с ними великое множество других останков и священных реликвий. Бедственное положение восточной Римской империи, сначала сделавшейся добычей крестоносцев, а потом подпавшей власти Турок, дало папам полную возможность, с помощью торговых операций и при посредстве Венецианцев, перенести в римские храмы очень

многое из святыни, принадлежавшей востоку. И не без основания средневековые предания и легенды, пропагандировавшие мысль о всемирно-религиозном значении Рима, населяют последний святынями всех стран света и делают его участником открытий, совершенных в Палестине царицею Еленою. Метрополия западного христианства, благодаря стараниям

–72–

пап, сделалась богатейшею сокровищницею христианских святынь. В древней базилике св. Петра, а потом знаменитом соборе того же имени, кроме мощей свв. апостолов Петра и Павла, находились и почетнейшим посетителям города показывались часть Животворящего древа, копье, которыми прободен был на кресте Господь наш; образ Спасителя, воображенный Им Самим на полотне благочестивой Вероники; глава еванг. Луки и часть мощей Григория Богослова, Иоанна Златоустого и святых римских пап: Григория Двоеслова, Льва, Агафона, Мартина и других многих. В Латеранской базилике, основание которой возводится к очень древнему времени, хранились сударь, бывший на главе Христовой во гробе; лентион, которым Он был препоясан во время омовения ног учеников Своих; часть ризы и плат пресв. Богородицы, главы св. апост. Петра и Павла и прор. Захарии, отца Предтечева, а в особенной капелле – деревянный престол, на котором будто бы Христос совершил с апостолами пасхальную вечерю. По преданию, этот престол в царствование Веспасиана привезен был в Рим и здесь с тех пор остался, как священная реликвия. В базилике Марии Великой показывались: ясли, в которых положен был младенец Христос по Своем рождении, и пелены, которыми повит был при этом Своею Материю; образ пресв. Богородицы, писанный св. ев. Лукою; части мощей евангелистов Матфея и Марка и святых Иеронима, Епафродита и др. В храме св. Сильвестра, папы Римского, хранились Нерукотворенный Убрус Христов и глава св. Иоанна Предтечи, а в церкви Всех Святых, которая, как известно, из Пантеона Агриппы, обращена была импер. Фокою и папою Бонифацием IV (в 608–610 гг.) в христианский храм, посвященный памяти всех мучеников, в

противоположность прежнему назначению здания в честь всех богов, собрано было такое множество святых мощей и вообще священных предметов, что она по всей справедливости могла быть названа в свое время музеем христианских реликвий.⁶⁶⁵

—73—

Понятно, что заветное желание римских первосвященников сделать свою резиденцию местом паломничества для западных христиан, вполне осуществилось: несметные толпы благочестивых пилигримов непрерывающиеся

—74—

вереницей с давних времен идут на поклонение в вечный город, как шли они в первые века в священные подземелья его. Система индульгенций, по которой отпущение грехов давалось в средние века каждому, предпри-

—75—

нимавшему путешествие в Рим, немало содействовала возбуждению всеобщих симпатий к посещению его и поддерживала значение вечного города между западными христианами. Учреждение *святых годов*, так называемых юбилеев, необходимую принадлежность которых составляет полная индульгенция (*indulgentia plenaria*) или отпущение всех церковных эпитимий, привлекало так же *ad limina apostolorum* со всех концов земли великое множество народа и в том числе многие венчаные главы. Справедливость, впрочем, требует сказать, что сколько ни усиливались римские папы противопоставить вечный город Иерусалиму, как центр христианской святыни, попытки их не могли увенчаться полным успехом, и Рим никогда не мог восхитить религиозного первенства у Иерусалима, на стороне которого были не бесчисленное множество реликвий и пышность столицы запада, а исторически-

—76—

религиозные воспоминания, дорогие для всего без исключения христианского мира.

* * *

Третьим главным местом паломнического движения в христианском мире, особенно оживленным и привлекательным

в средние века, была Византия или Константинополь. Конечно, это был город сравнительно молодой; с историей его не связано было столь важных исторически-религиозных воспоминаний, какими окружены были Иерусалим и Рим – свидетели кровавых событий первохристианской эпохи: но основатель Константинополя употребил все усилия и средства сравнять свой царственный город с древним Римом не только в гражданском, но и церковно-религиозном отношении. Константин Великий хотел сделать свою новую резиденцию столицей всего христианского мира, желал поставить её под покровительство святыни и окружить ореолом священной славы, как мать всех градов христианских. К достижению этой задачи стремился как сам он, так и многие из преемников его. Византийские императоры приложили немало стараний к тому, чтобы сосредоточить в Византии не только местную, но и общехристианскую святыню, перед которою одинаково благоговели бы греки, римляне и все остальные христианские народы. С этою целью еще равноапостольною царицею Еленою привезены были с Востока в Византию часть Животворящего Креста Господня и мощи прор. Даниила. В царствование благоверного сына её сюда же принесены были жезл Моисеев и мощи мучеников Мины, Емилиана, Флора и Лавра; при импер. Констанции – мощи свв. апостолов Андрея, Луки и Тимофея; при Юлиане или Иовиане – мощи великомуч. Артемия; при Феодосии Великом – глава Иоанна Предтечи и мощи мучеников Теренция и Африкана; при Аркадии – мощи прор. Самуила; при Феодосии Младшем десница св. первомученика Стефана, мощи прор. Захарии и св. архид. Лаврентия, образ Божией Матери, писанный св. евангелистом Лукою, и одна из вериг св. ап. Петра; при Маркиане – св. рака с одеждами и погребальными пеленами Божией Матери и мощи прор. Исаии; при Льве Макеле – мощи св. Анастасии; при Ира-

–77–

клии – часть Животворящего Креста Господня, орудия страстей Христовых и мощи св. великомуч. Евфимии; при Юстиане II-м – мощи и омофор праведной Анны, матери Пресвятой Богородицы; при Константине Копрониме – мощи св.

муч. Пелагии; при Льве Мудром – мощи св. Марии Магдалины и праведного Лазаря; при Константине Порфирородном – Нерукотворенный Образ Спасителя; при Исааке II Ангеле была принесена в Константинополь глава св. Маманта.⁶⁶⁶ Кроме названных святынь в византийских церквах, монастырях, часовнях и императорских дворцах хранилось великое множество других св. мощей и священных предметов, достоверно неизвестно когда и кем принесенных в Константинополь, а также обретенных в нём самом. К числу таких можно отнести мощи мучеников: Никиты Готфского, Маркиана и Мартирия, Симеона Богоприимца, Иакова брата Господня, прор. Захарии, апостола Филиппа, Пантелеимона и Марина, Агафии, Акилины, Ии или Евдокии, св. Евсевия епископа Самосатского, свв. столпников Даниила и Акакия, св. Иоанна Кущника, сорока мучеников, Фоки епископа Синопского, Климента Анкирского, Параскевы-Пятницы, св. девы Елены, св. Аверкия, Иоанна Милостивого, Марии Клеоповой, св. Ирины, муч. Феодосии, прор. Елисея, мученика Лазаря, Спиридония Тримифунтского, Григория Богослова, великом. Агафоника и святых младенцев, избитых Иродом; рог прор. Самуила, из которого он, по преданию, помазал на царство Саула и Давида, сосуды алавастровые свв. жен мироносиц и многие чудотворные *Образы* Спасителя и Богоматери.⁶⁶⁷ Следует прибавить к этому, что Константинополь считал своим просветителем и покровителем св. ап. Андрея, который по словам одного византийского сказания, был в древней Византии и в пред-

–78–

вестие будущей славы её собственными руками вырезал каменный крест, привлекавший в более поздние времена благочестивое внимание христианских паломников; а по словам другого сказания основал даже церковь в Пере – древн. Аргирополе.

Из представленного голого и, разумеется, далеко не полного перечня византийских святынь, не трудно усмотреть, что большая часть из них была собрана сюда с разных концов тогдашнего христианского мира: Иерусалима, Рима,

Александрии, Антиохии, Ефеса, Каппадокии, Халкидона, Кипра, Патр, Тарса, Медиолана, Доростолы, Сирмиума, Библоса и других малоизвестных городов и местечек; не трудно извлечь себе ясное понятие о том, что новый Рим очень рано, не позднее второй половины V столетия, приготовился к церковно-религиозному представительству для всего христианского Востока и выступил в роли серьезного соперника с древним Римом. События последующей истории: двойная осада и взятие последнего варварами, утрата Александрией в царствование импер. Юстиана своей гегемонии и вообще просветительного значения на востоке, упадок во второй половине VI века Сирии, ставшей потом центром мусульманской борьбы, опустошительные набеги на св. землю в VII–VIII столл. Арабов и Персов, как нельзя больше, способствовали сосредоточению общехристианской святыни в Константинополе, занимавшем к тому же весьма выгодное географическое положение. После того, как Омар в 638 году взял Иерусалим и разграбил базилику св. Гроба, а в 644 году была окончательно завоевана Александрия, христианская святыня обильным потоком полилась с Востока в столицу империи, и город Константина Великого священными сокровищами стал богаче не только своей метрополии, но и всего Востока, не исключая даже св. земли. Для характеристики с этой последней стороны Византии, привлекавшей к себе отовсюду бесчисленное множество богомольцев во все продолжение средних веков, не лишним считаем привести отрывок из письма импер. Алексея Комнина к графу Роберту Фландрскому, в котором он, приглашая западные народы к ополчению против мусульман, следующим образом описывает свя-

–79–

щенный инвентарь и богатства столицы восточной империи своего времени. «Прежде, чем Константинополь будет взят Турками и Печенегами, напрягите все силы. Пусть лучше Константинополь достанется вам, чем язычникам. В нем находятся наидрагоценнейшие святыни нашего Господа, именно: столб, к которому Он был привязан; бич, которым Он был бичуем; багряница, в которую Он был облечен; терновый

венец, которым была увенчана глава Его; трость, которую Он держал в руках Своих вместо скипетра; ризы, совлеченные с Него пред распятием; большая часть Животворящего Древа, на котором Он был распят; гвозди, которыми Он был пригвожден, а также многочисленные мощи святых апостолов и мучеников, как-то: глава Иоанна Крестителя, нетленное тело первомученика Стефана... Все это не должно доставаться во власть язычников, ибо в том была бы великая потеря и осуждение для христиан. Если же твои воины не захотят сражаться ради таких святынь и предпочитают золото, то я напоминаю о бесчисленных богатствах и драгоценностях, которые накоплены в столице нашей. Сокровища церквей константинопольских – в серебре, золоте, жемчуге и драгоценных камнях, в шелковых тканях – могут быть достаточны для украшения всех церквей мира. Но богатства Софийского храма могут превзойти все эти сокровища вместе взятые и равняются только богатству храма Соломонова. Нечего говорить о неисчислимой казне вельмож и даже купцов и крестьян, а о казне императорской довольно припомнить только то, что в ней сокрыты не только сокровища недавних властителей константинопольских, но еще древних императоров Римских. Итак, спешите со всем вашим народом, напрягите все ваши силы, чтобы такие сокровища не попали в руки Турок и Печенегов».⁶⁶⁸

Западные ополченцы, хорошо осведомленные на счет несметных богатств Константинополя через своих странников, послов и торговых людей, глубоко вняли призыву византийского императора. Движимые желанием наживы и

–80–

священной добычи, веками накопленной в столице восточной империи, проникнутые вероисповедною ненавистью к грекам, латиняне легко могли увлечься своим религиозным энтузиазмом до пренебрежения ко всему остальному: почитание мощей и вообще святыни нередко приводило к святотатству, особенно в средние века. Это именно и пришлось испытать столице Константина Великого. Предавши ужасному разорению и опустошению последнюю в апреле 1204 года, завладевши её

громадными богатствами, чуждые сколько-нибудь просвещенного интереса к памятникам искусства и истинно-христианского религиозного чувства, крестоносцы не пощадили художественных произведений классической и византийской древности и наложили свою святотатственную руку на цареградские святыни. Со множеством произведений пластики, мозаики, иконописи, резного дела и т. п. немалое число священных реликвий, преимущественно св. мощей было уничтожено, расхищено и увезено на Запад венецианцами, французами и итальянцами. Святыни, бывшие до взятия крестоносцами Константинополя самым дорогим его достоянием и значившиеся в перечне византийских реликвий, стали потом лучшим украшением базилик Рима, церквей Франции, Венеции и других больших и малых западноевропейских городов. Правда, набожная рука греков и других православных народов всячески старалась сохранить святыню от уничтожения и разграбления во время катастрофы, постигшей Константинополь со стороны католического запада; но сбереженными священными сокровищами православной Византии суждено было владеть недолго. Бедственное положение, наступившее для греков с окончательным завоеванием Царьграда Турками, вынудило их расстаться со многим из своей святыни, отвезти множество св. мощей и других священных предметов на Русь, как бы в оплату за обильную милостыню, посылавшуюся Россией православному востоку.⁶⁶⁹

* * *

Далеко не одинаковым почитанием пользовались у тех
–81–

или других народов отмеченные нами главные центры паломничества в христианском мире. Так, например, пути древнерусских паломников, слывших в старое время больше под именем *калик перехожих*, кроме отечественных святых мест, направлялись почти исключительно на Восток – в Иерусалим и Царьград, реже в монастыри Афонские и уже совсем редко в Рим. Хождения наших благочестивых предков на богомолье во святую землю и Константинополь начались

весьма рано, едва ли не с самых первых времен христианства на Руси. Во второй половине XII века путешествовала в Иерусалим известная Евфросиния Полоцкая со своею сестрой и останавливалась там в русском монастыре, а это дает понять, что во святой земле уже была в то время русская колония. В памятниках нашей книжной и народной литературы XII–XIII веков калики являются с такими определенными, типичными чертами, которые сами собою говорят, что паломники в то время уже были очень хорошо известны русскому народу и успели приобрести себе его симпатии. Положение странников, если позволительно судить о нём по былинам, было весьма почетное. Богатыри Владимировы: Илья Муромец, Алеша Попович и Михаил Поток Иванович не стыдились называться каликами; в странническом костюме – в лапотках, с сумами и клюками не стеснялись появляться они на почетные пиры Владимира Красного солнышка и были принимаемы последним, как и везде, куда ни заходили, с уважением и гостеприимством. Калики наших былин, народных песней и т. п. нисколько не напоминают собою тех, кого принято называть теперь калеками: нет, это были дородные молодцы, с избытком наделенные удалью и физической силою, которую тут же на пиру самым делом доказывали; а если и были стариками, то уже никак не возбуждали к себе сострадания какими-либо телесными недостатками. По самому свойству затруднений, которые приходилось преодолевать предприимчивым и отважным странникам во время своих путешествий, легко понять, почему из числа их особенно выдвигаются те, которых природа богато одарила здоровьем.

Одновременно и как бы рядом с этим *эпическим*

–82–

типом древнерусского калики перехожего стоит многочисленный, в действительности существовавший класс заурядных в строгом смысле слова паломников, которые, не имея притязания возводить свое путешествие на степень громкого подвига, предпринимали далекие странствования по религиозным побуждениям, с целью *«поклонитися святым местом и целовати телеса святых»*, чтобы замолить грехи и

исполнить свой давнишний обет. Были среди этих простецов-паломников и такие, которые ходили в Иерусалим, Царьград и вообще на восток просто из желания постранствовать, подобно птицам перелетным, побывать в тех заповедных странах, о которых ходило тогда столько одушевленных и заманчивых рассказов. Этим любителей путешествий к святым местам у нас на Руси, особенно в новгородской области, уже было так много, их периодические переселения в далекие восточные страны были так невыгодны в быту хозяйственном и вредны для самих путешественников, что известный Кирик Новгородский обращался с вопросом об этом классе паломников к епископу Нифонту (1130–1156 гг.). Кирик спрашивал своего владыку не грех ли возбранять некоторым хождение в Иерусалим и вообще к святым местам? Нифонт отвечал: не только не грех, напротив большое добро, если они странствуют для того, чтобы быть праздными и чтобы во время путешествия только есть и пить. Св. Иоанн Новгородский разрешил даже подвергать эпитимии тех, которые связывали себя обетом идти в Иерусалим, «ибо эти обеты губят землю». Они губили её, потому что расстраивали хозяйство, отвлекая рабочие руки от труда и приучая к бродяжничеству и безделью работающую часть населения.⁶⁷⁰

Второй класс древнерусских паломников, несколько отличный от предшествующего, составляют лица книжно-образованные, более или менее материально обеспеченные и даже высокопоставленные, которые с религиозными целями странничества умели соединить интересы благочестивой любознательности. Ходя по святым местам востока, обзревая цареградские святыни, проживая там и

—83—

здесь по несколько месяцев и даже лет, они обращали свое внимание не только на то, что служило предметом благоговейного почитания и всеобщего поклонения, но и на все то, чем затрагивается любопытство просвещенного человека. Останавливаясь преимущественно там, где находили для себя больше интереса, эти паломники одновременно изучали как церкви, монастыри, святыни и вообще священные предметы,

так и все прочие достопримечательности, знакомились с природою и бытом Палестины и Царьграда и особенно с их церковными порядками. Были и такие паломники, которые, приютившись в каком-либо из греческих монастырей, немало трудились над списыванием и переводом на родной язык богослужебных книг, пересылавшихся затем на Русь и входивших здесь в литургическую практику в большем или меньшем числе экземпляров. Стефан Новгородец, известный наш паломник XIV века, рассказывает, что во время своего путешествия по цареградским монастырям, он встретился с знакомыми ему Новгородцами, Иваном и Добрилою, и возрадовался зело, так-как не ожидал с ними свидеться, считая их без вести пропавшими. «И ныне, говорит он, живут тут, списаючи в монастыре Студийском от книг Святаго Писания, зане бо искусни зело книжному писанию».⁶⁷¹ Эти последние странники, эти просвещенные люди и труженики земли Русской заслужили внимание современной науки и признательность потомков тем особенно, что все виденное и слышанное, не мудрствуя лукаво, более или менее подробно записали в своих *Хождениях* или *Паломниках* «на уведение и на память и на молитву благоверным человеком».⁶⁷²

Записки или мемуары старинных русских паломников составляют целую и довольно значительную отрасль литературы, главные памятники которой в настоящее время уже приведены в известность, изданы и научно обследованы. Во главе их как по времени, так и по внутреннему достоин-

—84—

ству, стоит *«Хождение Даниила, Русския земли игумена»*, первого из наших паломников-писателей, путешествовавшего во святую землю в самом начале XII-го столетия. Он провел в Палестине более двух лет (1106–1107 гг.), исходив её из конца в конец и описав всю святую землю, начиная её святынями и кончая топографией. По следам игум. Даниила шли в Иерусалим или Царьград наши позднейшие паломники-писатели, обозревали святыни и памятники земли греческой, рассказывали в своих путевых записках нередко об одних и тех же достопримечательностях и до некоторой степени повторяли

друг друга.⁶⁷³ При всем то содержание их мемуаров настолько разнообразно и богато, что мы не видим возможности и, пожалуй, надобности передавать его здесь в сколько-нибудь цельном очерке, но считаем не лишним сказать в заключение несколько слов об общем характере наших паломников-писателей.

Не следует забывать, что древнерусские паломники-писатели были прежде всего благочестивые люди, набожные поклонники, желавшие видеть, «грешныма очима своима всю ту землю, удуже Христос Бог наш походи Своима ногама и много чудес показа преславно святым Своим апостолом и учеником»;⁶⁷⁴ сгоравшие нетерпением самолично обозреть цареградские святыни и церкви и приложиться к мощам святых, в них почивающих. Не научные, но исключительно религиозные интересы влекли их первоначально на восток; не историческо-археологические, топографические, этнографические и тому подобные изыскания заставляли их пускаться в этот далекий и неведомый путь, нередко соединенный с большими лишениями и даже опасностью жизни, но главным образом сила их

—85—

религиозного одушевления. Чтобы понять мотивы путешествий этих почтенных странников и хотя отчасти стать на точку зрения их, нужно читать и изучать их записки, в большей или меньшей степени запечатлевшие в себе их думы, чувства и самые деяния. «... Но, братие и отцы, господие мои», писал игумен Даниил в предисловии к своему *хождению*, «простите мя, и не зазрите моему худоумию и грубости моей, еже списах о Иерусалиме, и о земле блазе, и о пути сем святем: иже бо кто путем сим ходит с страхом и с смирением, то не погрешить милости Божия николиже. Аз же не подобно ходих путем сим святым, в всякой слабости и лености, пья и ядя и вся неподобная творях, но обаче надеюся на милость Божию и на вашу молитву, негли Христос Бог простит мя грехов моих бесчисленных, да се и списах путь сей и места си святая, не взношаяся, не величаяся путем сим: не буди то, ничтоже бо не створих добра на пути сем, но любви ради святых мест написах все, еже видех очима своима грешныма, дабы не в забытии то

было, еже ми показа Бог недостойному, и убояхся осужения одного раба лениваго, скрывшаго талант господина своего и прикупа не сътвори им; да и се написах верных ради человек, дабы кто слышав о местех святых и потщался и душею и мыслию к святым сим местом и равну мзду примут с ходившими до святых сих мест. Мнози же дома суще в своих местех добрии человеци милостынями к убогим и добрыми дела своими достизают сих мест святых, иже болшую мзду примут от Бога; мнози же и ходивше святых сих мест и видевше святой град Иерусалим, и възнесшеся умом, яко нечто добро сътворше, и паки погубляют мзду труда своего, от них же первый есмь аз».⁶⁷⁵ Не будучи ни археологами, ни этнографами, ни художниками в смысле теперешних ученых и туристов, путешествующих на восток с подобными научными целями, подчиняя свое странничество интересам набожности, наши паломники-писатели занесли в свои мемуары и многое такое, что знакомило их современни-

—86—

ков с достопримечательностями Палестины и Царьграда и что продолжает до сих пор в качестве любопытного историко-археологического материала знакомить нас с топографией, природой и бытом этих стран. Исключительно религиозный интерес не отвлек их совершенно от наблюдения явлений природы, не помешал им заняться описанием гражданских памятников и разных редкостей этих благодатных стран. Так, например, игумен Даниил пишет о темьяне-гонфите (ладане), который родится в Палестине, о столпе Давидовом, дубе Мамврийском; дает описание Мертвого моря, Иордана и его окрестностей, сообщает измерение расстояний между главными станциями своего пути.⁶⁷⁶ Иеродиакон Зосима, бывший в Константинополе в начале XV в., довольно подробно описывает расположение города и его монументы, рассказывает о своем путешествии по морю, о своих встречах и приключениях на пути. И надо удивляться той массе разнородных сведений, которую сохранили в своих мемуарах эти любознательные паломники. Очутившись в стране желанной для них святыни, окруженные многочисленными и разнообразными памятниками

и редкостями, они, как бы из опасения потеряться в виду этого нового и поразительного зрелища, спешили занести часто без определенной системы в путевые записки свои наблюдения, чтобы потом, по возвращении на родину, поделиться ими со своими соотечественниками. Можно пожалеть, пожалуй, о том, что описания тех или других достопримечательностей святой земли и Царьграда были составляемы этими тружениками религиозного усердия часто под влиянием живых, непосредственных впечатлений и не были достаточно проверяемы путем трезвой критики. Движимые набожностью, не тронутою никаким сомнением, они смотрели на памятники и святыни пресловутой земли греческой глазами восторженного, но одностороннего религиозного чувства, а потому в их заметках нередко легендарное берет верх над историческим, воображаемое над действительным, наивность и легкое верие над основательным и критическим. Даже и при желании иметь

—87—

верные сведения наши паломники-писатели бывали по временам жертвами обмана со стороны своих недобросовестных и невежественных путеводителей. По необходимости вполне доверяясь указаниям и руководству последних, они принимали на веру и передавали в своих «Хождениях» как положительный факт все, что те им ни сообщали. «Не возможно бо без вожа ходити и без языка добре испытати и видети всех тех святых мест», замечает игумен Даниил. Понимая, как важно иметь хороших проводников, последний ничего не жалел, чтобы добыть сведущих лиц. «И что у себе имея в руку моею худого моего добытка, и от того всем подавах, ведущим добре вся святая места в гради и вне града (Иерусалима), да Быша мне указали все добре, якоже и бысть. И пригоди ми Бог налести в лавре святого Савы ту мужа свята и стара деньми и книжна велми, и тому святому мужу вложи в сердце Бог любити мя велми худаго, и той ми указа добре вся места святая, иже суть в Иерусалиме, и по всей земли той поводи мя добре... И трудися со мною любве ради».⁶⁷⁷ Видно, что святыни и вообще достопримечательности Иерусалима и Царьграда были открыты и доступны далеко не всем:

удовольствие везде быть и все видеть покупалось не дешевою ценою. «Скупой и убогий», по словам Стефана Новгородца, «не могли ни видеть, ни целовать ни единого святого, разве на праздник которого святого будет». Но зато те из наших паломников, которые, подобно игум. Даниилу, обладали материальным достатком, были более образованы и опыты в деле путешествий, не только сами видели святыни и памятники православного востока, но и сумели описать их *на уведомление* своих современников и *на память* отдаленным потомкам. Их «хождения или путешествия», не смотря на неизбежные в трудах подобного рода неточности и явные погрешности, сослужили великую службу русским людям и науке, достойным образом в настоящее время оценившей их. В западной литературе не раз высказывалась мысль, что средневековые пилигримы, спускавшиеся в римские катакомбы, дол-

—88—

гое время служили единственными указателями пути в эти священные подземелья и были первыми деятелями на поприще изучения памятников древнехристианского искусства в местах их первоначального нахождения. Точно такое же место занимают смиренные и набожные древнерусские паломники-писатели в отношении к достопамятностям Цареграда и св. земли. Не задаваясь научными целями, чуждые антикварных интересов, они, сами того не подозревая, проложили путь последующим ученым исследователям в области Византологии и Палестиноведения.

Александр Голубцов

–89–

Они, сошедшись спрашивали Его, говоря: не в сие ли время, Господи, восстановишь Ты царство Израилю?

Он же сказал им: не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти.

Деян.1:6–7.

Бодрствуйте; потому что не знаете ни дня ни часа, в который придет Сын человеческий.

Мф.25:13.

Людям часто кажется, что они стоят на пороге великих событий. Ученые думают, что в их науках назревают открытия, которые должны будут перевернуть мир и совершенно изменить мирозерцание человечества. Политико-экономисты думают, что стачки, забастовки и пр. повлекут за собой великий социальный переворот, который совершенно изменит характер действующего права в государствах. И обыкновенно люди и желают, и боятся этих великих перемен. Они их желают, потому что эти перемены представляются им в виде грандиозных спектаклей – а люди охотники до величественных зрелищ, но они их и боятся, потому что в таких грандиозных спектаклях легко самому попасть в действующие лица и затем сойти со сцены с великим уроном или даже, прямо погибнуть на ней. Так, желая и боясь, люди живут ожидая великих революций научных, художественных, промышленных, социальных. Ожидания их не сбываются. Перемены происходят во всем, но перемены постепенные, а не внезапные. Иногда бывают и революции, но и они не дают миру того, что обещают. После них

–90–

обыкновенно приходится возвращаться к старому и начинать движение вперед снова. История, оказывается, также не любит скачков, как и природа.

Но людям все продолжает преподноситься мысль о великих переворотах. Их воображение не ограничивается тем, что

рисует им великие изменения в жизни человечества, нет, оно иногда разыгрывается до того, что рисует им даже картины великих переворотов во вселенной. Им иногда кажется, что они предчувствуют близкую гибель земли. Вот религиозный человек, со скорбью взирая на распространение неверия в мире, с ужасом думает: не в сие ли время придет кончина? Евангелие царствия проповедано, беззакония умножились, любовь охладела? И с замиранием сердца, так размышляющий, начинает читать в священных книгах описания признаков последних времен и прилагать их к настоящему времени. А вот ученый под впечатлением от землетрясений на Искии, в Верном, извержения Кракатоа и др. начинает думать; а, что если вся земля от своего внутреннего огня, сообщающего страшную упругость находящимся в ней паром, что если вся земля разорвется, как паровой котел, у которого нет предохранительного клапана. У земли такие клапаны есть, но их прежде было много, а теперь стало мало: всего 323 вулкана на всей земле, они не могут гарантировать от угрожающей опасности.

Такие и подобные размышления часто приходится слышать и читать. Заглавия «Comment finira l'univers», «La fin du monde», «Omega», «Что будет с землей?», «Светопреставление» нередко в журналах. Но нельзя сказать, чтобы эти предсказания близкой гибели мира производили на людей такое же впечатление, какое произвела некогда на ниневитян проповедь Ионы об угрожающей им гибели за нечестие. Нет, мысль, что земля погибнет в большинстве случаев не страшит читателя. На самом деле: чего бояться? Читатель знает, что сам он рано или поздно должен погибнуть, приблизительно даже знает на какое количество лет он может рассчитывать в будущем. Его даже может огорчать мысль, что, когда он уйдет с пира жизни, другие будут наслаждаться на этом

–91–

пиру и поэтому перспектива того, что и все другие погибнут вместе с ним в одной всеобщей катастрофе, может показаться ему заманчивой и привлекательной. Если некогда Сарданапал нашел, что приятнее погибнуть с женами, чем одному, то другой

легко может прийти к мысли, что еще приятнее погибнуть вместе со всем человечеством. Мысль о гибели человечества может страшить лишь тех, сердце которых бьется горячей любовью к людям. Но эгоисту страшна лишь его гибель, а не гибель других. Самые страшные для него слова, это – «безумный! в сию ночь истяжут душу твою», слова же: «безумный! в сию ночь весь мир сгорит от огня» покажутся ему менее страшными.

Господь некогда сказал: бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа, в который приидет Сын Человеческий (Мф.25:13). Следовательно, верующих и стремящихся исполнять слова Господа возвешение о приближении кончины не должно застигнуть врасплох. Подобно мудрым девам они всегда должны быть готовы встретить небесного жениха. Но если пророчество о близкой кончине мира не должно пугать их неожиданностью, оно несомненно должно заставить их изменить свой образ жизни. Теперь, когда они думают, что жизнь человечества на земле будет продолжаться много тысячелетий, они – как бы сами ни стремились к небу – ради других должны обращать свои взоры к земле. Человек слаб, его нельзя сразу поднять высоко в нравственном отношении, ему нужно подавать и земные блага и поэтому требуются и житейские попечения. Но, когда кончина будет близка, тогда должно будет совершенно отложить житейские попечения и помышлять только о духе и небе. Тогда служители истины уже не должны будут делать уступок немощам плоти человеческой, но должны взывать: покайтесь, приблизилось бо царствие Божие.

Еще во времена св. ап. Петра находились люди, которые говорили, что теперь на земле все идет также, как шло и прежде и что в будущем все будет идти так. Порядок вещей неизменен. Мы знаем теперь, что это – неправда. Наука, равно, как и религия, говорит нам, что мир некогда получил начало и некогда должен принять конец.

–92–

Но другое дело: указывает ли религиозное откровение или наука признаки близости конца, представляют ли вообще они данные для того, чтобы предугадать эту близость, можно-ли,

руководясь ими, определить хотя бы приблизительно расстояние времени, отделяющее нас от того момента, когда земля и яже на ней дела сгорят? Ответ на эти вопросы уже нами дан в тех священных текстах, которые мы поставили эпиграфом нашей статьи. Постараемся теперь посильно этот ответ разъяснить и дополнить.

1

Мы начнем с того, что говорит нам об ожидающей землю участи наука.

До настоящего столетия в науке не было ни космологических, ни эсхатологических гипотез. Были философские теории о начале и конце мира, но они не стояли в связи с наукой и не черпали из неё для себя оснований, они были просто игрой фантазии метафизических умов. В настоящем столетии положение дела изменилось. Когда гений Лапласа и Канта попытался построить эмбриологию нашей солнечной системы, исходя из положительных данных астрономии и физики, тогда умы других ученых начали пытаться, исходя из данных астрономии, геологии и географии, решить вопрос и о будущей судьбе земли. Что её ждет? Будет ли она подобно фениксу вечно опутываться зимой в снежные пелены и умирать, а весной возрождаться и убираться цветами? Или и у ней будет старость, за которой придет печальная смерть? Или она погибнет от какого-нибудь случая? И еще вопрос: погибнут ли люди вместе с землей или они исчезнут на ней гораздо раньше, чем придет её конец?

Вот ряд вопросов, на которые натуралисты ответили рядом гипотез. Мы изложим из этих гипотез лишь те, которые допускаются в настоящее время. Сущность всех их состоит в том, что земля и человечество некогда погибнут. Затем все эти гипотезы могут быть подразделены на 2 рода: на гипотезы естественной смерти земли и на гипотезы, допускающие её гибель от случая. Согласно гипотезам 1-го рода, момент смерти земли можно

—93—

будет вычислить за много миллионов лет — вычислить также, как вычисляют солнечные затмения; согласно гипотезам

2-го рода, такого вычисления произвести нельзя. Скажем сначала о первых гипотезах.

В 1891 г., на международном конгрессе католических ученых в Париже, в заседании 2-го апреля, французский геолог Лаппаран прочитал реферат «La Destinée de la terre ferme et la durée des temps géologiques». В этом реферате на занимающий нас вопрос он ответил таким образом. Над землей исполнятся некогда слова писания: «всякая возвышенность будет сокрушена, все горы и холмы будут понижены». Это значит: рельеф земли постепенно будет исчезать, мало того и сама земля будет постепенно исчезать под водой, и наконец, под волнами океана будет похоронена вся земная жизнь. Это произойдет, по мнению Лаппарана, не более, как через 4 миллиона лет.

Как и отчего это произойдет? Есть на земле агент, который стремится все подвести под один уровень, агент, унижающий все возвышающееся. Этот агент – вода, вода дождей, рек и моря. Вода с более высоких мест несет твердые частицы в низкие места и возвышая последние унижает первые. Это её нивелирующая деятельность достаточно изучена в настоящее время. По закону тяготения всякое тело, частицы которого отличаются удобоподвижностью, и на которое не действует притяжение совне, стремится принять форму шара. Земля не есть один сплошной агрегат, но частицы её далеко и не удобоподвижны, вследствие этого её горы, её выступы не могут исчезнуть сразу, но их постепенно размывает и разрушает вода и в своих потоках уносит в океан. Согласно прежним вычислениям Гумбольдта полагали, что, в общем средняя высота земли над океаном равняется 300 метрам, Крюммель в 1880 г., на основании новых вычислений, принял её равной 440 метрам, Лаппаран, в своем новейшем курсе геологии, принимает, что она более 500 метров и вероятно близка к 600. Имея, однако, в виду, что некоторые горные области еще не исследованы и не измерены, Лаппаран, в виду новых открытий в центральной Африке, допускает, что цифра, обозначающая среднюю высоту земли,

—94—

может прийти даже и до 700 метров. В своих дальнейших исчислениях он и принимает эту последнюю цифру. По вычислениям Джона Муррея вся поверхность континентов на земле равна 145 миллионам квадратных километров. Умножив эту цифру на 700 метров (0,7 километра), мы получили, что над поверхностью океана возвышается земли 101.500.000 кубических километров. Вот это то громадное количество земли, вода и должна размывать в будущем и снести в океан. *Gutta cavat lapidem non vi...* Во сколько же времени вода может совершить это великое дело?

По исследованиям Гумфрея и Аббо среднее количество твердых частиц, уносимых водами Миссисипи ежегодно в океан, равняется $\frac{1}{1500}$ веса этих вод, т. е. 1500 килограммов воды в Миссисипи содержат всегда в себе 1 килограмм посторонних частиц. Средний удельный вес этих частиц равен 1:9. Зная это, мы можем вычислить, что воды Миссисипи ежегодно уносят в океан посторонних частиц в размере $\frac{1}{2900}$ части своего объема. Миссисипи изливает в океан ежегодно 550 кубических километров воды, следовательно вместе с тем, она отдает океану 190 миллионов кубических метров твердой земли. К этому нужно прибавить еще громадное количество гравия, которое постоянно переносится в океан по дну реки и которое инженеры определяют в 16 миллионов кубических метров в год. $16+190=206$. Эта цифра сопоставленная с прежде полученными дает нам возможность вычислить, что Миссисипи вместе с 10000 частей воды отдает океану $37\frac{1}{2}$ частей твердого вещества. Дунай уносит в море посторонних веществ втрое меньше, именно 12 частей на 100000 частей воды. По, напортив, отдает морю 73 части на 100000 частей в., Ганг – 95 на 100000, наименьшее число посторонних частиц содержат в себе воды Нила. Это различие в пропорциях объясняется различием в орфографическом строении бассейнов этих рек.

Для главных 19 рек земного шара Джон Муррей вычислил, что они в среднем количестве уносят в океан 38 частей отложений на 100000 частей воды. Лаппаран

–95–

находит возможным распространить это вычисление на все реки земного шара. Все реки изливают ежегодно в океан 23000 кубических километров воды, вместе с этим, следовательно, они отдают океану 10:43 кубических километров твердых частиц. Эта цифра относится ко всему объему континентов, как 1:9730000. Значит в 9730000 лет, вода рек может снести всю землю континентов в океан.

Но воды рек и дождей не единственные разрушительницы суши, волны морей тоже постепенно и также неумолимо разрушают берега. Количество разрушаемых ими твердых частиц, которые они ежегодно хоронят на своем дне, Лаппаран исчисляет в 1 кубический километр с лишним. Прилагая эту цифру к 10:43, он получает 12. Но если под водой ежегодно будет погребено 12 кубических километров, то вся земля должна скрыться под водой в течение 8 миллионов лет. По мнению Лаппарана, однако, вода это сделает гораздо скорее. Вода не есть только механический агент, она есть энергичный химический деятель, вода не только несет морю сушу в виде твердых частиц, она отдает еще морю эту сушу в виде растворов. По вычислению Джона Муррея в 1 кубическом километре речной воды содержится 182 тонны различных веществ в растворе (100 тонн углекислой извести, 18 тонн кремня, 20 тонн сульфатов...). Всего в растворах реки отдают морю в течение года около 5 кубических километров: $12+5=17$. Новая полученная цифра приводит к тому результату, что гибель земли нельзя отсрочивать более, чем на 6 миллионов лет от нашего времени. Но Лаппаран не останавливается и на этой цифре. Дело вот в чем. В то время, как суша будет постепенно опускаться, вода морей должна становиться все выше и выше, потому что дно их от оседающих на нем отложений будет подниматься. Вследствие этого процесс потопления материков должен происходить быстрее. Легко вычислить насколько. Обозначим через s величину поверхности всех континентов, через h высоту, которую эти континенты в общем теряют ежегодно. Произведение $s \times h$ будет = 17 кубическим километрам s , как мы знаем – 145 миллионам квадратных киломе-

тров, отсюда $h=17/145.000.000$. Если с другой стороны, мы обозначим через s' всю поверхность морей, а через h' толщину, образуемую на всей этой поверхности в общем ежегодными отложениями, то получим уравнение $s \cdot h = s' \cdot h'$. Поверхность морского дна или $s' = 365.000.000$ километров. Зная, чему равны s , h и s' , мы легко вычислим и величину h' ; $h' = 0:39717/145.000.000$. Земля должна в общем понижаться ежегодно на $h + h'$. Но чтобы вполне точно определить h и h' нужно еще принять в расчет, что морям отдают сушу не одни только воды, но еще и вулканы. Может показаться, что деятельность последних в этом отношении очень незначительна. Лаппаран приводит примеры, опровергающие это предположение. В 1835 г. Никарагуа Когенена выбросил в море на расстояние радиуса немного менее 1800 километров громадный дождь камня и пепла, в 1815 году Шембар выбросил в море по вычислению компетентных наблюдателей около 100 кубических километров камней, земли, пепла. Часть выброшенного образовала на море плавающий слой, проезжать по которому моряки находили крайне опасным и трудным. В 1883 г. Кракатоа выбросил в соседние моря (в Зондском проливе) 18 кубических километров маленьких камней и пепла, и образовал пучину в 300 метров глубины там, где прежде возвышался остров, увенчанный вулканом. В 1886 году в Новой Зеландии извержение уничтожило целый прелестный округ гейзеров. Таким образом, в течение менее чем 100 лет вулканы похоронили под водой моря более 100 кубических километров твердой земли. Если допустить, что и в каждое столетие они приносят такой дар океану (а допустить это можно, потому что цифра взята менее надлежащей) и ввести эту новую цифру в наши прежние расчисления, то мы получим окончательный вывод Лаппарана, что *под действием только естественных причин, менее чем в 4 миллиона лет, вся твердая земля должна будет исчезнуть под водой*. Вот, что ждет землю в будущем – всемирный потоп и в волнах этого потопа погибнем мы и вся наша цивилизация.

Это говорил Лаппаран в 1891 г., но еще в 1883 г.,

В первом издании своего руководства по геологии, он указал для гибели земли другую причину – в охлаждении солнца. Приблизительно вычислено количество тепла, которое солнце отдает вселенной. Это количество во столько раз больше количества тепла, получаемого от солнца землей, во сколько поверхность сферы, имеющей радиус в 140 миллионов миль (расстояние земли от солнца) больше полу-земной поверхности. А земля получает от солнца в течение года такое количество тепла, которое могло бы растопить лед вокруг земли толщиной в 30 метров. Спрашивается, не иссякнет ли когда-либо этот благотворный источник тепла? На этот вопрос отвечают: да, иссякнет, хотя сам вопрос об источнике солнечного тепла не решен в науке и относительно его имеются различные гипотезы. Одни видят источник солнечной теплоты в метеоритах, падающих на солнце, другие – в постепенном сжатии и так сказать, застывании солнца. Геология учит нас, что в прошлом солнце давало земле тепла несравненно более, чем сколько дает его теперь. Убедиться в этом легко, стоит лишь ознакомиться с ископаемой флорой земли. Оказывается, что на севере не всегда была такая унылая жизнь, что и на Шпицбергене некогда развивалась могучая растительность. Изучение строения ископаемых растений, отсутствие в их разрезе концентрических слоев, обусловливаемых различием температуры в различные времена года, показывает, что в жизни земли был некогда период, когда на ней царило постоянное лето. Но если в прошедшем солнце давало земле более тепла, чем теперь, то отсюда естественно вывести, что в будущем оно будет давать его менее, чем дает в настоящее время. То, что ослабевает, в конце концов, должно умереть совсем. Температура солнца неизвестна в точности и различные физики в определении её расходятся на целые тысячи градусов. Но все современные астрономы и физики склоняются к мысли, что солнце уже обнаруживает признаки отвердевания. Спектральный анализ учит нас, что солнце уже не газообразное, а жидкое тело, лишь окруженное газообразной

оболочкой. Мало-помалу на его жидкой поверхности должны будут образовываться затвердевшие массы,

—98—

они уже не будут давать тепла вселенной, они явятся первыми экранами оберегающими солнце от слишком быстрой потери его внутреннего тепла. Но когда солнце перестанет согревать землю, земля замерзнет. Вода на ней станет твердым телом, воздух может быть превратится в жидкость, а может быть тоже представит из себя твердую массу. Земля представит из себя ледяную глыбу – темную без света и жизни, бессмысленно движущуюся в пространстве. Наступит ночь Байрона. Поэту можно простить, что в подробностях его описания есть некоторые противоречия, за то трудно выразить сильнее, то впечатление томящего ужаса, которое должна бы была наводить на зрителей эта умершая земля, если бы её могли видеть какие-либо зрители...

Я видел сон: не все в нём было сном.

Погасло солнце светлое – и звезды

Скитались без цели, без лучей

В пространстве вечном; льдистая земля

Носилась слепо в воздухе безлунном,

Час утра наставал и проходил,

Но дня не приводил он за собою...

.....

.....

..... и мир был пуст,

Тот многолюдный мир, могучий мир

Был мертвой массой, без травы, деревьев,

Без жизни, времени, людей, движенья...

То хаос смерти был. Озера, реки

И море – все затихло. Ничего

Не шевелилось в бездне молчаливой,

Безлюдные лежали корабли

И жили на недвижной, сонной влаге.

Без шума по частям валились мачты

И падая, волны не возмущали.

Моря давно не видели приливов:

Погибла их владычица луна;
Завяли ветры в воздухе немом,
Исчезли тучи; тьме не нужно было
Их помощи – она была повсюду.
И ученые говорят, что эта ночь должна наступить дей-

–99–

ствительно. Неизвестно, когда наступит она, через 17 миллионов лет или скорее, но она наступит. Лаппаран, предлагая в своем позднейшем реферате теорию гибели земли от воды, не отрицает того, что, в конце концов, эта вода вследствие потери солнцем его теплоты станет льдом, имеющим крепость и твердость не меньшую, чем гранит, только в своем позднейшем произведении он отрицает, чтобы какие-нибудь земные твари дожили до времени наступления этого страшного холода. Многие другие ученые склоняются к мысли, что жизнь на земле прекратится в следствие совершающихся на ней процессов, гораздо ранее, чем лучезарное светило заметным образом уменьшит количество тепла, доставляемое им земле. Они исходят только из других соображений, чем Лаппаран. Они отмечают, что количество воды, в которой Лаппаран боится, что потонет весь мир, на самом деле в будущем все будет уменьшаться и уменьшаться. Геология учит нас, что воды в прошедшем на земле было несравненно больше, чем теперь. Был период в прошедшем, когда вся земля была скрыта под водой, жизнь сначала возникла в волнах океана, затем на земле появились острова и вместе с тем и вслед, затем явились сухопутные фауна и флора. Острова увеличивались и отвоевывали себе место у океана, острова стали спланироваться в материки и так через миллионы лет земля приняла тот вид, который имеет ныне. Еще в недалеком прошедшем в северном полушарии было много морей и воды, теперь северное полушарие есть полушарие суши. В будущем, это завоевание суши места у океана будет продолжаться и в конце концов вода на земле исчезнет бесследно. Отчего произойдет это? От того, что вода постоянно уменьшается в своем количестве на земле, вступая в химические соединения с другими телами. Во сколько времени вся вода будет поглощена

сушей, никто не сумеет вычислить, но раз такое поглощение совершается непрерывно, оно должно привести к такому концу. Понятно, что когда на земле исчезнет вода, исчезнет с ней и жизнь. Без суши органическая жизнь может существовать, но без воды нет. Другие ученые указывают, что кроме умень-

—100—

шения количества воды на земле, должно постепенно происходить изменение состава атмосферы. В прошедшем в атмосфере было гораздо больше углекислоты, чем теперь и это между прочим, обуславливало развитие роскошной растительности в прошлые геологические эпохи. В будущем атмосфера должна будет постепенно лишаться кислорода, представляющего теперь $\frac{1}{3}$ её состава. Кислород – этот энергичный элемент, – вступая в различные соединения, будет всё более и более исчезать из атмосферы. На земле будет увеличиваться количество того, что называется в химии кислотами, перекисями, основаниями, будет увеличиваться количество сгоревшего материала, но будет уменьшаться количество того, что обуславливает новые химические соединения, что обуславливает возможность горения, а, следовательно, и возможность жизни. Правда, теперь есть деятель, который освобождает кислород, вступивший в те или иные соединения и возвращает его атмосфере, этот деятель – солнце. Но в будущем, как мы уже говорили, этот деятель станет менее энергичен, вследствие чего, он станет освобождать кислорода менее, чем его будут поглощать другие тела. Между тем, для человека нужно не особенно значительное изменение в пропорции кислорода и азота в воздухе, чтобы началось умирание рода homo. Мало этого, солнце может давать и прежнее количество тепла на землю, но эта теплота может направляться на разложение других тел, а не на освобождение кислорода. Ведь, если сумма материи на земле останется неизменной; если допустить, что и количество энергии, получаемое землей, останется тоже, то все-таки должно необходимо признать, что количество тех или других сложных тел должно на земле постоянно меняться, и что это изменение, несомненно, должно происходить по какому-нибудь

еще не открытому закону. Должно признать далее на основании палеонтологических данных, что атмосфера в прошедшем имела иной состав, чем ныне, отсюда следует, что и в будущем её состав будет отличен от настоящего. Но, это будет гибелью для человека и для существующей в настоящее время животной жизни на земле.

Может погибнуть земля и от других причин. Не-

—101—

сомненно, что в течение нескольких тысячелетий отношения земли к солнцу не изменились заметным образом, но может быть они изменились в неуловимо малой степени. Дело вот в чем: еще не решен вопрос о составе той среды, в которой движется земля при обращении вокруг солнца. Представляет ли она собой пространство не заключающее в себе весомых частиц или оно наполнено хотя и очень разреженной и редкой, однако, весомой материей? В последнем случае земля на своем пути должна подвергнуться трению; как бы ни было незначительно это трение, оно однако должно представлять собой сопротивление центробежной силе, стремящейся удалить землю от солнца и должно содействовать силе центростремительной, стремящейся приблизить землю к солнцу. При отсутствии среды сопротивляющейся движению земли вокруг солнца, орбита земли будет всегда неизменною, при существовании таковой среды земля будет постепенно приближаться к солнцу, будет, так сказать, двигаться по своеобразной спирали и через века, попав в сферу центрального притяжения, устремится прямо на солнце и погибнет на её раскаленной поверхности подобно тому, как бабочка погибает в огне свечи. Возможность такого конца для нашей бедной планеты предсказывают еще наблюдения Норденшильда и не так давно явившаяся космогоническая гипотеза Локиера. По наблюдениям Норденшильда, во время его путешествия на севере, на землю оседает громадное количество космической пыли, т. е. твердых частиц, находящихся в межпланетном пространстве. Она, по словам Норденшильда, сообщает даже несколько своеобразный оттенок цвету полярного снега. Твердые частицы, попадающие

на землю из небесных пространств, бывают очень различной величины, от бесконечно малых, невидимых простым глазом, они поднимаются до громадных болидов и аэролитов. Все они, падая на землю, увеличивают её вес и объём. Земля, таким образом растёт. Но несравненно больше от падения подобных космических масс должно расти солнце. Локиер, исходя из этих наблюдений и сообщений, и построил свою гипотезу. Он представил себе, что сначала на месте солнечной системы находилось бесконечное

–102–

множество маленьких твердых частиц. Вследствие взаимного притяжения, они начали в различных местах группироваться. На месте солнечной системы появились более крупные тела, но за то число самостоятельных тел стало уменьшаться. Затем и крупные тела начали сливаться в еще более крупные. Миры росли, уменьшаясь в числе. Однако и в настоящее время их очень много. Между Марсом и Юпитером открыто теперь до 340 планет. Прежде думали, что это – обломки какой-то разорвавшейся планеты, по гипотезе Локиера, это – элементы, из которых может быть когда-нибудь еще сложится планета. Во все это время солнце будет расти и расти, увеличивая силу своего притяжения и вот после того, как бесчисленное количество болидов достаточно умножит его массу, оно притянет к себе и Меркурий, затем Венеру, а затем и землю. Рассуждать о судьбе дальнейших планет для человечества уже неинтересно. Пронизав солнечную хромосферу и фотосферу, земля сгорит, а солнце полученный ею новый запас тепла пошлет Марсу, Юпитеру, Сатурну, Урану и Нептуну.

Другими, однако, допускается возможность и совершенно обратного. Земля вместе с солнцем движется в небесном пространстве по направлению к созвездию Лиры и Геркулеса. Вследствие этого планеты солнечной системы могут когда-либо подвергнуться значительному притяжению со стороны противоположной к солнцу. Какие-нибудь встречные массы могут, так отклонить землю от солнца, что вид её орбиты совершенно изменится – она сделается удлинённым

эллипсисом, и тогда в некоторые периоды своего обращения вокруг солнца земля окажется так далеко от него, что на ней всё застынет от холода. Возможность превращения орбиты земли из почти круглой в удлиненно эллиптическую не может быть отрицаема. Во 1) незначительные колебания эксцентриситета земной орбиты есть действительный факт, известный астрономии, во 2) характер геологической эпохи предшествовавшей современной с точки зрения некоторых может быть объяснен лишь при допущении возможности значительного колебания этого эксцентриситета. Эпоха, предшествовавшая современной в Европе, называется ледниковой, она характеризуется низкой темпе-

–103–

ратурой на нашем континенте, развитием ледников, полярным характером фауны и флоры и т. д. Некоторые полагают, что причину холодного климата, тогдашней Европы, нужно искать в том, что тогда эксцентриситет земной орбиты был значительнее, чем теперь и потому земля, уходя иногда в своем движении далеко от солнца, и остывала более, чем теперь. Стоит эксцентриситету увеличиться еще значительнее и земля будет уходить от солнца еще дальше и вся жизнь на ней исчезнет от холода, когда она будет в афелии (наибольшее расстояние земли от солнца). Правда, при таких условиях, земля в перигелии (наименьшее расстояние земли от солнца) будет и приближаться к нему несравненно более, чем теперь. Но, что из того? Жизнь может возникать лишь от жизни, и раз холод убьет на земле жизнь, теплота не произведет её воскрешения.

Согласно всем изложенным нами гипотезам исчезновение жизни на земле или гибель самой земли будет происходить постепенно и момент её смерти ученые будут иметь возможность вычислить за много тысячелетий до её наступления. Земля умрет от долгой и медленной болезни. Но есть другой ряд гипотез, по которым конец земли может наступить неожиданным образом. По одной из этих гипотез, земля может разорваться в будущем от давления внутренних паров точно также, как иногда разрываются на фабриках

паровые котлы. Многие ученые и теперь, а в прежнее время еще большее их число, держатся мнения, что внутренность земли находится в огненно-жидком состоянии и имеет очень высокую температуру. Предполагать это заставляла и канто-лапласовская космогоническая гипотеза, по которой земля пришла в настоящее состояние, застывая постепенно сверху и по вычислениям не успев еще остыть на значительную глубину. Предполагать это заставляют и наблюдения над температурой в шахтах, показывающие, что температура земли по направлению к её центру быстро возвышается. Это возвышение подчинено даже определенному закону. Начиная с известного расстояния под землей, температура её возрастает в глубину на 1° по С каждые 100 футов. Если принять во внимание, что радиус земли имеет длину

—104—

около 6000 верст и что в версте 3500 футов, то должно прийти к заключению, что... этот закон для глубины земли несомненно неверен. Если бы он был верен, то тогда вещества земли, находящиеся около её центра вследствие температуры в миллионы градусов, были бы в газообразном состоянии, имели бы страшную упругость и потому уже давно разорвали бы землю на миллионы кусков. Так как этого пока не случилось, то температура, значит, там далеко не так высока. Однако имеются несомненные факты, доказывающие нам, что земля уже на незначительной глубине имеет страшную температуру. Об этом нам свидетельствуют извержения вулканов и землетрясения. Возражают, что если земля не погибла доселе от разрыва вследствие давления на неё паров изнутри, то она не может погибнуть от этой причины и в будущем. На это отвечают, что землю её высокая внутренняя температура может погубить от случая. Внутри земли теперь имеются довольно обширные пустые пространства, где пары находят себе хотя и мало, однако достаточно места, но может быть, что в эти пустоты земли, как-нибудь проникнет вода океана. Эта вода тотчас обратится в пары, и земля погибнет. Частные землетрясения и вулканические извержения и происходят от проникновения воды в те области земли, где царит высокая

температура. В течение 80-х годов были страшные землетрясения и извержения, которых не знали предшествовавшие десятилетия. Кто поручится, что в будущем на земле не произойдет еще более страшного землетрясения, которое и будет последним. Перегородка, отделяющая воды океана от внутренних пустот земли, может быть разрушена, самые волны океана могут разрушать её. Море, омывая западный берег Италии, может постепенно разрушать ту стену, которая его отделяет от лавы kloкочущей в жерле Везувия. Некоторые пессимисты находя, что жизнь есть зло и что с их стороны было бы большим благодеянием для человечества помочь ему избавиться от неё и погрузиться в царство небытия, проектировали даже искусственным образом прорыть такой канал во внутренность земли, который бы доставил нужное количество паров для того, чтобы взорвать нашу планету. Без сомнения о гибели этого

—105—

предприятия пожалеет гораздо меньшее число лиц, чем о гибели предприятия панамцев.

В прежнее время, многих пугала мысль о возможности погибнуть земле от иной причины. Через года, а иногда через десятки лет на небе являются светила, которые и чаруют своей красотой и вместе страшат, как предвестники бедствий, светила, которые загадочны и прекрасны: это – кометы. Откуда они идут и куда уходят? Простой народ думал, что они посылаются небом, чтобы возвестить горе земле. Ученые начали думать, не могут ли эти блуждающие пришельцы, пришедшие из таинственных глубин безмолвного неба в солнечную систему, не могут ли они на своем неверном пути как-нибудь столкнуться с землей и тем произвести гибель земного шара? Со 2-ой половины 18-го столетия, у ученых, однако, стали являться основания полагать, что эта встреча земли с кометой может оказаться и неопасной. Так в 1770 году комета Лекселя прошла чрез систему Юпитера, под влиянием притяжения этой системы она совершенно изменила свой путь, но сама не оказала никакого влияния на систему, она даже не изменила движения маленьких спутников большой планеты,

очевидно, её масса была очень ничтожна. В 1832 г. комета Биела 29 октября (н. с.) перерезала земную орбиту в месте, на которое земля пришла через месяц. В 1846 г. та же комета снова пришла к земле разделенная на 2 части, в 1872 г. 27 ноября (н. с.) земля находилась в массе этой кометы и единственным следствием этого было на земле громадное количество падающих звезд, число которых, полагают, простиралось, по крайней мере, до 160 миллионов. 27 ноября (н. с.) 1886 г. мы снова встретились с этой кометой, встреча опять разрешилась дождем падающих звезд, но на этот раз этот дождь был далеко не так обилен, как прежде. Точно также, 30 июля 1861 г., по вычислениям астрономов, земля находилась в конце хвоста большой кометы, но это обстоятельство решительно не изменило ничего в жизни земли.

Однако, не всякая встреча с кометой может быть безопасна. Природа комет очень разнообразна. Существуют кометы, ядро которых есть тело твердое или агре-

—106—

гация твердых тел. Если бы, подобная комета, двигавшаяся со скоростью земли и в обратном направлении, встретила как-либо с землей, то по вычислению Лапласа — ось земли должна была бы совершенно изменить свое положение, у земли явился бы новый экватор, воды морей, устремившись к нему, вышли бы из своих лож, произошел бы мировой катаклизм. Нельзя также признать невероятную возможность встречи земли с кометой подобной той, которую человечество видело в 1811 г. Ядро этого необыкновенного астрального тела имело по крайней мере 180-сот тысяч километров в диаметре (средний диаметр земли = 12742 километрам), длина её хвоста была равна 176 миллионам километров, т. е. почти в 5 раз (в 4:75) была больше радиуса земной орбиты. При движении около земли скорость такой кометы должна равняться 150000 километрам в час. Если бы наш шар встретился с подобной кометой, двигавшейся в противоположном земле направлении, то столкновение их произошло бы при общей скорости (равной сумме скоростей) в 71110 метров в секунду. Если допустить самое благоприятное, именно, что ядро кометы было

газообразным и имело очень малую плотность, то и тогда на земле, которая должна была бы проходить комету в течение почти 7 часов должна была бы воспламениться атмосфера и этот грандиозный пожар сопровождался бы бесчисленным потоком падающих звезд и болидов, которого никто не видел. Нечего и говорить о том, что было бы, если бы ядро кометы было жидким или твердым. Результатом столкновений земли с кометой было бы преобразование движения в теплоту, все бы сгорело, все бы было сожжено. Мир погиб бы от огня.

Такая же гибель земли от огня произошла бы при встрече земли с какой-либо туманностью. И в этом случае должен был произойти космический пожар. Нужно заметить, что подобные явления не беспримерны в летописях истории неба. В конце января 1892 г. была открыта новая звезда в созвездии Возничего, на 2 градуса к югу от звезды этого созвездия (её прямое восхождение – 5 ч. 25 м. 4 с., северное склонение – 30° 21'). По своему блеску она должна была бы быть помещена

–107–

между звездами 5-ой и 6-ой величины. Затем она была найдена на фотографических клише предшествовавшего времени. Из изучения их открылось, что в начале ноября 1891 г., она была менее блестяща, чем звезды 11-ой величины, затем её блеск быстро увеличивался и к половине января 92-го г., она была почти звездой 4-ой величины, затем её блеск стал ослабевать и к концу апреля 92 г., она стала звездой 15-й величины и наконец 16-ой. Maximum её блеска, когда она была видима простым глазом, обнимал собой период в 3 месяца. В период этого maximum'a звезда обладала блеском в 50000 раз большим, чем в начале и в конце своего появления. Совершенно подобное же явление было наблюдаемо в 1876 г. на временно явившейся звезде в созвездии лебедя и в 1886 г. на переменной звезде в созвездии северного Венца. Полагают, что неожиданно и так страшно усилившийся блеск этих звезд был только заревом страшных небесных пожаров. Отчего произошли эти пожары? Это объясняют различным образом.

Гигантский болид, упавший на небесное тело, производит его воспламенение. Планета, попавшая в сферу центрального

притяжения своего солнца и вследствие этого упавшая на него, чрезмерно увеличивает его блеск. Какое-нибудь угасшее солнце, попавшее в космическую туманность, частицы которой доселе были обособлены, производит то, что эти частицы устремляются на него и, сталкиваясь с ним, развивают страшную теплоту. Встреча 2-х слабо светящихся или совсем не имеющих своего света небесных тел всегда может произвести величественный небесный фейерверк. Если подобный случай имел место в созвездии Возничего (т. е. встретились или болид с болидом, или болид с туманностью), то спектральный анализ позволяет заключить, что эти два тела в момент своей встречи неслись одно по направлению к другому с страшной скоростью в 900 километров в секунду.

Для того, чтобы на нашем безмолвном и, по-видимому, вечно однообразном в своем движении небе могли происходить небесные пожары, не требуется даже необходимо чтобы произошло непосредственное столкновение каких-либо

–108–

небесных тел различных систем. Могут быть такие случаи. Два слабо светящиеся солнца могут так приблизиться одно к другому, что они станут вращаться вокруг общего центра тяжести. Тогда, оказывая сильное притягивающее действие одно на другое, они произведут, что на каждом из них начнутся гигантские извержения, взрывы (подобные наблюдаемым на солнце), которые чрезмерно увеличат их блеск. Подобное же произошло бы, если бы темное тело приблизилось к светящемуся, предполагая, что различие в их размерах незначительно и стало бы вращаться вокруг него. Точно также если бы наше солнце встретилось с какой-либо космической массой, равной ему по величине, и если бы они значительно приблизились одно к другому, деятельность солнца чрезмерно бы увеличилась, допустим, что она стала бы в 50.000 раз большею, чем теперь, тогда все живое сгорело бы на земле, атмосфера бы воспламенилась, воды морей обратились бы в пары, земля погибла бы от огня.

Со времени Гиппарха, т. е. в течение более 2000 лет наблюдали 25 случаев появления новых звезд. Звезды

появлялись, увеличивали постепенно свой блеск, затем их блеск начинал постепенно ослабевать и наконец, они исчезали совсем. По всей вероятности, далеко не все подобные случаи записаны в прошедшем, но все они говорят нам, что возможно и для нашей земли, что она, теперь получающая далеко не на всей своей поверхности желательное количество тепла, может когда-нибудь получить его так много, что сама станет временной звездой, но её слава и блеск не будут тогда продолжительны, она сгорит или продолжая вращаться на своей орбите, или поглощенная тем источником, от которого получит свою теплоту. Если её действительно постигнет такая участь, то астрономы будут иметь возможность предсказать её всего лишь за несколько месяцев.

Таковы главные гипотезы, предполагающие случайную гибель земли. Но нужно ли человечеству говорить о случайной или о верной смерти земли? Не погибнет ли оно гораздо раньше, чем жизнь исчезнет с земли и – даже более – не погибнет ли оно, чтобы уступить место на земле жизни более цветущей, более полной и более совершенной.

–109–

С точки зрения человека, говорят многие ученые, очень наивно воображать, что земля создана для него. Нет, на земле много тварей и она создана для тех, которые наиболее сильны. Теперь владыкой земли, – хотя и с грехом пополам – можно считать человека. Но должно полагать, что не всегда будет так. Есть какой-то странный закон жизни, по которому тот или иной животный вид начинает вдруг вымирать без всякой видимой причины и затем исчезает с земли. Мамонты вымерли на земле. От какой причины? Ведь несомненно, что по крайней мере в Сибири, они могли жить привольной жизнью. Да и все эти пещерные львы, пещерные тигры, костистые носороги, мастодонты погибли, ведь не от руки человека и не во взаимной борьбе. В то время, когда они жили, человек если и был на земле, то был очень слабым и скорее мог погибать от них, чем они от него. В настоящее время то же существуют животные, дни которых, по-видимому, уже сочтены. Таковы, напр., зубры в Беловежской пуще. Есть какой-то таинственный закон, по

которому виды стареют также, как индивидуумы, и наконец, умирают совсем. Как будто природе надоедает созерцать одни и те же создания и она, уничтожая одних, заменяет их другими. Человек должен быть подчинен этому закону. Многие человеческие племена уже вымерли. Многие вымирают теперь, все должны вымереть в будущем. В настоящее время вымирают некультурные племена при соприкосновении с культурой, но замечаются признаки того, что и культурные расы начинают клониться к падению. Во Франции в последние годы количество смертей превышает количество рождений. Вот почему со стороны француза может быть и было более прилично сделать следующее предсказание, чем со стороны еще какой-либо другой нации.

«Самые компетентные ученые, пишет Кинэ, говорят нам, что творение не кончилось, что оно не остановится на человеке, что оно произведет новые цветы и новых животных, мир высший, чем мир человечества»... Странное пророчество! Оно превосходит все пророчества Исаии и Иезекииля. В последних говорилось о несчастных монархиях: Египте, Мидии, Вавилоне, осужденных на по-

—110—

гибель, теперь дело идет не о монархии, а о всем роде человеческом. Его исчезновение предсказано. Его дни сочтены. Настанет час, когда его не станет и однако, земля будет еще обитаемой. Этот последний пункт тяготит нас всего более.

Человек, действительно, жалеет, что он не бессмертен, но доселе он был убежден, что если он должен погибнуть, то все то, что имело жизнь, должно погибнуть вместе с ним. Он воображал, что он так сильно овладел землей, что она может принадлежать только ему. Мысль иметь преемников никогда не закрадывалась в его душу. Если он когда-нибудь исчезнет из мира, то пустота мира никогда не наполнится. Он верил, что он наполняет собой небо.

Всегда человек представлял, что он был необходим для вселенной так, что если он исчезнет, вселенная исчезнет с ним. Он даже воображал, что в начале вещей одно его падение повлекло за собой падение всей природы, все затемнилось

вместе с ним. Что же будет с уничтожением всего его рода? Без сомнения уничтожение всего дышащего. Его последний день должен быть днем ужаса для вселенной.

Без него нет жизни, нет прогресса, земля бы была пустой и не наполненной, она стала бы сиротой, вечно оплачивающей исчезновение человека, земной шар стал бы кладбищем, всюду молчание, холод суровых пустынь. Для того, чтобы достаточно оплакать гибель человека, нужен плач земли и неба.

Вот как этот полубог утешал себя в смерти смертью всего того, что имеет в настоящее время жизнь в мире. Какой цветок осмеливается еще благоухать и подниматься, какая птица петь, когда мир будет в таком вдовстве? Звезды должны упасть с небесного свода. Напротив, теперь нам нужно привыкать к новой мысли, что человек пройдет, как прошли аммолиты и первичные тростники, а что другие жизни более полные, без сомнения лучшие, чем его, станут на его место. От всего того шума, который производится человеческим родом, что останется тогда? То, что осталось от стрекотания насекомых в каменноугольном лесу.

—111—

Как неужели возможно, чтобы бытие высшее, чем человек, явилось когда-нибудь, чтобы господствовать, как человек господствует теперь над животными. Что же это высшее существо оттеснит человеческий род в леса, на острова, как мы в настоящее время оттеснили бизонов и коз? Таким ли образом суждено ему погибнуть?

Гордость человека есть также и его могущество. Известно теперь, что он властитель природы и это помогает ему оставаться на высоте его положения. Но если неожиданно эту абсолютную власть станут у него оспаривать, если бы на углу какой-либо скалы он встретил своего владыку, я опасаюсь, чтобы он тотчас не потерял приобретенных способностей, ибо нет царей, которые переживали бы их низвержение. Став владыкой земли, как представить себе домашнее животное своим преемником. Такое разочарование уничтожило бы его. Стыд, позор стали бы его уделом, его душа впала бы в тоску.

Когда нельзя принять второй роли, ни сохранить первой, нужно удалиться со сцены.

Допустим появление на земле этого преемника человека, этого торжествующего наследника таким, каким его представляют геологи, будет ли возможно, что бы он не удивлялся, как и мы, нашим искусствам, нашим поэтам, Венере Милосской, Гомеру, Рафаэлю? По крайней мере он уважал бы нашу геометрию? Да, может быть, подобно тому как мы удивляемся и уважаем шестиугольные ячейки пчел или гнездо птицы. Какой прелестный полиповый риф! воскликнул бы он, созерцая партенон. Какое прекрасное пение птицы. – Это была бы Илиада.

В предчувствии бессмертия нет ли чего-нибудь, чтобы отвечало указаниям науки? Вместо смерти и гроба мы призываем мир лучший, жизни более совершенные, формы более законченные. Эту веру не исторгнуть из сердца человека. Я не желал бы ограничивать этой веры только предвосхищающим созерцанием развития жизни сквозь будущие геологические века. Несомненно, что в этом инстинкте мира лучшего находится закон, который теперь открыт, опубликован, объявлен наукой о природе.⁶⁷⁸

–112–

Итак, по мнению некоторых, человечество погибнет раньше, чем погибнет земля. Но человечество любознательно. Оно хочет знать – не погибнет ли когда-нибудь и весь этот мир, вся эта вселенная, в которую солнечная система входит, как весьма малая часть? Некоторые говорят, что нет. Они утверждают, что жизнь, исчезая в одних местах вселенной, будет возникать в других, что из обломков солнечной системы некогда возникнут новые миры, все равно, как из сгнившего дерева вырастают новые растения. Во вселенной происходит круговорот жизни. В ней всегда была жизнь и всегда будет. Другие смотрят на дело иначе. Признавая, что вселенная, как бы ни была велика, во всяком случае конечна по количеству своей энергии, признавая далее, что жизнь во вселенной обуславливается неравенством температуры в различных местах и что это неравенство исчезнет в будущем, они утверждают, что жизнь мира не может

быть вечной. Без сомнения, вселенная будет долго существовать после того, как исчезнет с неба солнечная система, но она не будет существовать вечно, в конце концов, во всех частях вселенной температура, – или что тоже движение – сделается одинаковой, атомы с равными скоростями будут двигаться одни около других в равных направлениях, не изменяя ничего в своих взаимных отношениях, вся вселенная погрузится в бездну и провалы, в бездну безразличия.

Таковы, современные учения о конце вселенной, земли и человечества. Все они построены на началах независимых от философии и религии. Все они представляют попытки решить великие проблемы при посредстве данных механики, физики, химии, астрономии, геологии и биологии, одни из них претендуют на вероятность, другие почти на достоверность. Некоторые из них взаимно дополняют одна другую, некоторые противоречат одни другим. Мы должны теперь в них разобраться.

С. Глаголев

(Окончание следует).

Энгельгардт Н.А. Сила веры: Стихотворение // Богословский вестник 1894. Т. 2. № 4. С. 113 (2-я пагин.).

–113–

...Аще имате веру яко зерно горушно, речете горе сей:
прейди отсюда тамо, и прейдет...

(Мф. 17:20).

О, полно! – не тревожь души сомненьем ложным...

Смиренно помолись, вздыхая глубоко –

Мгновенно станет все и близким, и возможным,

Что так от сердца было далеко.

И если б кротких слез горячими струями

Бесчувственную грудь скалы ты оросил,

Она оделась бы роскошными цветами,

Покорная веленью тайных сил.

И если б сей горе сказал – ты, веры полный:

Подвигнись и пади в бушующий поток!

Она низверглась бы и разделила волны,

Чтоб посуху ты перейти их мог.

Ник. Энгельгардт

Заозерский Н.А. Внешние условия пастырского служения русскою духовенства // Богословский вестник 1894. Т. 2. № 4. С. 115–139 (2-я пагин.).

–115–

Прислушиваясь к современным толкам о положении православного духовенства в России, нельзя не различить в них прежде всего двух радикально противоположных фракций: одна – весьма многочисленная – со своим представителем, некрасовским Лукою, кричит на весь дух, что всех лучше на Руси живет попу; другая – менее многочисленная – главным образом само духовенство – в большинстве тяжело вздыхает от этого житья и ждет перемены к лучшему, ждет – целые века. Какая из этих фракций более права – решить это довольно трудно по сложности самого вопроса. На своем социально-экономическом штандпункте Лука в своем мнении почти прав и преувеличивает завидное положение духовенства не особенно много: духовенство живет действительно сытее всех обездоленных традиционную крестьянскую нуждою, малоземельностью, неурожаями, нетрезвостью собратьев Луки. Однако же и православное духовенство с точки зрения своего служебно-социального положения может не без успеха возражать противной фракции следующее: православный священник – обязательно семьянин – еще с начала нынешнего столетия строжайше обязан: 1) «в пристойном чину церковному платье и обуви, *в рясе и сапогах* (а не в лаптях), особливо в церкви и при исправлении треб ходить непременно»;⁶⁷⁹ 2) иметь обхождение и дружбу с подобными себе священниками, диаконами, с благородными помещиками и с почтенными купцами и мещанами, а не со всяким безразборно обходиться и дружить: ибо

–116–

священники особливо, будучи священным саном почтены, должны вести себя с *осанкою* и тем других приводить к *почтению себя*;⁶⁸⁰ 3) воспитывать детей своих *честно*, и грамоте их начинать обучать по крайней мере с 7-ми лет, а

обуча грамоте *отдавать бы в школы*».⁶⁸¹ Принимая во внимание, что эти обязанности должен выполнить священник при доходе в 600 р., имеющий трех детей, воспитывающихся в духовных училищах с платою за каждого по 150 р. в год, мы увидим, что на свое содержание с женою, на дрова, керосин, рясу и сапоги, он имеет у себя 150 р. (а 450 должен чистыми деньгами доставить в Семинарию или Епархиальное женское училище). При этих условиях весьма трудно жить сытее Луки и его товарищей. А как изворачиваются диаконы и причетники, тою же инструкцией обязанные «ходить в сапогах непременно» – объяснить это весьма трудно. – Противная фракция возражает на это с другой стороны: факт – говорит она – что в государственном банке и его отделениях (в провинциях) духовенство дает едва ли не больший процент вкладчиков, чем прочие сословия, что 1000 р. деньгами сделалась нормою приданого священнических дочерей и т. п. Но такое возражение к существу дела, очевидно, не относится: ибо им нисколько не опровергается положение, что действительные средства обеспечения первых потребностей жизни у белого духовенства более чем скромны. Что же касается банка и приданого, то на это можно отвечать, что пьянствуй меньше Лука и он мог бы жить не хуже попа. С другой стороны – также факт, что люди хорошо обеспеченные жалованием и доходами не только не состоят вкладчиками банков, а весьма часто их должниками. Тут следов. вопрос не о средствах обеспечения, а о личной способности быть бережливым и расчетливым (или наоборот).

Но может быть цифра 600 руб. – взятая нами за норму священнического дохода – мала? Может быть священник получает 1000 и более?

Представим некоторые данные.

–117–

«В Калгачинском приходе, Онежского уезда, жалованья *от казны* положено священному 166 р. 80 коп., земли во владении причта 3 дес. дом для помещения есть».

«В Вокнаволоцком приходе, Кемского уезда, жалованья 400 р. в год, разъездных 60 р. в год; доходов получается причтом до 75 руб., земли во владении причта 300 дес., дом есть».

«В Койнаасском приходе, Мезенского уезда, жалованья от казны 110 р., земли в пользовании причта: пахотной 4 дес. 1060 саж. и сенокосной 17 дес. 450 саж., дом общественный».

«В Вознесенском приходе Архангельского уезда, жалованья от казны положено священнику 180 р. в год, кружечных доходов получается причтом (семичленный) до 1050 р. в год, земли во владении причта 91 дес. 52 саж., дом для помещения причта общественный».

«В Колвинском приходе, Печорского уезда, жалованья положено от казны 61 р. 84 коп., кружечных доходов получается причтом (четырёхчленный) до 110 руб., земли во владении причта 33 дес.: дом есть».

«В Оксинском приходе, Печорского уезда, жалованья от казны положено священнику 120 р. в год, кружечных доходов получается причтом до 170 р. в год, земли во владении причта 34 дес., дом для помещения есть».

«В Верхнепаденгско-Николаевском приходе Шенкурского уезда жалованья от казны положено 180 р. в год, земли во владении причта 17 дес., дом для помещения причта есть».

«В Дибожском приходе, Печорского уезда, жалованья от казны положено священнику 160 р., на разъезды 60 р., кружечных доходов получается причтом до 250 р., земли во владении причта 13½ дес., дом для помещения причта есть».

«В Кондакском приходе, Кемского уезда, жалованья от казны положено священнику 400 р. в год, квартира для причта от общества».

«В Белоцельском приходе, Мезенского уезда, жалованья от казны положено священнику 400 р. в год, причтоной земли 5 дес. 1800 саж.».

Диаконские места в той же епархии:

«В Ямскогорском приходе, Шенкурского уезда, кружечного дохода получается причтом до 400 р. в год, земли во владении причта 33 дес., дом для помещения причта есть».

«В Могченском приходе, Печорского уезда жалованья положено 40 р. в год, кружечных доходов получается причтом до 500 р. в год, земли во владении причта 28 дес., дом для помещения причта есть».

Псаломщические места:

«В Тельвисочном приходе, Печорского уезда жалованья от казны положено псаломщику 112 р. 19 коп., кружечных доходов получается *причтом до 30 р. в год*, дом для помещения есть».

При Кольском соборе жалованья от казны положено псаломщику 53 р., доходов получается причтом до 600 р. в год, земли во владении причта 5 дес., дом для помещения есть.

«В Белощельском приходе, Мезенского уезда жалованья от казны положено псаломщику 200 р. в год, земли во владении причта 5 дес. 1800 саж.».

–118–

«В Ухтоостровско-Троицком приходе, Холмогорского уезда, жалованья от казны положено псаломщику 40 р. в год, кружечных доходов получается причтом до 150 руб. в год, земли во владении причта 19 дес., дом для помещения причта есть».⁶⁸²

Как видно отсюда, в Архангельской епархии за 1893-й год завидных приходских мест не открывалось. Поедем же, читатель, в какую-нибудь другую епархию, напр. *Екатеринбургскую*. Здесь за прошлый год свободными местами между прочим значились:

Священнические:

В Шадринском уезде: при единоверческой церкви Казаконского села; на содержание причта положено от казны жалованья 160 р., земли пахотной и сенокосной 99 десят., дом для священника церковный, душ муж. п. 919 и ж. 860.

При Покровской церкви Песчано-Колединского села: жалованья священнику 144 р. братских доходов поступает до 157 р. в год, для священника церковный дом; душ муж. пола 989, ж. 1095.

В Верхотурском уезде: При Сретенской единоверческой церкви Кувшинского завода жалованья священнику 205 р. в год и квартирных 90 р., для священника церковный дом (сведений о доходах в клировой ведомости не показано), душ муж. пола 669 и ж. 687.

При Свято-Троицкой единоверческой церкви Нижне-Тагильского завода (3-я вакансия): на содержание причта

выдается от заводовладельца жалованья с натуральными пособиями 1372 р 14 коп. в год, священнику имеется готовая квартира; прихожан при сей церкви муж. п. 4318 д. и ж. 4778.

При Максимовской церкви Турьинских рудников; жалованья священнику 215 р., квартирных 90 р., доходов получается до 3000 р., причт получает % с капитала в 1000 р. душ муж. пола 4398, ж. 4850.⁶⁸³

В Шадринском уезде: при единоверческой церкви Горскинского села: жалованья священнику 120 р., для священника готово помещение; для причта имеется земли пахотной 43 десят. и сенокосной 6½ дес., душ муж. п. 709 и ж. 728 (сведений о доходах в клировой ведомости не имеется).

В Ирбитском уезде: при Вознесенской церкви Волковского сел: жалованья священнику 105 р. 84 коп., доходов поступает до 995 р., земли для причта 90 дес. (пахотной) и сенокосной 9 дес., душ муж. пола 976 и ж. 1049.

Псаломщические места:

В Шадринском уезде, при Николаевской церкви Деминского села: жалованья псаломщику 40 р. в год, 10 саж. дров и 1 пуд свеч; руги по 3 пуда с венца; доходов поступает до 163 р., для причта готовые помещения, душ м. 865 и ж. 886.

—119—

При Христорождественской церкви Ольховского села: жалованья на причт положено 276 р. 36 коп., братских доходов поступает до 450 р., предоставлены сбор хлеба от прихожан; душ м. 2505, ж. 2688.

При Введенской церкви Новопесковского села жалованья псаломщику положено от прихожан 120 р. 50 к., земли при сей церкви сенокосной 5 дес., имеется готовая квартира; братских доходов на причт получается до 180 р., душ м. 848, ж. 916.⁶⁸⁴

А каковы праздные места в Казанской епархии?

В селе Чершалапах, Тетюшского уезда, одно штатное: жалованье от казны 160 р. в год, помещение церковное, земли отмежевано 33 дес., но она еще за церковью не утверждена и причт временно пользуется вместо неё ругой; прихожане — Мордва м. 434, ж. 441.⁶⁸⁵

При церкви села Татмышева, Цивильского уезда 1-е священническое место; жалованья от казны 160 руб., земли пахотной 149½ дес., помещение церковное, прихожане – Чуваша, на долю 1-го священника 1786 м. и 1763 ж.⁶⁸⁶

Праздное псаломщическое место: в селе Унже, Царевококшайского уезда; помещения церковного нет, жалованья от казны 40 р., вместо земли руга; прихожане – Черемисы 706 м. и 760 ж.⁶⁸⁷

Но достаточно; в Казанской епархии открывались в прошлом году вообще плохие места. Перейдем в Тамбовскую епархию. Здесь были вакантными след. места:

При церкви села Сукманки Борисоглебского уезда земли усадебной 3 дес., пахотной 95, сенокосной 5 дес., неудобной 2 дес., причта по штату положено быть 3 священникам, диакону и 3-м псаломщикам; содержание *посредственное*.

При церкви села Тростяного Шацкого уезда земли усадебной 1½ дес., пахотной 17 дес., сенокосной 4 дес., неудобной 16 дес., душ м. 170; причта по штату положено быть священнику и псаломщику; для священника дом церковный; получается пособие от св. Синода в количестве 112 руб. в год.

При церкви села Грибоедова Моршанского уезда земли усадебной 3 дес., пахотной 66 дес. м. 1316, сверх того Молокан 105 м. и 100 ж.; причта по штату положено быть священнику, диакону и 2-м псаломщикам; церковных домов не имеется; получается % с капитала в 1470 р.; содержание *недостаточное*.

При Вознесенской церкви г. Елаты земли никакой нет, душ 212 м., причта по штату положено быть священнику и псаломщику; церковных домов не имеется; получается % с капитала в 730 р., содержание *бедное*.⁶⁸⁸

–120–

Вообще и в тамбовской епархии открывались в прошлом году места *посредственные* и *недостаточные*.

В Тульской епархии были праздны след. места:

Села Грапчинок, Каширского уезда, церковной земли при одном священнике 48 дес. 83 саж. в том числе неудобной 23

дес. 383 кв. саж... Причт получает % 6 руб. с 150 руб., прихожан 335 душ м. и 329 ж. Помещения нет.

Села *Бехова*, Алексинского уезда, церковной земли при одном священнике 33 дес. Помещение есть. Прихожан 316 м. и 320 ж.

Села *Зароз*, Каширского уезда, церковной земли при одном священнике 36 дес. Помещения нет; на содержание причта получается вспоможение в сумме 111 р. 98 коп., прихожан 288 м. и 304 ж.

Села *Сухочева*, Белевского уезда, церковной земли при одном священнике 35½ дес. Помещение есть; прихожан 149 м. и 144 ж.

Села *Истомина*, Веневского уезда, церковной земли при одном священнике 38 дес. Помещения нет; прихожан 276 м. и 294 ж.

Села *Гритчина*, Каширского уезда, церковной земли при одном священнике 36 дес., причт получает % с 3343 (163 р.). Помещение есть; прихожан 245 м. и 242 ж.

Села *Никольского на Филиной Зушице*, Чернского уезда, церковной земли при одном священнике 36 дес. Помещение есть, прихожан 217 м. и 223 ж. и т. д.⁶⁸⁹

Открывалось мест вообще много, но все в 200 душ: не много завидного!

В *Полтавской* епархии открывалось очень много мест, особенно псаломщических и пономарских. Для образца укажем следующие:

Села *Великого Булатца* (Лубенского уезда) – второе псаломщицкое место; жалованья положено 30 р. в год, земли ружной 42 дес., дом церковный; душ м. 798, ж. 776.

Села *Городни* (Прилукского уезда) – священническое место; жалованья 120 р., земли ружной 33 дес., дом общественный; душ м. 983 и ж. 980.

Села *Ивахников* (Лохвицкого уезда) – 2-е священническое место; жалованья положено 70 р. в год, земли ружной 32 дес., дом общественный; число душ: м. 2190, ж. 2265.

Довольно любопытное явление представляют здесь средства обеспечения пономарей. Напр.

«При церкви села Ново-Ивановки – вознаграждение пономарю – от прихожан 15 р. и добровольные доходы при требоисправлениях приблизительно около 30 р. и от церкви 10 р., всего 55 р.».

«При церкви села *Заплавки Троицкой* (Константиноградского уезда) – содержание от причта по 4 коп. с рубля братских доходов, от прихожан небольшое пособие хлебом, и 20 р. за учительство в школе грамоты в д. Миненковой».

–121–

«При церквях местечка *Сорочинец* и местечка *Шишак* (Миргородского уезда) положено вознаграждения пономарям по 30 р. в год и добровольные доходы от прихожан при требоисправлениях и за *занятие в школе грамоты* приблизительно 30 р. в год».⁶⁹⁰

Обязанностей много, а всего доходу приблизительно 60 р. в год. Не отправиться ли, читатель, за поисками хороших мест в другую епархию?

В *Подольских* епархиальных Ведомостях в отчете о ревизии церквей, произведенной в сентябре 1892 г. Преосвященным Николаем, Епископом Балтским, Викарием Подольской епархии, между прочим читаем:

С. Савватиновка (Балт. уезда). Священник из окончивших курс местной семинарии Порфирий Рженишевский, по отзыву благочинного, пастырь энергичный, открывший в 4-х поселках своего прихода в каждом по школе грамоты и толково научивший всех своих прихожан повседневному молитвам путем открытых им же внебогослужебных собеседований. Псаломщик Семен Добранский, домашнего образования, человек *болезненный*, но по службе исправен. Пономарь Никандр Ловинский, уволенный из III-го класса Шаргородского духов. училища, назначен на настоящее место в конце Ноября 1891 г., но не явившийся к должности по день ревизии. *Причтовые помещения очень стары, с земляными полами*, между тем устройство новых на очередь еще не поставлено здесь даже и на 1893-й год».⁶⁹¹

Где же тысячные приходы с благоустроенным помещением обеспечивающие если не богатое, то по крайней мере

безбедное содержание священника?

Без сомнения они есть; но или мы не в тех губерниях искали их, или на наше несчастье в прошлом году они не открывались. Но из этого следует, однако, что *в большинстве* даже и священники не пользуются у нас обеспечивающим безбедное существование положением, не говоря уже о прочих клириках.

Как же ухищряются они вести жизнь свою, воспитывая в школах детей и выдавая дочерей замуж иногда с тысячным приданым и сберегая при этом еще кой что на черный день? Вообще говоря подобные явления трудно объяснимы и если они действительно есть, то объясняются

–122–

единственно индивидуальной способностью приспособления к обстоятельствам, убийственным урезыванием себя в самых необходимых потребностях и тою изворотливостью, характеризующею вообще русского человека, которую он обнаруживает, попав в какую-либо крайность и которая в нём засвидетельствована пословицею «беда деньги родит».

Большого внимания нашего заслуживает тот способ, каким духовенство собирает вообще средства к своему существованию.

Как мы видели из представленных выше данных размер годового жалования, получаемого из государственного казначейства или процентами с вкладного капитала, не превышает 200 р., откуда же и как получают прочие предполагаемые 400 и более, как необходимые для содержания себя лично и обучающихся в школах детей?

Конечно, разными средствами: прежде всего братскими доходами из церковной кружки, земледельческим трудом и главным образом приспособлением к местным обстоятельствам. И вот здесь-то дает себя знать во всей неприглядности внешнее положение священника, обреченного на изыскание самому средств вознаграждения за свою службу. В этом отношении каждый бедный чиновник, каждый по найму служащий работник не принуждается приносить так много жертв

собственного своего достоинства как священник. Ибо каждый, кроме священника, получает определенное жалование, получает как должное без всякого унижения и чувства обязательности и признательности тому, чрез кого получает жалование и при том самая определенность и аккуратное получение его способствуют правильности, регулярности в его расходовании. Священник же всегда подвержен случайности и – что главное – всегда ему присуще сознание, что много зависит и от него самого – увеличивается или уменьшается размер его доходов. Отсюда у него источник вечных нравственных терзаний и источник зарождения низменных страстишек: зависти к более ловкому соседу, умеющему лучше его эксплуатировать свое положение, борьба между жаждою увеличения доходов и моральными требованиями бескорыстия или по крайней мере гуманности. Ведь стоит

–123–

только представить себе, как священник обходя напр. рождественское свято, собирает средства своего содержания с бедняков зерном или пяточками, чтобы живо представить эту нестерпимую для непривычного человека душевную муку! Ибо нередко пяточок отдается последний, оставшийся в бедной семье, решето зерна берется из последнего мешка всего хлебного запаса. Что же? Не брать этих пяточков и решет? Но в таком случае сам останешься с дефицитом, которого не из чего иначе восполнить. А тут требования семьи.

Но легче ли процесс собирания себе вознаграждения за служение для городского духовенства среди пасомых своих имеющего тысячников купцов?

Нам рассказывали лица вполне достоверные, что в одном из богатых приволжских городов купцы-тысячники строго придерживаются обычая подавать с просфорою на проскомидию не более как *копейку сер.* Не много щедрее дача и на блюдо, с которым обходит богомольцев пономарь, – разве от стыда иной тысячник положит серебрушку. Иное дело тот же тысячник поедет с визитами после литургии: тут расходовать приходится уже кредитными: швейцару хорошего дома нельзя дать и серебруху, не то что копейку; необходимо для престижа

рубль, а то и трешницу. Удивительно ли после сего, что батюшка, иногда увешанный крестами и в камилавке, выходит из городского храма, после раздела братской кружки, с оттопыренными карманами, побрякивая жертвою доброхотных дателей, словно богатый московский князь Иван Калита. Конечно, не малую радость доставит он семье своей, опоражнивая ей свою тяжелую мошну, наполненную монетами, которые иной раз прямо и неси в музей, в нумизматический отдел оного.

Да, собирание своих доходов достается священнослужителям тяжким искусством приспособления к обстоятельствам, умением располагать своих пасомых к пожертвованиям на церковь и служителей её. И эти приспособления к обстоятельствам в настоящее время почитается даже Епархиальным начальством не только совершенно естественным призванием священника, но как бы обязанностью службы, за исправное исполнение которой он

–124–

заслуживает одобрение начальства. Так в «Калужских Епархиальных Ведомостях» (№ 19:1893 г.), на первой странице читаем: *«преподано архипастырское благословение Его Преосвященства церковному старосте N N за пожертвование им в приходскую церковь вещей на сумму 250 руб., а приходскому священнику N N за умение располагать лиц к пожертвованиям»*. В чем заключается это умение – сказать трудно: каждая губерния, каждый город, можно сказать каждый приход представляют в этом отношении свои особенности. Познать эти особенности и найти в себе способность к ним приспособиться – вот первая тяжкая задача, которую пастырь должен разрешить прежде и главнее всего вступив в приход, в который он получил назначение. Это – трудная, тяжкая обязанность, потому что она вообще требует нравственной изворотливости, а подчас прямо и нравственной ломки – пожертвования своим достоинством, честью, убеждениями, а иногда и требованиями пастырского и священнического долга. А между тем выполнение этой задачи необходимо: этого требует семья, этого требует причт, ибо такая или иная степень

приспособительности священника чувствительно отражается на их благосостоянии.

Как вредно отражается на священнике этот путь добывания себе средств к существованию – разъяснять излишне.

И конец бы делу! Следовало бы теперь переходить к вопросу о мероприятиях «по улучшению материального быта духовенства»; но здесь выступает со своим голосом третья фракция мыслителей по этому предмету и говорит: никаких улучшений не нужно; все обстоит так благополучно, что улучшение было бы настоящим ухудшением. В чем же дело? А в том, что роскошь жизни должна быть чужда духовенству по самому его призванию: бедность не только не порок, но и прекрасный учитель умеренности; что же касается способа снискания пропитания, практикуемого духовенством доселе, то и он имеет за себя некоторые положительные достоинства: во 1-х, сближает духовенство с народом, во 2-х – и это главное: научает и внушает духовенству *смирение*. Да, бедность и смирение суть добродетели, составляющие наилучшее укра-

–125–

шение священства. Поставьте рядом бедного сельского священника в плохой рясе, убеленного сединою, изведавшего много нужды на своем веку и столичного протоиерея, или богатого благочинного, цветущего полнотою и счастьем и спросите наш простой народ, к которому из сих двух иереев он охотнее пойдет, как к пастырю? Да и сами-то вы, интеллигентный судья, кого из сих двух предпочтете? Без сомнения – первого. И верно: не в духе православного народа богатое и гордое священство: бедность и смирение – вот влекущие к себе черты русского пастыря! И много убедительного и хорошего говорит эта фракция. Но... в этом хорошем звучит много фальши и лжи. Во 1-х, здесь часто смешиваются понятия «смирение», «унижение», «гордость» и «достоинство»; во 2-х, бедность, доходящая до нищеты, есть достоинство одинокого человека и то подьемлемая добровольно, как подвиг, для семьянина же – она всегда – недостаток, ни с какой точки зрения похвалы не заслуживающий; в 3-х, обеспеченное положение, не

соединенное с унижением пред людьми, никак не влечет необходимо отсутствие в человеке «смирения сердцем» – качества действительно прежде всего требуемого и желаемого от пастыря. Вообще против мнения этой фракции можно легко представить столько же веских доводов, сколько хороших слов она выпускает.

В том и дело, что практикуемый доньше духовенством способ снискания прокормления (это – старинная русская и византийская «система кормления», всюду оставленная по непригодности) ведет как раз к результатам, нежелательным ни для какой фракции мыслителей. Ловкий человек, умеющий приспособляться, сумеет сделаться богатым и гордым и в бедном приходе и т. обр., не угодит Луке и третьей фракции, а человек ведущий себя достойно своего звания и смиренный сердцем как раз провалит или «уронит и богатейший приход» – и не угодит второй фракции.

Словом внешние условия пастырского служения русского духовенства не удобны безусловно, если взять во внимание только одну указанную выше сторону его быта.

Здесь главная причина – бегства даровитых юношей

–126–

духовенства от служения церкви стезею своих отцов, причина их ренегатства, презрения к своему сословию и поиски «пробить себе дорогу», хотя бы для сего потребовалось пробить лбом стену.

Здесь же, строго говоря, и конец бы статье нашей, так как заглавие её ни к чему дальнейшему не обязывает автора. Но во 1-х, так как у нас сделалось правилом не касаться вопроса о быте духовенства без того, чтобы не сказать чего-либо и на счет улучшения его и во 2-х, мы ничего не сказали о добрых условиях нашего пастырского служения, то и почитаем нашу тему не совсем исчерпанною.

В первом отношении сами собою напрашиваются две меры, как вытекающие из самого положения дела и не требующие никаких важных реформ. Во 1-х, при различной доходности приходов назначать к ним священнослужителей, принимая во внимание большую или меньшую тягость их семейного

положения: многосемейные священнослужители должны занимать и богатейшие приходы. При равенстве образовательного ценза в наших священнослужителях такое правило не может оказать каких-либо вредных последствий: ибо самая многосемейность должна служить и сильным мотивом к ревности по службе. Между тем это правило внутренне справедливо и может повести в результате к уравниванию материального благосостояния между духовными лицами, – что также очень важно, как средство против искания богатых мест из корыстных побуждений.

Вторая мера, более важная и более рациональная, но она сложна и едва ли осуществима в настоящее время: это – *радикальное изменение системы кормления от должности*. Совершить это изменение можно таким образом: члены причта не должны получать никаких доходов – ни деньгами, ни плодами лично себе; а все доходы доселе ими получавшиеся должны быть обращены в церковные и слиты с ними в общее церковное казнохранилище. За тем по третям года, или чрез меньший промежуток времени они должны быть отсылаемы в епархиальное казнохранилище. Это последнее должно за тем чрез благочинных или нарочито назначенных лиц выдавать духов-

–127–

ным лицам определенное жалование. Лучше этой меры придумать что-либо невозможно кажется, тем более, что начало её хотя и в микроскопических размерах уже положено: ибо все духовно-учебные заведения содержатся на церковные деньги, собираемые и расходуемые таким путем. А между тем ни один из служащих по духовно-учебному ведомству, конечно, не ходит по домам православных христиан собирать себе прокормление по кускам. Пора бы и с духовенства спясть эту весьма тяжкую обузу в наше время. Кто воинствует своими оброки когда? – спрашивает Апостол, имея в виду, что ответ получится категорически отрицательный. Но собирание «петровщины» и «нови» русским духовенским – этот прямой остаток системы кормления, что иное означает, как не то, что русское духовенство воинствует на своем содержании. Эта система

кормления от должности есть нечто совсем иное, чем божественный закон: «*служащий алтарю со алтарем делятся*». Ибо по этой системе священник не шел в мир зарабатывать себе плату за священнический труд и получал её в количестве, зависевшем от оценки его службы мирянином, а приходил лишь ко Алтарю и от него в готовом виде получал необходимое для своего пропитания. Эта же система, или точнее сказать это божие установление, Божий Закон принят и в новозаветной церкви и был полно раскрыт священными канонами. (См. Апост. прав. 3 и 4; 40 и 41; Соб. Гангр. 7 и 8; Антиох. 24 и 25). По этой канонической системе целая епархия со всеми приходами, городскими и сельскими, её составляющими, в экономическом отношении мыслится как единица, состоящая из разных частей. Отдельные приходы, равно как и прямо доходные статьи, как то земельные участки, виноградники, дачи, или плантации, находящиеся на епархиальной территории состоят под высшею властью епископа, который чрез пресвитеров и диаконов (и главным образом чрез последних), а впоследствии чрез церковного эконома (Феоф. Александр. прав. 10 и 11; IV Всел. соб. прав. 17:26) и управляет доходами и расходами всех частей этой экономической единицы. И в православной русской церкви, в действующем её законодательстве о церковном хо-

–128–

зяйстве, есть отголосок этой системы. Ибо и у нас имущество каждой приходской церкви состоит в ведении епархиального начальства и местный причт без нарочитого уполномочения епарх. начальства не может вчинять никакого дела, касающегося имущества приходской церкви. Указываемая нами реформа церковного хозяйства не есть, следов., нечто нами измышленное, а есть лишь более широкое применение системы канонической и действующего ныне русского церковного права.

В русской православной церкви имеется и еще богатый источник доходов, который однако же до сих пор не дает их в том изобилии, какое мог бы давать, по той простой причине, что он весьма плохо эксплуатируется. Этот источник – церковные

земли и угодия. Рассеянные клочками, иногда впроч. и большими (напр. в сотни десятин) эти земли по частям и эксплуатируются самым патриархальным образом, иногда собственноручным трудом причтов; угодья напр., лесные находятся в самом жалком состоянии и весьма нередко расхищаются, не защищенные никакою охраною. Каждый член причта, даже и целый причт, как хозяин своего маленького земельного участка, конечно, бессилён разрабатывать его как должно. Но стоит взглянуть на эти клочки, как на части одного цельного хозяйства, поставленного вполне рационально – тогда дело совершенно изменится. Отчего бы в виде опыта, в какой-либо небольшой, находящейся на окраине России, епархии не произвести восстановления указываемой нами канонической системы церковного хозяйства?

Но сознавая себя не весьма компетентными в вопросах финансового характера, мы прекращаем всякие дальнейшие рассуждения этого рода, ограничиваясь лишь выражением искреннего желания обратить на этот предмет внимание сведущих людей. Наша главная задача в этом отношении указать *путь* не к увеличению средств содержания духовенства, а – к преобразованию практикуемого доселе способа добывания их, унижающего и тормозящего пастырское служение. Пастырь церкви – т. е. в данном случае приходский священник должен быть совершенно освобожден и устранен от всяких забот и ответствен-

–129–

ности в церковно-финансовой сфере: они должны быть всецело возложены на *диаконов*; это их изначальное, апостольское призвание *«не угодно есть нам оставльшим слово Божие служить трапезам. Усмотрите убо братие мужи от вас свидетельствованы седьмь, исполнены Духа Свята, и премудрости, их же поставим над службою сею: мы же в молитве и служении слова пребудем»* (Деян.4:2).

Есть и благоприятные, даже очень благоприятные условия для православно-пастырского служения в настоящее время в среде нашего народа. Сюда относится прежде всего религиозность нашего народа искони характеризовавшая его.

Говорят, что ныне она ослабела. Едва ли; не религиозным быть русскому человеку нельзя: ибо с одной стороны в нём слишком дает себя знать его «сердечность», выражающаяся в периодически подступающих приступах тоски и сокрушения о своих деяниях, равно как и в «жалости» ко всякого рода несчастьям ближнего, с другой – в его крайне скептическом отношении к разного рода учреждениям и мероприятиям, рекомендуемым ему для его благоустройства. Мошенничает, мошенничает, беспутствует, беспутствует русский человек и вдруг ни с того, ни с сего, по-видимому, ударится в тоску. И мучится он в этой тоске, пока не удумает он крепкую думу, не разрешится твердым решением предпринять какой-либо благочестивый подвиг: идет в далекое путешествие ко святым местам, надевает на себя вериги, идет со сбором на храм Божий; или если он состоятелен – прямо обращается с крупным пожертвованием на благоуукрашение храма в помин души родителей и в искупление своих грехов. Пред глазами нашими пронеслось несколько примеров, что большую часть жизни человек жил в одно – работал мамоне, не щадя ни своей совести, ни ближних, сколачивал капитал, потом разжирев до приличных размеров стал величаться над своими бедными собратьями, высокомерно относиться к волостным начальникам, к духовенству, к самой церкви, словом сделался на время кулак кулаком. Но прискучило ему это изолированное положение и в «себе пришед», обратился к священнику (куда в деревне более обращаться?),

–130–

начал благотворить бедным, устраивать душу по древнерусскому обычаю и умер добрым христианином. Или вот другой пример из множества: жил себе мужичек – кузнец среднего достатка, попивал, но изредка; потом постигло его несчастье – погорел. Кое-как построил свой дворишко, позадолжал. И дворик вышел не то, что было прежде, да и долг сосет, сосет, точно червь. Как тут не запить? И начал он учащать и увеличивать приемы зелена вина; дело стало отбиваться от рук, спознался с кабацкими завсегдатаями и темных профессий мастерами, дома нищета и отчаяние, а у него физиономию

раздуло так, что собственные дети стали бояться. И догулялся молодец до того, что один из воришек оговорил его в сообществе с собою по одной краже. Пришлось остепениться, взяться за застывшую кузницу и молот. Но не тут-то было! Судья (земской начальник) приговорил его к трехмесячному аресту. Кланялся, кланялся ему наш мужичек; Христом Богом молил наказать его как-нибудь иначе, но не обречь на столь долгое бездействие в кутузке, когда жена и дети в голоде и холоде. Судья был неумолим: «можешь обжаловать приговор!» – и только. Ничего более не добился от него кузнец. Оставил он земского начальника и зачастил в церковь: стоит в ней целую утренью, не шелохнется, а по окончании её закажет молебен с акафистом. Церковь и кузница стали теперь для него единственными убежищами от людской молвы, позора, домашних сцен, внутренних терзаний. Судьба порадовала его: нашелся ходатай, который сумел добиться отмены приговора строгого судьи. Ободрился кузнец, но храма Божия посещать не перестал и живет себе!

Рядом с этою живучестью и энергией чувства уживается в русском человеке упорный скептицизм на счет доброкачественности гражданского прогресса, т. е. тех мероприятий и учреждений какие ему рекомендуются в качестве средств к его развитию и поднятию его благосостояния. С недоверием смотрит он на земство, на свое волостное самоуправление, на новые суды, на вольную частную жизнь народившегося после реформы молодого поколения. Народились какие-то новые порядки, в которых

–131–

как в лесу – не знаешь куда идти, на кого и на что опереться. Как будто они по наружности и хороши, но народ куда стал слаб и хитер: опутают, обойдут ловкие люди, так что лучше подальше от них, знать лишь себя, а в общественные дела не соваться. Только вера в церковь православную как надежную и несомненную моральную опору живет еще там, где её не трогает прозелитизм рационалистических сектантов. Только в церкви живет вечная, неизменная и нелицеприятная правда Божия, пред которою виновны и грешны все люди в

одинаковой мере, безразлично к их званию и положению. Только подчиняясь её законам и порядкам можно быть уверенным, что никогда не пропадешь, равно как и от праведного суда Божия за нарушение этого закона никуда и никто не увернется. Но с другой стороны нигде как здесь же не останется бесплодной мужицкая слеза, орошающая его мольбу о пощаде, о милости, в которых отказывает жестокосердый, черствый мир. Эта вера в Божию правду, страх пред нею и в то же время надежда на возможность вымолить пощаду и помощь суть элементы, из коих слагается отношение русского человека к своей церкви. Как же после этого быть ему не религиозным? Нет, нельзя ему обойтись без храма Божия, хотя он и ленится посещать его в добрую пору своей жизни, когда все еще обстоит благополучно. Что делать, «земля, господине, такова»: «не грянет гром, мужик не перекрестится»!...

Православный пастырь должен весьма дорожить этим отношением русского народа к церкви. Ничем так глубоко не оскорбляется последний на своего пастыря, как недостаточно благоговейным и серьезным его отношением к церковной святыне. В частной жизни, в гостях – русский православный все извинит, все простит священнику, но какого-либо либеральничанья на счет веры – никогда. Поэтому священнослужитель ревностно отправляющий службу, аккуратно исправляющий требы в домах крестьян и выражающий любовь к храму благоговейным к нему отношением и заботой о хорошем его содержании, всегда пользуется в глазах прихожан таким уважением и таким доверием, какого ничем другим не при-

–132–

обретешь, и каким не пользуется ни один начальник. Слово такого священнослужителя весьма авторитетно для крестьянина.

Это первое благоприятное условие пастырского служения в России. Это – тучная, подготовленная почва, только сей. Православному пастырю не нужно употреблять усилий к поднятию своего пастырского авторитета какими-либо изобретениями своего гения: будь сам исправен в отношении

выполнения требований церковного устава и пастырский авторитет твой обеспечен. Но... может ли ручаться такой пастырь за то, что он не уронит доходов, не своих, заметьте, – свои ему не дороги, – но доходов причта и самого приходского храма? И вот на наших глазах примеры – что и «хорош бы священник, да долго служит, а нам время дорого: после ранней нужно чайку попить и поспеть вовремя на базар!» – Так говорят одни. А в другом месте староста протестует: много свеч сгорает за длинными и будничными службами, а народ ныне слаб стал, любит поскорее. Что толку, что хорош поп! Церкви-то убыток!» – Этому мнению вторит и причт. Приспособлением не обладает этот добрый пастырь! Какие страдания, муки причиняет в подобных случаях отвратительная система кормления этому доброму пастырю – это, конечно, знает он и Всеведущий! Народ любит и почитает таких пастырей и даже сочувствует их страданиям, но только сочувствует!

Второе благоприятное условие пастырского служения, – это – моральная беспринципность и отчасти расшатанность нашего народа и жажда искания твердых устойчивых нравственных принципов. От одного опытного наблюдателя сельской современной жизни, лица весьма компетентного мы слышали: «из приятельских интимных сношений (в гостях за чаепитием) с здешними богачами я вынес убеждение, что народ наш не имеет никаких понятий о государстве, о своих гражданских обязанностях, о браке, словом он совершенно не воспитан и никто его не воспитывает. Самый грубый эгоизм – единственное основание всех его отношений: отбыл повинность, уплатил подать – знать ничего не знаю, сам себе господин; что такое жена, семья? – вот! – сжимает

–133–

он при этом кулак – и больше ничего». – И действительно, довольно не особенно глубоких и обширных наблюдений над бытом сельского населения, довольно некоторого внимания к откровенным суждениям современного крестьянства, чтобы вполне признать верность выше указанного суждения. В народе всюду слышатся жалобы на упадки семейного начала: дети не почитают родителей, не признают их авторитета, жены не

слушаются мужей, мужья не внимательны к законным притязаниям жены и семьи; всюду слышатся жалобы на волостные порядки: начальников много, а истинного, настоящего начальства нет; *страху нет* (т. е. сознания ответственности пред долгом, пред законом). «А разве, дедушка, прежде лучше было, лучше жили люди?» – спросишь такого жалобщика. – «Лучше» – категорически ответит он, – «Что же все были послушливы, честны, покорны, не пьянствовали, не безобразничали, святые были»? – Нет, не святые: греха всегда было много, да прежде была совесть в людях, а теперь нет. Набедит что-нибудь молодец, али девка, али молодуха – задашь во какую трепку – и ничего не отвечают, а признаются: виноват мол, батюшка, так и так случилось; не буду больше, – и повинится; инда жаль самому станет, что крутенько обошелся; сам же и смиришься; ну ладно, ладно! – совсем простишь. А нынче. Эх!» – И с отчаянием махнет рукой старина...

Можно ли дальше возражать? Старику, конечно, нельзя возражать с надеждою быть убедительным для него. Но неужели это и в самом деле правда? Неужели старый дореформенный быт с его крепостничеством и бюрократизмом лучше воспитывали народную нравственность, чем в наше время воспитывают наши гражданские учреждения, наш новый общественный и семейный уклад?

«И никто его не воспитывает!» – звучат в ответ на этот вопрос слова нашего наблюдателя. Но как же «никто»? А учреждения? Земство, суды, выборное начало, гласность, свобода от податей, всеобщая воинская повинность, равноправность, свобода вероисповедания, народное образование? – Ужели они не воспитывают? Ужели они не хороши? – «Хороши, слова нет» – отвечает мой собеседник, но «люди – подлецы; *нет людей цельных*. В наше

–134–

время у нас могут испортить всякое хорошее учреждение: завидною, можно сказать, способностью обладает в этом отношении русский человек. Кажется к стене иного припрешь; прикинется казанской сиротой, или дураком, молчит, глазами

хлопает, знать не знает, ничего не понимает, и доверисься: ну, глуп мол, а смотришь – надул, провел и сам же ухмыляется нахальнейшим образом: просто изувечил бы подлеца»! – Значит все-таки умная нация, русский народ! С этим единственно отрадным для национального чувства заключением прекращаешь беседу и с стариками-крестьянами и компетентными наблюдателями современного народного быта. Убедительны их речи, но тем не менее чувствуется некоторый излишек, напраслина в их пессимизме и мизантропии.

Самая жизнь представляет собственному воззрению радостные явления, которых отрицать нельзя, не утратив веры в показания собственных глаз.

В одном и том же деревенском захолустье нам случайно пришлось проезжать дважды: 20-ть лет тому назад и в прошлом году, и вот какая разность между прежним и нынешним состоянием сельской жизни бросилась нам в глаза: 20 лет тому назад в деревне NN были обыкновенные крестьянские дворишки почти на один манер и в конце деревни воздвигалось новенькое здание: что имело быть? – «кабак» – отвечали нам. В ближайшем за тем селении мы встретили тот же ряд крестьянских дворов, в конце – строящееся здание и на вопрос: что имеет быть, – получили тождественный, короткий ответ: «кабак!» Но в этом же селении нам повстречалось и следующее явление, глубоко запавшее в душу: посреди селения небольшой каменный с обвалившеюся штукатуркою храм, недалеко от него наглухо заколоченный барский дом, около храма деревянная часовня и возле неё стоит с деревянным блюдом длиннополая фигура с обтрепавшеюся косицею (пономарь, конечно) и кланяется (село на тракту и потому пономарь, как слышит колокольчик, сейчас и бежит к часовне, чтобы у проезжих выпросить на свое деревянное блюдо). «Что ты тут стоишь, отец, как будто не на месте?» – спрашивал я. – «Да что делать?» – отвечал он: «церковь была барская, при-

–135–

ход малый, приписали к соседнему; попа перевели на другое место, дьячок-старик помер, *спасохся аз един*» – заключил он, не то злорадно, не то самодовольно, пародируя

зловещего библейского вестника. Как-то угнетающе-тяжело прозвучала для нас эту пародию комичная фигура пономаря...

Проезжаем тою же местностью 20-ть лет спустя. В деревне NN в среде крестьянских дворишек замечаются новые красивенькие домики, крытые окрашенной дранкою; в конце наглухо заколоченное покривившееся здание (бывший кабак, по приговору общества закрытый); по дороге в ближайшее селение мы нагнали толпу мальчишек и девчонок: это – школьники; весело бегут они в село, с сумками и с платками, в которых завернуты книжки. Молодежь идет бойко и весело. «Здравствуйте барин!» – послышалось из этой молодой толпы, когда мой тарантас поравнялся с нею. «Здравствуйте!» – отвечаю я. В селении – опять новости: церковь недавно вся окрашена, часовня оправлена и заперта, но сквозь дверное стекло виднеется огонек лампы пред иконой; никакого пономаря нет; но напротив церкви по другую сторону дороги – новенький домик – общественный для священника; на месте запустелого барского дома – красуется новый дом под зеленою железною крышею с вывескою: «Церковно-приходская школа» и внизу полукругом по синему фону золотыми словами изображен следующий девиз: *«приидите чада послушайте мене, страху Господню научу вас»*. – На месте кабака – то же заколоченное покривившееся здание.

Все это, читатель, вы можете счесть аллегорией, притчею: но смеем вам ручаться – все это действительно существует и вы можете увидеть это собственными вашими глазами...

Нам удавалось проникать со своим наблюдением и во *внутрь* школы, только уже городской, а не сельской и притом школы девочек на уроках закона Божия. Интерес, с каким весьма юные ученицы слушали рассказы из священной истории, их вопросы к учителю объяснить непонятное для них; вникание в детали события, в характеры лиц, одобрение или порицание их поступков –

–136–

поразительны. Дети – если дать им свободу – не сдержанны в своей любознательности: они спрашивают учителя решительно обо всем и связывают свои, переживаемые ими,

чувствования, наблюдения с лицами и событиями давно минувших дней. С полной откровенностью они высказывают свои суждения обо всем для них доступном, т. е. высказывают свои *индивидуально-моральные воззрения*. История ветхого завета постоянно, по моим замечаниям, перемешивалась уроками морали, политики, частной и общественной жизни. На вопрос мой учителю – каким образом он решается категорически давать ответы на все эти вопросы, когда есть опасность на противоречить себе самому, даже прослыть профаном в некоторых мелочах цивилизованной жизни, которые иной ученице известны более чем ему – он отвечал: «самым лучшим руководством для себя я считаю самую библию; прочитаю требующийся для урока рассказ по библии и передаю его. При таком методе я так освоился с библейским воззрением на *жизнь человеческую*, что я не ощущаю никакого затруднения сразу отвечать на самый неожиданный вопрос, взятый из жизни. Что мне за дело, как думают об этом предмете в обществе, в том или ином сословии? У меня в таких случаях твердый принцип: пусть там думают как угодно, а *по закону Божию* вот как нужно поступать и думать! Ну, а уж с законом-то Божиим сам я настолько освоился, что, по крайней мере, пред моими ученицами ни в какое противоречие не впаду». – Что будешь делать с этим моралистом и политиком – «батюшкой», конечно?!...

Школа и жизнь в настоящее время, при таких учителях, пошли следовательно нераздельно, но крайней мере, *юная жизнь*. В жизни отцов царит пока беспринципность, расшатанность нравственных воззрений, правил, обычаев, нет цельных людей; а в юной жизни нет ничего этого; здесь безусловно царствует *закон* и никаких уверток от него и никаких возражений против него не допускается: ибо в таких случаях преступник будет уличен в *незнании* или в *непонимании закона*; ему резонно покажут, что он мелко плавает.

Но почему же «батюшке» не проводить эту своеобраз-
–137–

ную и необыкновенно устойчивую мораль и политику и в жизнь отцов? Ведь все же они жалуются, что теперь в мире не

только нет правды, но даже всяк по-своему судит о том, что такое есть самая-то правда, или лучше сказать, никто и не знает – в чем состоит правда, по крайней мере, сам не убежден в том, что его правда действительно и есть настоящая правда? В ответ на это нужно сказать, что и в настоящее время «батюшка» далеко не безвлиятелен в сем отношении. Каждый раз «на духу» он и проводит эту мораль и эту политику; то же самое делает он и тогда, когда к пасомому его подступит «тоска» и сокрушение о своих деяниях, или просто пришибет его какое-либо несчастье так, что кроме церкви и батюшки его никто не приветит, никто кроме них не смотрит на него даже и «как на человека».

Но это влияние более или менее случайно и не так глубоко и всесторонне, как влияние законоучителя на учеников и – главным образом – *не обоюдо-действенно, не обоюдо-обязательно*. Дело в том, что теперь, при невоспитанности пасомых они лишь безусловно – в лучшем случае – слушают обличение или наставление священника, не будучи в состоянии сами рассуждать или со своей стороны указывать ему на его непоследовательность, противоречие себе, конечно, всегда возможное. Но мы представим себе то время, когда воспитанные законоучителем школьники сделаются возрастными его пасомыми и при представившихся поводах будут обращаться к нему со своими вопросами, недоумениями, припоминая прежние уроки своего учителя и видя напр. в нём самом, в его поступках, или словах противоречия: тогда священнику уже представится необходимость или каждый раз признаваться в собственной непоследовательности, или же в действительности стоять постоянно на такой высоте, быть постоянно так внимательным к себе и к своему стаду, как были бодрственны и высоки предстоятели церкви первых веков, или как теперь – лишь немногие избранники. Таким образом воспитывая теперь юных школьников, пастырь в будущем prepares себе строгих судей, с которыми некогда ему необходимо будет считаться,

–138–

поднимая их теперь, он вместе с тем невольно заставляет и их поднимать его.

Это совершенно ясно и конечно весьма желательно. Но каков то этот подъем для пастыря? Да, если и теперь его житейская обстановка создает для него почти не перестающее драматическое положение, борьбу между долгом и насущными требованиями жизни, то во сколько раз увеличится этот драматизм в будущем? Что же делать? Ужели в виду этого угрожающего обременения своего положения нашим пастырям следует относиться слегка, формально к осуществлению стремлений правительства всюду укоренить церковные школы, сделать их такою же принадлежностью русской народной жизни, какую сделали уже для неё храмы Божии? Да не будет сего! В ободрение себя современный пастырь, может быть уверенным, что в своих воспитанниках он со временем найдет не только судей, но и друзей своих, но друзей умных, просвещенных, которых не собьют с толку никакие непризванные просветители народа, которых разводится теперь так много и к каким сам народ чувствует инстинктивное отвращение. Он может ободрять себя надеждою, что его будущие судьи рассудят, как нелепо нести к алтарю Господню копейку в качестве жертвы Богу и священнику, и в тоже время не жалеть трехсот таких копеек швейцару своего приятеля, что бы не испортить с ним хороших отношений или по крайней мере не осрамиться. Да, юный, с любовью внимающий теперь речам учителя своего законник невольно воспитывает в себе не только страх пред Богом, но и *стыд*, а вместе с тем и разумную любовь к своему учителю. Но в видах воспитания этих чувствований со стороны пастыря-законоучителя необходимо одно: не смотреть на преподавание своего предмета, как на преподавание Арифметики или всякой другой науки. В преподавании закона Божия не столько нужно выполнение широкой программы, механической точности в отчетах учеников, сколько глубина и искренность чувства. Учитель должен прежде и более всего помнить, что он преподает закон *жизни*, а не закон отвлеченной мысли и должен помнить, что этот закон есть выражение бесконечной *любви* Божией к человеку. Отсюда к библей-

скому праведнику, ревностно исполнявшему этот закон, учитель должен внушать в учениках не только уважение и удивление, но и прямо *любовь*: этою же любовью пастырь-учитель должен проникать свои отношения и к своим юным законникам. А найти возбуждение этой любви в собственном сердце не трудно: его дает сама святая библия – это лучшее из всех руководство Закона Божия.

Да, в настоящее время православное духовенство переживает важный момент: если во благо народа русского оно принесет теперь свою жертву, оно может верно рассчитывать, что оно в будущем найдет себе и отраду в поднятии своего не только морального, но и материального положения. Не нужно терять из виду важности этого момента: не воспользуется этим моментом духовенство, воспользуются иные учителя – во вред всему русскому народу и прежде всего во вред его священству. При этом воспитание девочек пастырем должно обращать на себя внимание пастыря не только равное, но даже еще и большее.

Н. Заозерский

Киреев А.А. По поводу отзыва о старокатолическом журнале: (Письмо к редактору) // Богословский вестник 1894. Т. 2. № 4. С. 140–147 (2-я пагин.).

–140–

Уважаемый Господин Редактор!

В Январском № «Богословского Вестника» помещена рецензия проф. Глаголева о старокатолическом богословском журнале: «Revue Internat, de Théologie». Рецензия эта, по своей обстоятельности, по той внимательности, с которой автор отнесся к разбираемому им предмету, заслуживает особенного внимания. Верно оценивается в ней и значение журнала, который, по словам рецензента (стр. 191), представляется явлением отрадным, между прочим, тем, что «открывая свои страницы перу русских богословов (прибавлю – вообще православных, так как в нём принимают участие и греки), дает им возможность сообщать свои взгляды и выводы западу, что без сомнения важно и чего доселе еще почти не было». Действительно, «Revue Internat, de Théologie» представляет нейтральную почву, на которой могут дружелюбно встречаться богословы Востока и Запада, на которой могут, *sine ira et studio*, разрешаться разные научные распри и несогласия; а это конечно может повлиять благотворно и на дальнейшие сношения лиц принадлежащих к разным богословским направлениям, к разным церквам, повлиять на их постепенное сближение. Если суждено человечеству когда-нибудь стать единым стадом с Единым Пастырем, то этому несомненно должно предшествовать уничтожение догматических разностей, разделяющих ныне христианские церкви и общества, т. е. возвращение к догматическому учению древней вселенской церкви. Вне этого не мыслимо никакое сближение. Есть, правда, не мало скептиков, которые думают, что этого «единого

–141–

стада» – никогда не будет, что если когда-нибудь и восстановится единство – то лишь в отрицательном смысле, т. е. в смысле всеобщего индифферентизма ко всякой

религиозной доктрине; я другого мнения, я думаю (верую), что мы вернемся к единой вселенской церкви; и думаю, что на долю скромных и малочисленных сравнительно старокатоликов⁶⁹² выпадает роль не малая, а именно – служить первым звеном между Западом и Востоком.

В настоящей краткой заметке, я конечно не могу рассматривать по существу рецензии профессора Глаголева, но считаю возможным и не бесполезным представить читателям «Богословского Вестника» некоторые разъяснения; я имею к этому некоторый повод, так как уважаемый рецензент в своей статье касается и меня лично.

На стр. 191 автор говорит: «В 4-м № Revue Internat. de Théologie впервые обнаруживаются зловещие симптомы того, что семена раздора и несогласия готовы уже проникнуть в ту «лигу», которая основала Обзорение, желая привести всех к миру и любви – мы разумеем *столкновение* ген. Киреева с каноником Мейриком»; в следующих строках автор рецензии сочувственно отзывается о моей деятельности. Считаю долгом поблагодарить его за такой отзыв, но и представить некоторые разъяснения обстоятельств ему не вполне известных, и поэтому – не вполне правильно им оцененных.

«Обзорение» основано по предложению Комитета Швейцарских старокатоликов, распорядившегося созывом Конгресса. Мне был поручен реферат по этому вопросу, и я высказался за издание этого органа; затем разные лица, духовные и светские, принадлежащие к разным вероисповеданиям, изъявили согласие принять в нём участие, таким образом было основано Обзорение, но все эти сотрудники ни сколько, однако, не отказывались от своих мнений и не уступали заранее в каких-либо взаимных уступках, в каком-либо общем плане действий и т. под.; конечно *цель* у всех – общая – служение религиозной истине, и восстановление её древнего пони-

–142–

мания, того понимания, которого придерживалась неразделенная церковь 7 вселенских Соборов (что и выражается эпиграфом взятым из сочинений Винцентия

Лиринского), но все участвующие в деле лица сохраняют полнейшую свою независимость, полную свободу действий; к нам стало быть едва ли может быть применено название «лиги». Этим и объясняется значительная разность в наших взглядах, разность – выразившаяся столь ярко в моей полемике с каноником Мейриком; между нами однако никакого «столкновения» не произошло; дело ограничивается объяснениями, весьма миролюбивыми, и происходящими на очень объективной богословской почве; правда, мы далеко не согласны в понимании церковного единства; и это принципиальное несогласие выяснится еще более в ближайшем № «Revue» (где я помещаю мой второй ответ Мейрику), но вот и всё.⁶⁹³

Повод к другому обвинению относительно редакции «Обозрения» дан, к сожалению, тоже мною: г. Глаголев видит некоторое насилие над подписчиками в разделении статей и перенесении их с одного года на другой. (Статья проф. Иванцова-Платонова «Фотий»). Правда к такой хитрости прибегают зачастую некоторые наши «толстые» журналы, но в данном случае дело объясняется тем, что, за недосугом, я не мог окончить вовремя перевода статьи профессора Иванцова и перенес его в следующий №. Наконец, *чтобы покончить с моей особой*, я должен оговорить то, что высказывает проф. Глаголев о моей деятельности; он пишет, что я «ревностно и бескорыстно тружусь для старокатоликов». Этот отзыв требует некоторого пояснения: я глубоко сочувствую не только старокатолицизму, но и самим старокатоликам. Я лично и давно знаю многих из них – это честные и бескорыстные люди, пожертвовавшие своими материальными выгодами, своей будущностью – своему ясно сознанному нравственному долгу. Много ли, в наше дряблое время, найдется людей, ко-

–143–

торые не «покривят душой» при таких условиях? несомненно – таких немного; большинство не только будет готово молчать (от вожakov старокатолицизма Рим только этого ведь и требовал – см. переписку Деллингера с Мюнхейнским Архиепископом), но будет готово и писать и говорить в смысле

«приятном» начальству?! Я знал одного пожилого старокатолического священника из южной Баварии, которому, после предания его, вместе с остальными старокатоликами анафеме, положительно нечего было есть; ему ни один лавочник, ни один мужик не решался продать ни куска хлеба, ни кружки молока или пива. Сжалился над ним один фермер, позволивший ему ночью собирать картофель в его огороде! Таких людей трудно не уважать. Тем не менее, при всем моем расположении и к ним лично и к их учению, я «тружусь» *не для них, а для православной веры, для своей православной церкви*, думаю, что, поддерживая, по мере своих малых сил, «поборников православной истины за границу» (как выразился Св. Синод) я служу именно этой истине.

Позволю себе представить теперь некоторые общие соображения. Смею думать, что швейцарские старокатолики, не заслуживают (конечно иронического) сопоставления с Апост. Павлом и его спутниками (стр. 182). Смею уверить, что эти скромные труженики и не думали «намечать себе цели больше той, которую наметил себе великий Апостол» (вернее которая ему была указана свыше (Деян.16:9–11)). Апостол Павел был главным носителем и распространителем нового божественного слова, преобразовавшего весь языческий мир! Издатели же «Обозрения», как видно и из последующей ссылки самого рецензента, избрали цель несравненно более скромную: а) ознакомить читателей «Обозрения» с принципами и учением старокатолической церкви; и б) споспешествовать воссоединению церквей, выяснением вероисповедных разностей. При этом издатели «Обозрения» выражают желание и готовность стать посредниками между представителями разных богословских учений, доставить им ту нейтральную почву (*terrain neutre*), на которой бы могли выясняться разные спорные вопросы, разные многочисленные недора-

–144–

зумения существующие между христианскими церквями.⁶⁹⁴ Непосредственная цель очевидно очень скромная. Что касается до новых общественных условий, о которых говорит рецензия, то они несомненно создадутся воссоединением церквей (если

бы оное состоялось), но конечно старокатолики будут иметь право приписывать их своей деятельности лишь на столько, на сколько они участвуют именно в деле воссоединения. Не подлежит сомнению, что ежели бы был восстановлен мир между разделенными ныне христианскими обществами, он имел бы благотворное влияние на жизнь всего человечества: он дал бы возможность обратить силы церкви, тратящиеся теперь на междоусобную войну – на нравственное совершенствование человечества. Мне не раз приходилось читать и слышать укоры, направляемые против старокатоликов, за то, что они, малочисленные, бедные, берутся за такое важное дело, как воссоединение церквей. Но ведь дело это не может не интересовать каждого христианина, принимающего к сердцу жизнь и преуспеяние своей церкви; ведь им интересуются, ему служат и частные лица; притом, разве трудность задачи может служить оправданием бездействия?! И совершенно частная инициатива имеет значение, если она является результатом искреннего желания послужить доброму делу. Нас, христиан, насчитывается более 400-т миллионов; что – если бы хоть один из тысячи захотел посвятить себя служению великому делу сближения и воссоединения церквей! Вот этому же делу и служат старокатолики по мере своих сил.⁶⁹⁵ Удастся ли им достигнуть желаемых результатов или нет, и в какой мере – известно конечно единому Богу, но что дело их – святое – можно ли в этом сомневаться?! во всяком случае успех его будет в значительной степени зависеть от той нравственной поддержки, которую они найдут у нас, православных, обладающих полнотой догматической истины; что же касается до оснований избранных старокатоликами,

–145–

то, мне кажется они вполне правильны. Ведь те же основания в свое время были приняты и русскими учеными, которым петербургское отделение «Общества Любит. Духовн. Просвещения», поручило сношения со старокатоликами. Несколько лет тому назад, один католичествующий русский ученый утверждал, что для отыскания истинного учения Христова и истинной носительницы сего учения – нечего

мудрствовать лукаво и углубляться в разные богословские изыскания; он рассуждал так: Христос обещал, в лице Апост. Петра, основанной Им церкви, что врата адовы «не одолеют ей». Такая церковь, стало быть, должна существовать на земле; где же она? которая из ныне существующих? Конечно это церковь римская; самая могущественная, деятельная etc. etc... – Едва ли такое рассуждение может считаться убедительным; едва ли можно обойтись без дальнейших богословских доказательств; а такие доказательства едва ли можно найти вне того критерия, который вообще принят для проверки православности той или другой доктрины!

Замечание почтенного автора рецензии о том, что доктрина старокатоликов подвергается колебаниям, изменениям (стр. 183) должно, мне кажется, в значительной степени ослабиться следующим замечанием: доктрина эта действительно испытала изменения, но какие? не шатания из стороны в сторону, а лишь изменения в одном направлении – и именно по направлению к древнему учению нераздельной церкви. Эти изменения нас сближают и, стало быть, могут лишь укреплять нас в наших чаяниях и надеждах!

Не совершенно ясна для меня мысль, выражаемая автором на 184 странице. Он относится недоверчиво к критериуму формулированному Винцентием Лиринским для определения православности и обязательности того или другого догмата. «Нет ни одного догмата», говорит он, «который исповедовался бы *всегда, везде и всеми*, но должно исповедовать *все то*, что сохраняет и передает нам вселенская церковь. Такое определение может, мне кажется, повести к некоторым недоразумениям. Что значит *все!* все правила Св. Апостол, св. вселенских соборов? и проч. да ведь тогда придется отлучать от обще-

–146–

ния церковного напр. всех тех, которые имели неосторожность участвовать в маскарадах (VI Всел. соб. 62), или которые надевали платье не свойственное их полу (VI Всел. 72). Сочетавшихся браком с протестантами или протестантками пришлось бы подвергать расторжению этих браков; пришлось

бы подвергать отлучению за третий и даже второй брак и т. п. Несомненно многие каноны фактически вышли из употребления. Очевидно, должно делать различие в этом «все». Очевидно тоже, что если не все, – что мы теперь считаем для себя обязательным было *explicite* определено при самом основании церкви, если даже несомненно, что будущие вселенские соборы могут «определять» и «выяснять» новые догматы обязательные для всех верующих, то все же критерий, к которому относится с некоторым недоверием проф. Глаголев безусловно верен в том отношении, что он охватывает все наше догматическое учение, начиная *от учения Самого Спасителя, до догматических постановлений седьмого вселенского собора (787 г.) включительно*. В этом, мне кажется, не может быть сомнения...

Конечно, в учении старокатоликов могут быть и ошибки (замечу впрочем, что статьи того или другого сотрудника *Revue Internat. de Théologie* не должно смешивать с учением старокатолической церкви, которое изложено в её катехизисах), но вот для разъяснения их и существует «Обозрение» и было бы очень желательно, чтобы те из русских богословов, которые находят какие-либо ошибки в доктрине старокатоликов, какие-либо противоречия с учением нераздельной церкви потрудились их указать на страницах «обозрения», такое указание, конечно обставленное серьезной аргументацией, повело бы к дружественной полемике и разъяснению спорных пунктов. Участие православных в Обозрении послужило уже к разъяснению очень важных вопросов.

Наконец, я позволю себе остановиться еще на одной мысли, высказанной в рецензии проф. Глаголева. Правда, она высказывается в очень умеренной форме, но у некоторых других критиков ей придается очень определенный характер. Почтенный профессор укоряет старокатоликов за то, что они относятся слишком враждебно

–147–

к римско-католикам, говорят о них слишком резко. Если бы почтенный рецензент имел в руках статьи, которые пишутся римско-католиками о старокатоликах, он конечно бы убедился, что последние говорят сравнительно очень умеренно. (Да и с

нами, православными, римско-католики разговаривают не более любезно, пусть рецензент справится в заграничной, в особенности польской, прессе). Как пример приемов римско-католиков в полемике со старокатоликами и их гостями на конгрессах, укажу на след.: на второй день нашего собрания в Гюрценихе (на Кёльнском конгрессе) нам было доставлено краткое, но очень энергическое произведение римско-католической полемики; оно состояло всего из четырех слов «Seid verflucht in Ewigkeit!...». Профессор Глаголев спрашивает: (186) «справедливо ли говорить, что Рим не желает соединения церквей?... Станем на точку зрения верующего католика, он видит в папе заместника Христова и искренно желает, чтобы все признавали папу таковым... желание хотя и не законное (видеть все церкви подчиненными папе) может вытекать из благородных мотивов». Да ведь и Симон Монфортский, и Торквемада, и Кунцевич вероятно действовали по убеждению, и у них мотивы вероятно были благонамеренные. В человеке трудно предположить *желание* зла; большею частью зло происходит от благого намерения осуществить заблуждение, которое представляется правдою, от ошибки... Да и мы, когда не связаны цензурой, не очень стесняемся в наших полемических приемах, припомним напр. что говорилось и говорится нами о раскольниках и раскольниками о нас...

Представленные мною соображения, разъяснят, надеюсь некоторые недоразумения, вызванные статьей Г. Глаголева, не умаляя впрочем значения обстоятельного и добросовестного труда почтенного рецензента.

А. Киреев

Павловск, 12 февраля 1894.

Введенский А.И. К характеристике современных настроений: вторая стадия подъема (по поводу брошюр: Карьера, Кожевникова и Федорова) // Богословский вестник 1894. Т. 2. № 4. С. 148–168 (2-я пагин.).

–148–

Карьер: «Возрастание энергии» (Carriere: das Wachsthum der Energie in der geistigen und organischen Welt. München. 1892. Aus den Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wiss. I. Cl. XIX Bd. III Abth.).

Кожевников В. А. «Бесцельный труд, неделание или дело»? Разбор взглядов Эмиля Золя, Александра Дюма и графа Л. Н. Толстого на труд. М. 1893. 2-е изд. М. 1894.

Федоров В. П.: «Проект общества апологии Христианства в России». Балашов. 1892.

«Наше время есть время переходное»: это выражение, без сомнения, должно быть отнесено к числу самых избитых фраз нашего разговорного обихода и «текущей прессы». Слова: «обновление», «отрезвление», «пробуждение сознания» и проч., кажется, стоят теперь в воздухе. Однако, если вслушаться в речи, переплетаемые этими модными словами, вникнуть в их смысл, то окажется, что в них очень мало определенного. И это понятно. Осуждать «дурное прошлое» и вдохновляться неопределенными порывами к «лучшему будущему» всегда гораздо легче, чем определенно указать путь от этого ненавистного прошлого к желанному будущему. Прислушиваясь к современным толкам, вникая в движение мысли последнего десятилетия, не трудно заметить, что, рядом с «новыми» стремлениями, сознанием все еще в значительной мере владеют прежние навыки мысли, – что прежние реалистические и материалистические концепции парализуют новые идеальные порывы, как темные тела поглощают свет солнечных лучей. И вот воля по-прежнему бессильна и её энергии едва хватает лишь на то, чтобы глухо протестовать против прошлого...

Конечно, уже и этот протест кое-что значит. Но ведь им долго жить нельзя. Он лишь первая, начальная стадия подъема от пережитого настроения к новому. За ним должна наступить вторая стадия: сознание *возможности* пройти новым путем, покинуть решительно старый, как ложный. Конечно, раз прошлое осуждено и мы прониклись более высокими идеалами, обязательность которых нами сознается, вопрос о *возможности* их осуществления должен бы решаться сам собою: «должно», по классическому толкованию Канта, всегда переводится как «можно». Но мысль все же должна проникнуться возможно отчетливее сознанием этой *возможности*, чтобы двинуть и направить волю к определенному делу. И, по-видимому, есть признаки вступления современной мысли, современного настроения в эту вторую стадию развития, – выхода из того состояния, когда она жила лишь одним протестом, и перехода к новому, к постановке определенных и *конкретных* задач жизни и к сознанию реальной возможности их выполнения.

Протест против старого строя мысли и жизни; сознательная постановка новых конкретных задач и убеждение в возможности их выполнения; и, наконец, «новое дело»: таковы три стадии подъема. Кажется, мы уже пережили первую и вступаем во вторую. Книжки, заглавие которых нами выписано выше, не смотря на их кажущуюся разнохарактерность, служат обоснованию в сущности одной и той же мысли, характеризующей «вторую стадию подъема» современного настроения: одна освещает вопрос с принципиально-философской стороны; другая – с литературно-публицистической и жизненной; третья – с практически-церковной. Мы скажем о каждой из них отдельно и в таком порядке, чтобы выяснялось, в чем именно, по нашему мнению, состоит эта «вторая стадия подъема» современной мысли.

I. Возрастание энергии⁶⁹⁶

Монография Карьера посвящена одному из тех вопро-

сов, которые, относясь одинаково и к естествознанию и к философии, служат между ними источником нескончаемых

пограничных споров. Закон сохранения энергии, который современная физика кладет, так сказать, во главу угла при своих исследованиях, имеет ли универсальное значение или он ограничивается только областью природы неорганической? – вот вопрос, около которого сосредоточивается спор. Совершенно очевидно, что, если придавать закону универсальное значение, то для психической самодеятельности человека уже не останется места. Вот почему философы, отстаивающие самостоятельность духовного начала (идеалисты, спиритуалисты и т. д.), относятся к «закону» сдержанно: или ограничивают сферу его применимости или прямо отрицают за ним значение твердо обоснованного закона. Так поступает и Карьер, который должен быть причислен, как это определилось

–151–

уже и в его ранних произведениях (отчасти переведенных и на русский язык), к самым решительным идеалистам: он ограничивает господство закона сохранения энергии лишь областью неорганической природы, в области же духа и природы органической признает «подъем», «повышение» или «возрастание энергии». Проследим нить его рассуждений.

Передав кратко историю установки закона, Карьер формулирует добытый результат в следующих словах Гельмгольца:

«Вселенная оказывается снабженною запасом энергии, который во всей пестрой смене процессов природы не может ни увеличиваться, ни уменьшаться, но остается, среди постоянной смены форм своего обнаружения, вечно в неизменном количестве, как и материя, не будучи, однако, подобно ей или пространству, делимым. Все изменение в мире (в *материальном* мире, сказали бы мы – поправляет Гельмгольца Карьер) состоит лишь в смене форм обнаружения этого запаса энергии. *Здесь* часть её является как живая сила движущихся масс; *там* – как закономерно-правильное колебание в свете и звуке; далее – в форме тепла т. е. неправильного движения неразличимых глазом мельчайших частичек вещества, взаимного тяготения масс, в форме напряжения и давления

эластических тел, как химическое сродство, электрический заряд, магнетический ток и т. д. Если она исчезает в одной форме, то непременно является в другой и, когда является в новой форме, мы уверены, что одна из прежних форм её обнаружения уже перестала существовать».

Карьер не только принимает это обобщение относительно материального мира, но, как сам он подчеркивает, «делает еще шаг дальше», в сравнении с Гельмгольцем и Майером (инициаторы учения о законе сохранения энергии, которым он, можно сказать, обязан своим существованием): «не сумма материи и движения остается себе равною, – говорит он, – но полнота сил, изначала поставленных между собою во взаимоотношение и образующих своим взаимодействием мир» (стр. 9), так как, – разъясняет он, – дуализма материи и движения нет, а есть лишь система сил. «Бытие есть деятельность», вследствие чего «дуализм материи и движения разрешается в монизм живой деятельности, которая, раскрываясь в полноте отдельных сил, во всех них действует и всеми ими управляет». Но, переставив таким образом точку зрения на вопрос, Карьер неза-

–152–

метно начинает новый ряд обобщений, результат которых, относительно известной группы мировых сил, оказывается прямым отрицанием закона сохранения энергии. Именно, та сила, которую мы называем своею волею и которая открывается нам непосредственно – очевидно в нашем сознании, способна, как мы узнаем об этом по ежедневному опыту и переживанию, *накапливать энергию*, вследствие чего как каждый отдельный человек, так и все человечество в истории, на каждой высшей ступени становятся способными к выполнению более сложных и трудных задач: «круговороту природы таким образом противостоит и противопоставляется прогресс истории» (12). При этом, – что особенно важно в данном случае, – накопление психической энергии, повышение её запаса у одного лица или одного поколения нисколько не истощает, вопреки закону сохранения энергии, её запаса у другого лица или поколения: «мы учимся и однако учитель

отнюдь не теряет того, что мы от него воспринимаем, – скорее напротив, для него самого достояние его духа становится, вследствие раздельного и ясного выражения, отчетливее, а слушатель или ученик в свою очередь прибавляет к сообщаемому от себя. Пять рыб и три хлеба насыщают тысячи и остатки наполняют корзины: это вполне применимо к духовному насыщению» (13).

Возрастание духа, «психического организма» совершается посредством усвоения отвне материала и его организации, вследствие чего наше сознание обогащается материалом (содержанием), а сила воли выигрывает в интенсивности. Подобным же образом совершается и возрастание организма телесного. Между ними полный параллелизм: там и здесь должно признать некоторое внутреннее начало, организующее материал в виду определенных целей. В механическом агрегате, как разъяснял еще Аристотель, части даны прежде целого, а в организме – целое прежде частей, вследствие чего в неорганической природе есть только *смена*, изменение состояний, а в органической – *развитие*. Если теперь мы обратим внимание на этот параллелизм, то должны будем признать, что «один и тот же принцип в нас и слышит, видит, думает, желает и в тоже время организует

–153–

наше тело, делает из него орган ощущения и действия» (28). Наш психофизический организм, с внутренней стороны, есть комплекс сил, которые заняты одной и той же организаторской работой, но так, что, тогда как одни силы или монады поглощены физиологическими и биологическими функциями, центральная монада служит зерном для развития собственно духовной жизни, хотя она контролирует и направляет по своим целям и функции низших монад (37). Именно вследствие этого подчинения телесного организма духовному принципу, и в телесном организме может происходить накопление или нарастание энергии точно так же, как в «организме психическом», что мы и видим всего яснее в фактах наследственности. Наследственность, с механической точки зрения, есть пустое слово. Чтобы её понять, нужно

допустить, что от родителей к детям переходит образовательный или формулирующий принцип, который и подчиняет новые атомы вещества, равно как и новый психический материал прежнему типу. С этой точки зрения все внешние органические свойства (черты лица и пр.) должны быть рассматриваемы как продукт «механизации актов воли», – как выражение свойств внутреннего формулирующего принципа, который сам, в свою очередь, определяется актами как своей собственной жизни, так и жизни родовой, переданными наследственно. Если же мы признаем, что в ряду генераций центральные монады или духовные принципы усвояют и организуют материал, преобразуя его в высшую форму сообразно своему типу, то, как вывод отсюда, должны будем допустить, что в сумме, во вселенной в каждый данный момент становится энергии *больше*, чем в момент предыдущий, – что не только в духовной жизни, но и в природе органической происходит увеличение силы, где сохраняются и развиваются дальше раз приобретенные свойства, где путем упражнения и механизации целесообразного приобретает устойчивую форму привычное, так что «органическая природа возрастает не только количественно, но и качественно, и организующие силы природы в разнообразных формах животного и растительного царства экстенсивно производят много новых и чудных созданий» (47).

–154–

Только с этой точки зрения, – рассуждает далее Карьер, – возможна свобода. Наше самоутверждение против влияний со стороны внешнего мира, наша власть над себялюбивыми влечениями, – все это возможно лишь в том случае, если мы «откроем корень свободы в самой природе; если каждому существу свойственна мощь; если деятельная сила образует сущность вещей и если среди метаморфоз силы, рядом с сохранением энергии в механизме природы, совершается подъем, повышение энергии в мире внутреннем, а вследствие этого и в деятельности организующих сил, – словом если есть самостоятельный (творческий) принцип духовной и органической жизни» (49–50). Современная биология

оправдывает этот постулат, – открывает активность или «спонтанность» (самопроизвольное, избирательное отношение ко внешнему материалу, – выбор пригодного, обнаруживающий в избирающем начале элементарные психические свойства) на всех ступенях лестницы органического царства, вплоть до царства растительного. С этой точки зрения открывающаяся в мире «Первосила» должна быть понята, как ум и воля, как сознательно волящая деятельность, так как, только при таком понимании её, она может ставить в соотношение и приводить в гармонию обособленные элементы сущего, самостоятельные живые силы, из взаимодействия которых складывается жизнь и история мира.

«Работа, – так заключает Карьер свою монографию, – неустанная работа над развитием своих сил для осуществления идеала жизни и для усовершенствования, – вот в чем наша задача! На всю природу простирается это требование и над всею природою совершается правый суд всякий раз, когда мы видим, как тунеядцы, существа, живущие на счет других, останавливаются в своем развитии и ниспадают с высшей на низшую ступень. Борьба и нужда, страдание и любовь ведут нас вперед и из глубины души, которая имеет свои корни и свое существо в бесконечном, а следовательно, из самого божественного первооснования жизни озаряют нас тогда вечные идеи, как руководящие и направляющие точки зрения, а с горней высоты, равно как и из глубины, пробивается тогда источник мощи и силы для осуществления этих идей. Станем же стремиться чрез подъем энергии, в силу возрастания все полнее и полнее овладевающего собою нашего внутреннего существа, – станем стремиться к подъему на высшие ступени жизни, к приобретению, путем работы над собою, более полных и высоких форм существования и будем созидать в Боге, хотя и на основе неор-

–155–

ганического мира с его необходимостью, царство духа и свободы, добра, истины и красоты»...

Таково в общих чертах содержание монографии Карьера. Против её основного тезиса едва ли можно спорить: понятие

возрастания энергии и даже самый этот термин теперь находят сторонников даже и в лице таких философов, которые никак не могут быть заподозрены в излишнем пристрастии к спиритуализму (наприм., у Вундта).⁶⁹⁷ И тем не менее монография Карьера едва ли способна *убедить* читателя, привести его к признанию этого тезиса *логически*. Она, так сказать, лишь *предрасполагает* к принятию тезиса, – путем выяснения его связи с практическими постулатами. И это потому, что она просто противопоставляет одному тезису (о законе сохранения энергии) другой (о возрастании энергии), без ближайшего разъяснения, в какой мере они способны уживаться друг подле друга. По нашему мнению намеченный результат т. е. обоснование тезиса о возрастании энергии достигался бы вернее, если бы Карьер прошел иным путем и именно следующим.

Прежде всего, отстаивая указанный тезис, необходимо сделать надлежащую и точную справку: в каком именно смысле понимается «закон сохранения энергии» со стороны мыслителей, не склонных формулировать научные тезисы под углом зрения какой-либо односторонней философской доктрины. По этой справке оказалось бы, что самими пред-

–156–

ставителями естествознания закон признается бесспорным лишь в известных границах (для механических, термических, химических и под. энергий); на всю же природу переносится условно и лишь по аналогии (доказательство не строгое). Возьмем для разъяснения сейчас высказанного тезиса пример. Около пруда, наполняющегося лишь в половодье, устроена мельница. Ясно, что, при таком условии, мельница будет работать лишь до тех пор, пока в пруде есть вода, которая может падать в известном количестве, струею определенного размера с данной высоты («запас работы, говоря технически, равняется весу воды, умноженному на высоту падения»). Пусть теперь «работа», вместо того, чтобы молоть муку, употребляется на то, чтобы воду из омута накачивать обратно в пруд. Конечно, в самом благоприятном и притом чисто идеальном, практически не осуществимом, случае, мы могли бы

поднять кверху именно столько воды, сколько её спустилось: это было бы тогда, когда никакая часть работы не тратилась бы безвозвратно на посторонние действия, – на преодоление трения в механизме и т. д. В этом случае из запаса работы действительно и в собственном смысле ничего не уничтожилось бы. «Энергия в подобных случаях, говоря технически, вполне сохраняется» т. е. количество её остается неизменным, не смотря на перемену форм или, что то же, – «энергия превращается»: «запас работы» («потенциальная энергия» – вода в пруду) превращается в «живую работу», т. е. в движение мельничного механизма, снова поднимающего воду в пруд из омута («кинетическая энергия»); кинетическая энергия снова превращается в потенциальную, если вода обратно накачена из омута в пруд и т. д. Если теперь, опираясь на некоторые вспомогательные опыты, мы обобщим этот случай, то получим формулу закона относительно всего материального мира, как определенной системы, содержащей определенный запас вещества и будем рассуждать *аналогично* и *условно*: как в данном случае (рассмотренном), так и во всех других случаях в материальном мире сумма кинетической и потенциальной энергии равна и, если её дан определенный за-

–157–

пас, то он не может ни увеличиваться, ни уменьшаться.⁶⁹⁸

В разъясненной формуле закона самое важное, очевидно, то, что он устанавливается *аналогически* и лишь для определенной, *данной системы*, – именно для той стороны мира, которая представляет аналогию приведенному примеру, т. е. для мира материального. Следовательно, онтологическое толкование закона в смысле закона универсального, простирающегося на весь универс, на *все* явления, включая и явления жизни психической и органической, – такое толкование требует дополнительных разъяснений и перестановки вопроса на общефилософскую почву с научно-реалистической. Здесь, достигнув этой ступени в исследовании вопроса, необходимо рассмотреть, нельзя ли как-нибудь *априори* достигнуть такого расширения закона на все явления и окажется, что нельзя, – что онтологическое толкование закона запутывается в

диалектические противоречия. Мы не можем входить здесь в длинные и тонкие разъяснения диалектических трудностей, связанных с толкованием закона в смысле онтологическом. Заметим лишь, что даже и в нашей философской литературе можно найти основательные разъяснения этой, обойденной Карьером, стороны дела.⁶⁹⁹

После того, как намеченным путем был бы установлен точный смысл закона и сфера его применения, получили бы силу и более твердое значение уже и те обобщения и разъяснения, которые направлены Карьером к установке самого факта «возрастания энергии» в области психической и органической. По нашему мнению, в дан-

–158–

ном случае Карьер стоит в общем на верной почве. Правда, он не доказывает «тождества формирующего начала органической жизни и человеческого самосознания»; но он и не ставит вопрос в такой форме, да и ставить его так нельзя: ведь доказывать тождество *самознающей* жизни, *самосознания* с *бессознательными* биологическими функциями это значило бы ставить для решения задачу невозможную по самой постановке, представляющую противоречие в терминах. Так ставили задачу прежде, когда сущность человеческой души полагали в самосознающей *мысли*, а сущность организующего начала полагали в *слепой* формирующей или пластической *силе*. Но такая постановка вопроса сделалась невозможна после того, как особенно французские спиритуалисты (Мэн де-Биран, Жюффруа и др.)⁷⁰⁰ выяснили, что сущность самосознающей души, как и организующего начала, состоит в *усилии*, в волевом стремлении и т. д. Очевидно, что на этой *родовой* почве можно уже стало отождествлять начала, о которых у нас идет речь, при чем явилась возможность *видовые* особенности или признаки (душа «питающая», «чувствующая», «разумная», – в терминах классической философии) рассматривать, как ступени в развитии человеческой души, как гармонически упорядоченную систему или иерархию форм проявления одной и той же по существу активности. Французская философия последнего пятидесятилетия много сделала для разъяснения этого

вопроса, – для обоснования анимизма против теорий старых виталистов. И Карьер в своей монографии делает достаточно метких разъяснений, по нашему мнению, не мало содействующих обоснованию того же тезиса анимистов. И у него центральное понятие, на котором достигается отождествление начал, организующих жизнь телесного организма и организма психического, есть именно понятие усилия. Со стороны точности и строгости разъяснения Карьера оставляют кое-чего желать и пожалуй многого; но едва ли бы было справедливо ставить этот недостаток в вину одному Карьеру: это общий недостаток всей во-

–159–

обще туманной немецкой философии. В общем же и постановка и решение вопроса, по нашему мнению, отвечают требованиям и руководящим мотивам новейших течений мысли лучшего (т. е. наиболее свободного от односторонностей) типа. Но признать тезис Карьера значит противопоставить механизму природы возвышающийся над ним и независимый от него организаторский или творческий принцип.

Теперь мы подходим к самому центру вопроса и вместе к его самой главной трудности: если и закон сохранения энергии и самостоятельность организующего, творческого принципа необходимо должны быть признаны, то как мыслить между ними взаимоотношение? Здесь возможны три точки зрения, которые ясно намечены в новейшей философии. – Во-первых, закон сохранения энергии признается *универсальным* и, так как рядом с механическими процессами необходимо признать и специфические явления жизни, то признается, что *все элементы оживлены* и количество или сумма всех энергий, – и органических и механических, – равна. Дана пара мышей и бочка муки: мыши размножаются; следовательно, – говорят представители этого взгляда, гилозоисты, – элементы жизни, хотя бы лишь в рассеянии и в слабой форме, должны уже содержаться и в муке. Так, говорят, и во всем мироздании: элементы органические и механические даны в одинаковом всегда равном запасе и происходит только их перегруппировка.⁷⁰¹ Эта теория самая несостоятельная: сверх

своей очевидной мистичности и парадоксальности, она произвольно обобщает закон сохранения энергии (об этом у нас была речь выше) и образует о мировом целом такую странную концепцию, которую нельзя не только обосновать, но и представить сколько-нибудь отдельно. – Вторая теория, наоборот, отрицает закон сохранения энергии и преувеличивает момент свободы в универсе, вследствие чего получается концепция мировой жизни так же довольно произвольная и мистическая: защитники этого взгляда склонны к представлению всей материи, как формы духа, – рассматривают её как волю в состоянии очарованно-

–160–

сти, как оцепеневшую и застывшую мысль, вследствие чего говорят о контингентности не только явлений природы, но и самых её законов.⁷⁰² – Между этими двумя крайними теориями теперь выясняется новая, за которую в рассматриваемой монографии высказался и Карьер, – *теория возрастания*. Главное достоинство этой теории заключается в том, что она дает возможность объединить доли истины, которые заключаются и в законе сохранения энергии и во взгляде на принципы психической и органической жизни, как на принципы самостоятельные и независимые от механизма природы. Условный творческий принцип (психический и органический) не может, конечно, создавать новых *элементов* материи, но может возвращать их, организовать, сообщать им высшую форму, утилизировать их для высших целей, не подчиняясь в этой своей организаторской и условно-творческой деятельности механизму природы с его неотменными законами: вот этот только тезис и хочет установить теория «возрастания энергии», как её намечают наиболее осторожные мыслители.⁷⁰³ На этом понятии и на такой концепции мирового целого мысль может успокоиться и остановиться, так как она одинаково свободна от крайностей как механического детерминизма, так и панпсихизма. Возрастание нельзя свести на простой переход из потенциального состояния в кинетическое (едва ли удобно в таком смысле толковать, напим., вековые приобретения культуры, выработку характера или организацию знания, на

которую человек употребляет долгие годы упорной борьбы или хотя бы даже просто – численное умножение человечества, дифференциацию его рас и индивидуумов и т. д.); но, с другой стороны, закон возрастания вовсе не ведет к отрицанию закона сохранения: он требует лишь его ограничения – именно тою сфе-

–161–

рою, в которой он несомненно господствует (областью механических отношений). Один французский мыслитель (Сеай) удачно называет процесс возрастания энергии «мировым эндосмосом», – преобразованием и как бы поглощением пространственного бытия временным, его просветлением и организацией – силою присущего ему и движущего им идеала. Если угодно, все это образы; но на высших ступенях мысли едва ли можно совсем обойтись без них. Во всяком случае, впрочем, эти образы весьма содержательны и много говорят уму и чувству.

В общем, – повторяем, – можно иногда ставить Карьеру в вину недостаток точности и строгой мотивировки. Но нельзя не отдать ему и справедливости за то, что он выдвинул вопрос, можно сказать, назревший и изложил его с таким одушевлением, вследствие которого из чтения книги, не смотря на её формальные несовершенства, невольно выносятся убеждение, что человек свободен и что при том его свобода не представляет в мире исключения (так как ею в низшей степени одарены и другие существа); что над ним не тяготеет гнет натурального механизма; что, поэтому, он должен бороться и трудиться, за одушевляющие его идеалы, за долг и правду...

II. Механический труд, «не-делание» и реальное дело

Философию часто упрекали и упрекают в бесплодности и оторванности от жизни. Мы не имеем поводов разбирать в настоящем случае этот упрек. Отметим лишь один странный и поучительный факт: именно те, которые отрицают значение философии для мысли и жизни, обыкновенно впадают в самые крайние философские утопия, которые впитываются из окружающей атмосферы невольно и незаметно. Иначе и быть не может. Идеи философии принадлежат к кругу тех докучливых

существ, о которых, как о природе, можно сказать: «гони их в дверь, они влетят в окно». Не хочешь принять их сознательно, после критического взвешивания и сравнительной оценки, примешь бессознательно, – «некритически». А распутывать все осложнения придется все же с помощью философии, –

–162–

путем возведения тревожных и докучливых вопросов к тем обобщениям и точкам опоры, которые устанавливает для мысли философия.

Эта связь ходячих взглядов и философских теорий хорошо иллюстрирована, применительно к занимающему нас теперь вопросу, г. Кожевниковым в его брошюре: «бесцельный труд, неделание или дело»? Г. Кожевников не ставил своею задачею делать указанное нами сопоставление и берет вопрос в общей форме, – рассматривает критически взгляды Золя, Дюма и Л. Толстого на труд и дает свое заключение. Но мы относимся к его брошюре именно как к иллюстрации развиваемого в нашей настоящей критической заметке взгляда.

Широкое распространение во вторую половину, нашего столетия односторонних доктрин материализма и механического детерминизма не могло, конечно, не наложить резкого отпечатка на настроение эпохи, которое в свою очередь не могло не отразиться на художественной литературе, – этом верном зеркале всех настроений. Под влиянием этих идей литература стала проповедовать какое-то слепое подчинение царящему над всем, не исключая и человека, фатуму, проявлением которого служит-де налагаемый на человека труд, – труд подневольный, слепой, механический. Эта идея нашла свое рельефное выражение в известной речи французского писателя, Эмиля Золя, которая, благодаря графу Л. Толстому, сделалась теперь у нас слишком популярна. Г. Кожевников верно смотрит на неё именно под этим углом зрения и в метких штрихах схватывает самый существенный её смысл:

«Труд, по Золя, – так истолковывает основную мысль его речи г. Кожевников, – это единственный закон мира, единственный смысл жизни. Каждому из нас, как бы помимо нашей воли, задан трудовой урок, как «единственный закон

мира, как тот регулятор, который влечет органическую материю к её известной цели». Труд здесь сводится, – справедливо замечает автор брошюры, – на произвольное участие в сообщенном нам движении, на фаталистически заданный каждому из нас урок, принять который мы должны «скромно, без возмущения, смиливши гордость своего я, которое считает себя центром и не хочет вступить в ряды». С этой точки зрения труд есть работа «великого дела, совершаемого во все века», но – дела, начатого законами органической материи, не зависящими от воли и выбора отдельного лица, как и продолжается оно помимо его воли и в котором поневоле при-

–163–

ходится участвовать всем, кто хочет быть «если не счастливым, то по крайней мере спокойным»... Умам же, «мучимым бесконечностью, страдающим от тайны», Золя «братски» (!) указывает средство спасения: занять свою жизнь каким-нибудь огромным трудом, которого они не видели бы конца, – *каким бы то ни было трудом*, все равно каким, лишь бы он был огромным, бесконечным, лишь бы он был «вечно колеблющемся из стороны в сторону маятником, непрерывно вертящимся жерновом», мелющим не насыщенный хлеб с удовлетворенным сознанием исполненного долга, а только утомляющим и одуряющим в своем бессмысленном круговороте, а если и дающим (и то не всегда и не всем) жалкую при таких условиях подачку, – хлеб насыщенный, то лишь для того, чтобы продлить бесцельное качание маятника, бесцельное вращение жернова»... (16–21, *passim*).

Тогда как Золя и писатели-реалисты его школы, верные традициям философии механического детерминизма, повторяют человеку на разные лады совет, который на своем языке постоянно твердит ему природа: *labora, aselle, quomodo ego laboravi et proderit tibi*, – писатели другой школы, по-видимому, проникнутой более возвышенными идеалами, но в сущности не менее утопичной, под влиянием одностороннего идеализма и поверхностного оптимизма, хотят заставить своих читателей поверить, что все совершается и совершится *как-то само собою*, что нужно только верить в прогресс и не мешать ему

совершать свое великое дело, – что дело только в том, чтобы «ничего не делать», в «не-делании». Дюма и гр. Л. Толстой, при всех различиях между ними, сходятся в сущности в этой утопии, хотя и по разным мотивам и не одинаково решительно её исповедуют. «Человеку, – говорит Дюма, – в конце концов нужно надеяться столько же, если не больше, чем знать: не имея возможности установиться в достоверности, он носится в неопределенных идеалах и как далеко он не отклонялся в скептицизм и отрицание, он всегда возвращается к надежде, без которой он жить не может». И хотя, надеясь, «человечество живет на земле, *не зная зачем и не зная как*», однако его мечты и надежды сбываются как-то сами собою, помимо его воли и знания, и Дюма кажется, что «мир уже вступает в эпоху безусловной человечности, когда все будут охвачены безумием, бешенством любить друг друга»... Отсюда один шаг, чтобы вывести такое заключение: «если все совершается само собою, то нам нечего делать и ни

–164–

во что не следует вступать». Этот вывод как известно уже давно и был сделан графом Л. Толстым.

«Весь строй современной жизни, – таков смысл философствования графа Л. Толстова в истолковании г. Кожевникова, – никуда не годен, потому что он грубо эгоистичен; положенное в его основу и утверждающее его знание частью бесполезно, частью вредно и потому должно быть отброшено также, как и то, что люди до сих пор считают делом; труд, полагаемый на это ложное дело, и всякий труд вообще, не есть добродетель, а только нравственно-анестезирующее средство; защита его потому может принести только вред. Этой ложной добродетели гр. Толстой, по примеру китайского мудреца Лао-Дзе, противопоставляет добродетель «не-делания» т. е. воздержания от всего того, что люди делают и чего не следует делать. От такой приостановки деятельности человечества, которую гр. Толстой, не на шутку считает возможною (хотя возможности этой нам не понять), он ждет спасения человечества и притом с по истине чудесною быстротою. ««Стоит только людям остановиться в своей суе,»

говорит он, и они тотчас увидят бессмысленность своей деятельности, и христианское понимание само собою также неизбежно, как неизбежно в морозе замерзает вода, как скоро перестают шевелить её, сложится в их сознании. А стоит людям усвоить это жизнепонимание, и любовь их друг к другу, ко всем людям, ко всему живому, находящаяся теперь в них в скрытом состоянии, также *неизбежно* проявится в их деятельности и станет двигателем всех их поступков... И тогда без малейшего усилия распадутся старые и сложатся те новые формы благой жизни, отсутствие которых представляется людям главным препятствием к осуществлению того, чего давно требуют их разум и сердце»» (стр. 45–6)...

Мы не станем повторять здесь тех метких замечаний, которые высказывает г. Кожевников против призыва к труду, ради самого труда, со стороны Золя и против утопических надежд Дюма и гр. Л. Толстого. Рекомендуем читателю обратиться для ознакомления с ними к самой его брошюре, написанной серьезно, горячо, убежденно и даже «колоритно». Со своей стороны ограничимся лишь замечанием, что как пробуждение в современном обществе интереса к обсуждаемому в брошюре вопросу, так и отрицательное отношение к прежним типам его решения (в духе механического детерминизма и фатализма, с одной стороны, и поверхностного идеализма и оптимизма, с другой), – все это показывает, что современная мысль не только серьезно задумывается над теми вопросами, которые еще так недавно казались уже порешенными раз и навсегда, но и склоняется к такому их решению, в ко-

–165–

тором слышится сколько, с одной стороны, вера в идеал, столько же, с другой стороны, и трезвое отношение к реальным условиям деятельности, определяемым естественными законами природы. «Само собою, – говорит г. Кожевников, – ничего не делается, а в чудо мгновенного, магического перерождения человечества, – в чудо, которому верит гр. Толстой, мы не верим: для одоления зла нужно следовательно не «неделание» и не сладкие, не объяснимые ничем

положительным, необоснованные надежды на будущее, а нужно дело, упорнейшее напряжение сознательного труда и убежденной разумом, вдохновленной любовью воли всего человечества» (стр. 42): в этом девизе нам слышится ясное выражение сознания необходимости перейти от простого протеста против пережитого к новому и серьезному делу, – одно из проявлений подъема современного самосознания на высшую ступень.

III. Необходимость объединения преобразовательных стремлений на почве религиозно-церковной

Выставив и раскрыв свой тезис, по которому «всечеловеческое дело может состоять только в водворении царства блага, добра, царства Божия в мире совокупным, сознательным и добровольным трудом человечества, на место слепой, невольной эволюции и неопределенного прогресса», – г. Кожевников отлагает выяснение путей к осуществлению поставленной им задачи на неопределенное время.⁷⁰⁴ Мы «не знаем» наверное, как выяснятся пред ним эти пути, по предполагаем (ср. стр. 38–9), что он разовьет свои взгляды приблизительно в том же направлении, в каком намечает их автор третьей из вышепоименованных нами брошюр, г. В.П. Федоров. Во всяком случае, взгляд г. Федорова может быть с удобством поставлен в связь с нашими предыдущими рассуждениями, как их естественное завершение.⁷⁰⁵ Самое

–166–

надежное средство к преобразованию нашего наличного, слишком несовершенного, по общему признанию, строя жизни есть утверждение в сознании общества истин христианской веры и нравственности, а путь к этому – учреждение «Общества апологии Христианства»: вот мысль автора. Развивая её, он исходит из того факта, что богословская и в частности апологетическая литература у нас очень бедна и что её следует обогатить и возвысить. И так как в других сферах знания, как убеждают опыты последних лет, интерес к той или другой науке, к тем или другим вопросам побуждается благодаря организации «обществ», то, – думает он, – и апологии Христианства всего

лучше так же могло бы послужить посвятившее ему свой труд и заботы, специально организованное для этой цели «Общество».

«Чтобы проектируемое нами общество успешно выполнило свои задачи, необходимо, – рассуждает автор, – во-первых, чтобы во главе его стали выдающиеся люди, а во-вторых, чтобы оно располагало достаточными материальными средствами. Следовательно необходимо, путем частых извещений, привлечь в члены общества как можно более лиц. Если общество будет известно среди русского народа, то мы уверены, что найдется много лиц, которые пожелают пожертвовать на дела общества десятки

–167–

тысяч рублей. Труды членов общества апологии христианства лучше всего помещать в светских журналах потому что, как известно, духовные журналы мало читаются светскими людьми, а между тем для них-то и необходимо знакомство с апологетическими сочинениями. Для трудов религиозно-философского содержания из светских журналов самым подходящим может быть только философский журнал *«Вопросы Философии и Психологии»*, особенно как журнал, не поставивший себе задачу пропаганды какого-либо одного мировоззрения. Для апологетических статей исторического содержания подходящими журналами могут быть *«Русское Обозрение»* и *«Русский Вестник»*.

«Вместе с основанием общества апологии Христианства, – развивает автор свою мысль далее, – по нашему мнению, для большего успеха в развитии апологических наук необходимо открыть на средства государственного казначейства при С.-Петербургской Духовной Академии институт для специального приготовления апологетов Христианства, по образу, хотя бы приблизительно, института для специального приготовления историков при Венском университете» и. т. д.

Частные соображения г. Федорова, конечно, могут вызвать разнообразные возражения и послужить источником перекрестных споров; но основная мысль его, по нашему мнению, бесспорна и заслуживает самого серьезного внимания. Необходимо увеличить и качественно улучшить у нас

апологетические издания *во чтобы то ни стало*: только таким путем можно приохотить к чтению «духовной литературы». Этим целям может, конечно, служить и проектируемое «Общество Апологии». Но если бы здесь понадобились и специальные затраты, то и пред ними, кажется, не следовало бы останавливаться. Ведь делаются же у нас «специальные затраты» на учреждения, необходимость и польза которых весьма сомнительна и во всяком случае не окупает затраты. Возьмем пример. Есть при одном из заграничных университетов русский юридический семинарий, – совершенно тепличное растение, с крайне искусственной культурой. Насколько нам *лично* пришлось ознакомиться с его положением, в нашу бытность за

–168–

границею, в нём слушает человек пять-шесть, да и те, вследствие неподготовленности, недостаточной освоенности с языком, слушают с грехом пополам и лишь по неволе, а наиболее серьезные и занятые люди считают посещение этих штудий напрасною тратой времени и от них всеми мерами уклоняются. А между тем содержание этого учреждения стоит, кажется, не один *десяток тысяч марок*: к чему *сия гибель* и разве нет у нас более насущных потребностей?! Было время, когда этот институт быть может был полезен, но теперь право у русского человека становится на душе больно, когда, находясь на чужбине, он наталкивается на такой курьез, пред которым разводят руками даже снисходительные к проявлениям нашего великодушия, широты и *бесцельной щедрости* немцы... А у себя мы не находим возможности предпринять хорошее апологетическое издание!

Здесь, однако, необходимо одно важное предостерегающее напоминание: к Обществу апологии Христианства, конечно, будут предъявлены высшие и исключительные требования и, тогда как для организации многих других Обществ, часто бывает достаточно одного усердия, здесь потребуются сверх того и умение, и осторожность, и чуткость к запросам времени, и уважение к свободе мысли и прежде всего – чистая любовь к самому делу. Для разработки ближайших задач и организации

этого Общества потребуются, поэтому, конечно, еще много и много «проектов»...

* * *

Проясняющийся в современном философском сознании закон «возрастания энергии» говорит современному человеку, что он свободен делать дело, какое хочет и что над ним не тяготеет никакой фатум, его не связывает механизм природы. Живой протест против призывов к одуряющему, механическому труду или к снопоподобному, бесплодно-выжидательному «неделанию» показывает, что в современном человеке пробуждается реальный смысл жизни и жажда реального дела. Но в чем проявит современный человек свою свободу и какое найдет реальное дело, если выше всех своих забот и дел не поставит тех задач и целей, какие поставило человечеству Христианство?

А. Введенский

**Протоколы заседаний [=Журналы] Совета
Московской Духовной Академии за 1893 год //**
**Богословский вестник 1894. Т. 2. № 4. С. 145–176 (4-я
пагин.).**

–145–

вообще. Впрочем автором не оставлены незамеченными важнейшие личные свойства, отличающие этого, по мнению иудеев, двойника Христова (Мф.16:14) от прочих посланников Божиих: указано свойственное Иеремии полное отождествление себя с участью любимого народа и то полное слияние своей личной жизни с благом народа, ради которого именно этот служитель Божий был явлен Иуде Маккавею, как молитвенник за Израиля, ободривший его нового защитника на брань с врагами.

«Содержание книги пророка Иеремии изучено автором обстоятельно; препятствующие его выводам места истолкованы в соответственном автору смысле без натяжек. Тяжелая и отвлеченно запутанная речь немало однако препятствует ознакомлению с иногда очень убедительными выводами сочинения. Степени кандидата богословия оно достойно».

Доцента Алексея Введенского о сочинении студента Сергея Казанского на тему: «Ценность жизни».

«Сочинение краткое (151 стр.), но содержательное, – богатое, впрочем больше вопросами (иногда своеобразными и даже плодотворными), чем отчетливыми и хорошо мотивированными ответами на них. В этом обилии вопросов главное достоинство сочинения, но вместе и его выдающийся недостаток. Подходя к предмету всегда с истинно философскою вдумчивостью и обращая к нему *свои* своеобразные запросы, автор, в поисках за их решением, не редко заходит в такие области, куда строго научно дисциплинированные умы обыкновенно вступают неохотно (см., наприм., стр. 27–8). Автор оптимист и обосновывает свой оптимизм на почве православно-христианской веры. Свой основной тезис он формулирует так: «жизнь имеет высокую положительную цену, поскольку она

действительно приводит человека к возвращению утраченной было чрез грех возможности достигнуть условия счастья – предельной (?) ступени личного совершенства» (стр. 146). К обоснованию этого тезиса автор идет положительно, отводя разбору чужих и при том заслуживающих того, по своей значительности взглядов лишь весьма скромное место. Это выгодно выделяет сочинение автора из ряда студенческих работ, обыкновенно загроможденных массою выдержек из книг и изложением чужих взглядов. Но сочинение несомненно и много выигрывало бы, если бы, при его чтении, из побочных намеков и указаний, помещенных хотя бы под строкою, чувствовалось, что у автора более солид-

–146–

ная эрудиция. – Автор обладает достаточно твердым и тонким мышлением. Он старается обыкновенно уловить все важные оттенки мысли и выразить их соответствующим термином, а за их недостатком нередко создает свои, хотя, конечно, не всегда одинаково удачно («субстанциальный тезис» – 93, «стационализм» – 108, «антиципационное счастье» – 117 и др.). Самым лучшим украшением сочинения служит ясно проявившаяся в нём настроенность автора – глубоко-религиозная без ханжества, серьезная без рисовки, высоко-идеалистическая и благородная. Совершенно искренний в выражении своих мыслей и симпатий, вполне убежденный в их правильности по существу, автор загорается благородным негодованием при одной мысли, что та или другая неточная его фраза может дать повод заподозрить его в уклонении с прямого пути: мотивы этого, конечно, понятны, но иногда нельзя не пожелать, чтобы автор умерил и смягчил тон («мы с негодованием отклоняем от себя упрек в пантеизме: мы не настолько безрассудны» и т. д. – стр. 91 и др.). – В общем сочинение г. Казанского производит впечатление очень благоприятное и степени кандидата заслуживает вполне».

Инспектора Академии Архимандрита Григория о сочинении студента *Александра Красовского* на тему: «Введение в христианскую нравственную психологию».

«Нельзя сказать, что тема, поставленная г. Красовским в заголовке своего труда, совершенно не соответствует его содержанию; но утверждать, что заголовок более, чем неудачен, думается, не откажется и сам автор. Говорить об этом я вынуждаюсь тем, что автор имел право заблаговременно выбрать себе любую формулировку своей темы. Разумеется только, конечно, что этот недосмотр ставить в вину автору не приходится.

Я кратко передам: о чем пишет г. Красовский под приведенным заголовком. – В отделе, помеченном цифрой I (1–30 стрр.), очевидно имеющем значение введения к работе автора, он говорит о теоретическом и практическом направлениях в этике. С большой горячностью автор опровергает практиков, будто бы враждебно отрицающих всякие труды по теории нравственности. После этого опровержения, конечно, показывается великая важность научно-теоретического обоснования и раскрытия нравственных проблем. – Остальные три отдела посвящены обзору главнейших форм решения вопроса о причинах возникновения в человеке нравственного чувства. Во II отделе (31–

–147–

61 стрр.) даются краткие характеристика и разбор теологического и антропологического решения этого вопроса. В результате устанавливается положение, что оба эти воззрения служат прекрасным восполнением друг друга и сообща много проливают света в нравственную область. – В III отделе (63–140 стрр.) идет речь о субъективных основах нравственности и метафизико-идеалистическом их истолковании. Тут, конечно, на первом месте излагается и разбирается (кратко) учение Канта о категорическом императиве, даже упоминаются (на 2-х страничках) поправки Фихтэ и Гегеля и, наконец, разбирается книжка Spir'a: *Moralität und Religion*. Leipzig. 1874, который пытается чувственное и нравственное влечение, противоположные одно другому (как и у Канта), поставить не особняком (в противоположность тому же Канту), а – в связи, признав их враждующими и борющимися. В конце отдела делается краткая заметка о воззрениях на этот предмет

Шопенгауэра. – В IV отделе (141–191 стрр.) рассматриваются попытки эмпирико-реалистического объяснения нравственных основ: утилитаризм и эволюционизм.

Как видно из пересказанного содержания работы г. Красовского – она работа чисто критическая и только критическая. В этом и надо полагать её главный недостаток. Автор должен был бы дать какое-нибудь положительное решение вопроса об основах нравственности. Это тем более желательно в его труде, что его критика дала ему кое-какие результаты для этого решения. Впрочем, по последним страницам видно, что автор имеет правильный взгляд на решение своей проблемы. Он даже и замышлял нечто обширное и основательное, но... быстротекущее время не позволило осуществить сих добрых замыслов.

Что касается достоинства наличной работы автора, то о сём нужно сказать следующее. Автор, несомненно, обладает хорошою философскою начитанностью; она всегда сильно помогает ему и при изложении, и при критике различных философских попыток решения занимающей его проблемы. Изложение попыток Канта и Спенсера (того и другого по первоисточникам, хотя и переводным) составлено положительно умелой рукой: при краткости речи сохранены типичности излагаемого. Критика автора всегда направляется на основные и существенные пункты, часто изобличает в авторе меткую проницательность и вся запечатлена характером того, что зовется здравым смыслом.

Формальным недостатком в сочинении нужно признать игно-

–148–

рирование автором изученного им материала при самом написании сочинения. Цитат и ссылок автор не признает; даже приведя раз (46 стр.) текст из Нового Завета, автор не ставит цитаты. Конечно, это еще беда не велика. Но в первом отделе многие обличения автора кажутся иногда совершенно тщетными именно потому, что не сопровождаются ссылками, в которых была бы вся сила его критики. Видимо, автор, начав писать, забросил

все свои книги. Это впрочем помогло ему писать всегда существенно, о главном, а не разбрасываться по мелочам.

По изложению сочинение опрятно. Язык – философский. У автора много спокойного научного юмора. Есть лишь кое-где шероховатости изложения, особенно см. стрр. 39:76, 82 и 86.

Вообще г. Красовский вполне достоин получения ученой степени кандидата богословия».

Экстраординарного профессора Григория Воскресенского о сочинении студента *Сергея Левитского* на тему: «Религиозно-нравственные идеалы русского общества в до-петровскую эпоху, по памятникам завещательной литературы».

«Сочинение г. Левитского распадается на восемь глав и заключение.

В главе первой, служащей вместо введения, автор, отметив кратко объем, общий характер и значение древнерусской завещательной литературы, знакомит читателя с мотивами, порядком и методом своего исследования. Автор предположил рассмотреть памятники завещательной литературы в хронологическом порядке их происхождения. Главы вторая и третья посвящены «Поучению Владимира Мономаха», четвертая и пятая – «Домострою», шестая, седьмая и восьмая – «Завещанию отеческому» Посошкова. С полной обстоятельностью излагаются религиозные и нравственные идеалы по этим трем памятникам, отмечается постепенный рост религиозно-нравственного мирозерцания русского народа с древнейшего периода его жизни до начала XVIII века. Результаты исследования кратко изложены в заключении. Автор обнаружил обширное знакомство с литературой своего предмета, основательно изучил взятые им три памятника завещательной литературы и свою задачу выполнил успешно. Язык изложения отличается ясностью и правильностью. Для получения кандидатской степени сочинение должно быть признано удовлетворительным».

Доцента Николая Заозерского о сочинении студента *Михаила*

–149–

Магницкого на тему: «Историко-критическое обозрение древнейших памятников русского канонического права: Устава белеческого, Правила Митрополита Иоанна, Вопрошаний Кирика и Определений Владимирского собора 1274 г.».

«В названном сочинении автор, после краткого введения, в котором трактует о происхождении русского церковного права, задаче сочинения, плане, источниках и пособиях, представляет исследование перечисленных в теме памятников древнерусского церковного права. Один за другим подвергает он тщательной исторической критике, подробно анализируя содержание его, указывая для него параллельные места в греческих и русских памятниках церковного права и комментируя в потребных случаях отдельные положения каждого из сих памятников. Для осуществления своей задачи автор в достаточной мере ознакомлен с литературой своего предмета. Изложение и язык вполне удовлетворительны. На сем основании признаю автора заслуживающим степени кандидата богословия».

Экстраординарного профессора Иерофея Татарского о сочинении студента *Николая Матвеева* на тему: «Религиозно-нравственные воззрения русского народа по духовным стихам и легендам».

«Сочинение студента *Николая Матвеева* имеет своим предметом «характеристику религиозно-нравственных воззрений русского народа по духовным стихам и легендам». – В интересах правильной постановки этого предмета, автор предпосылает исследованию его довольно обширное введение (1–74 стр.), в котором, сообщив сведения о времени и способе происхождения духовных стихов и легенд и указав на их общий христианский характер, выводит определенные заключения о задачах и плане предстоящего труда. При этом, сообразно с существом дела, он разделяет свое исследование на две равные части: а) на изложение религиозных представлений, заключающихся в духовных стихах и легендах и б) на характеристику отразившегося в них нравственного миросозерцания народа. – Приводимые здесь автором соображения, свидетельствуя о достаточном знакомстве его с

литературой избранного предмета, обнаруживают в нём здоровое его понимание и умение ориентироваться среди разнообразных научных мнений и направлений.

Первую часть своего исследования автор разделяет на три главы. – В первой главе он излагает сказания русского народа о Боге троичном в лицах, о свойствах Божиих и о Боге,

–150–

как творце мира, – отмечая, особенно в последнем случае, некоторое искажение народом библейского повествования примесью различных языческих и апокрифических преданий. Во второй главе им изображаются народные представления о Боге, как творце и промыслителе человека, причем выставляется на вид сравнительная глубина и чистота заключающихся в них воззрений. Такими же свойствами он характеризует и легендарные представления народа о человеке, рассматриваемые им в третьей главе с трех важнейших точек зрения: со стороны первоначального происхождения человека, со стороны общих условий его земного существования и со стороны его конечной судьбы. – Обсуждение автором своего предмета в этой части сочинения отличается полнотою и правильностью в воззрениях; но самое изложение его иногда страдает здесь от повторений и вообще не представляет надлежащей стройности в распределении фактического материала.

Гораздо более последовательности и отчетливости замечается во второй части сочинения, где автор излагает нравственное миросозерцание русского народа по духовным стихам и легендам, распределяя относящиеся к нему данные в двух главах. В первой из них он характеризует народные воззрения на нравственные обязанности человека к Богу и самому себе; а во второй – излагает легендарные представления об обязанностях человека к ближнему. – В заключение своего рассуждения автор указывает, хотя в кратких, но выразительных чертах, на общую возвышенность и глубину нравственного настроения русского народа.

Сочинение студента Матвеева представляет собою законченное целое, исследующее данный предмет с

достаточною основательностью и полнотою и, как обработанное с видимым старанием, хотя и с неодинаковым успехом от начала и до конца, должно быть признано удовлетворительным».

Доцента Николая Заозерского о сочинении студента *Чедомиля Митровича* на тему: «Историческое обозрение Кормчей книги и её значение в православных славянских церквах».

«Названное сочинение раскрывает свою тему в такой последовательности.

Во введении (1–60) автор представляет сначала подробное изложение содержания Кормчей книги, имея при этом в виду печатное издание её 1653 года, затем обзореваает литературу, посвященную изучению разных типов Кормчей и истории их

–151–

происхождения. Здесь кроме известных русских ученых, каковы: Розенкампф, митрополит Евгений, Калачев, Павлов и др. автор указывает и сербских ученых канонистов и историков, посвятивших свои труды изучению славянского номоканона, каковы: архимандрит Н. Дучич, преосвященный Никодим Милаш, Новакович и др. С особенным вниманием при этом автор останавливается на исследованиях барона Розенкампфа в его: «историческом обозрении кормчей книги» (1 и 2 издание). Собственное историческое обозрение Кормчей книги автор, увлеченный обширными и глубокими исследованиями Розенкампфа, начинает, может быть в подражание ему, также издаелека – изложением истории кодификации византийского церковного права, результаты которой «номоканоны» и «синопсисы» послужили важнейшим материалом для славянских кормчих книг, хотя для существа дела начинать так издаелека, строго говоря, и не было нужды. История образования Кормчей книги и судьбы её до настоящего времени – главный предмет сочинения – представлены автором полно, основательно и интересно. Автор обнаружил здесь большую начитанность. В особенности приятно действует на читателя весьма обстоятельное исследование о месте, времени и авторе перевода, так называемой Рязанской кормчей. Как известно,

сербское происхождение её доказал проф. А. С. Павлов в своем «Первоначальном славяно-русском номоканоне». Усвоив результаты этого исследования, автор делает к ним со своей стороны дополнения, весьма интересные, пользуясь сербской ученой литературой (стр. 100–139).

Вторая часть темы о значении Кормчей книги автором не разработана подробно: автор ограничился только выражением своего взгляда на этот предмет, но не раскрыл его вполне, хотя материал для сего и имел под руками.

Принимая во внимание добросовестность автора в разрешении главной задачи сочинения, его усердие, начитанность и заботу о точности, ясности и правильности даже внешнего изложения – чистым русским языком, – что ему, как иностранцу, должно быть поставлено в заслугу, – признаю сочинение вполне удовлетворительным для соискания степени кандидата богословия».

Инспектора Академии Архимандрита Григория о сочинении студента *Николая Мошкова* на тему: «Преподобный Макарий Египетский, как нравоучитель».

«Как известно, творения преподобного Макария Великого не –152–

многочисленны и не велики. Например, русское издание их умещается в одном только не очень большом томе. Самый характер и содержание творений пр. Макария – чисто нравоучительные. Отдельные статьи и поучения его отличаются стройностью и отдельностью изложения. И то и другое значительно облегчает труд автора, работающего над системой нравоучения по Макарию Египетскому. По выставленной теме можно ожидать, что сочинение Мошкова будет работой и легкой и не выдающейся.

Но г. Мошков отнесся к своей задаче не так, как можно бы отнестись, если бы писать только для получения первой богословской ученой степени. Из своей темы автор сделал и трудную, и содержательную, и научную.

Достаточно будет одного только самого беглого обзора содержания сочинения г. Мошкова, чтобы видеть, что оно – серьезно и научно обстоятельно. – *Введение* (очень обширное

(77 стрр.), которое лучше бы назвать первой главой) посвящено автором рассмотрению тех первоисточников, где заключаются сведения для биографии пр. Макария Египетского, и – рассуждению о подлинности тех творений, которые известны под именем преподобного. Здесь автор ведет речь о Лавсаике Палладия, о Руфине, об Евагрии, об Иерониме, о Кассиане, о Сократе, о Созоме и о Росвенде. Автор не делает простого только указания, что у кого есть касательно жития пр. Макария, но берет на себя труд оценить критически и самую доброкачественность этих сведений. Таковая критика автора обычно осторожна, убедительна и всегда основательна. С особенную похвалю должно отозваться о рассуждениях автора касательно Лавсаика Палладия и весьма краткой, но дельной, заметке о Росвенде. В рассуждениях о подлинности творений Макариевых г. Мошков победоносно, шаг за шагом, опровергает французского патролога Cellier. – *Глава первая* (79–125) излагает жизнь преподобного Макария. Те первоисточники, которые автор рассматривает во введении, по правде сказать, дают весьма мало материала автору для первой главы. Посему г. Мошков не столько излагает внешние события жития, сколько обрисовывает нравственный облик пр. Макария. Умелою рукою привлекает он для этой цели множество мест из самых творений преподобного. Критическая мысль автора и здесь стоит на той же высоте, что и во введении. – *Глава вторая*, небольшая глава (127–158), содержит изложение общих и основных принципов нравоучительной системы преп.

–153–

Макария, описание нравственного идеала. – *Глава третья* (159–255), самая обширная и по содержанию центральная, излагает учение пр. Макария о самой христианской жизни. В ходе нравственного возрастания автор находит четыре ступени, о которых и говорит подробно. Самый план и изложение автора вполне безукоризненны. Изложение ведется по большей части словами самого св. отца. Автор умеет ценить всю неподражаемую прелесть его языка. Как особенное достоинство работы г. Мошкова, нужно отметить проникновение автора в самый дух святоотеческого мировоззрения преп. Макария.

Автор систему св. отца не изложил только, но передумал и пережил. Оттого после чтения сочинения г. Мошкова остается в душе читателя высокое нравственное удовольствие.

Сочинение г. Мошкова вообще надо признать вполне достойным не только степени кандидата богословия, но и особой большой похвалы».

Экстраординарного профессора Насилия Соколова о сочинении студента *Василия Некрасова* на тему: «Отношение первой французской революции к церкви и религии».

«Задача рассматриваемого исследования состояла в том, чтобы дать ответ на вопрос: почему первая французская революция, будучи переворотом социально-политическим, направила свои удары против церкви и даже против религии. Автор должен был выяснить, какие причины придали революции антицерковное и антирелигиозное направление, в чем выразилось и как развилось это направление и к чему привело оно?»

Сочинение г. Некрасова разделяется на три главы, из коих первая носит заглавие: «Причины возникновения антицерковного направления революции», – вторая: «Элементы, из которых слагалось революционное отношение к церкви, и первое применение революционных принципов на практике» и третья: «Гражданская конституция клира, её первоначальные следствия и значение».

В первой главе автор, изобразив в кратком очерке великие исторические заслуги церкви и духовенства для французской нации в продолжение многих веков до революции, прямо ставит вопрос: почему же, не смотря на все это, революция так решительно восстала против церкви? Все содержание первой главы и служит ответом на этот вопрос, причем автор изображает социальное положение французского духовенства пред временем революции, подробно характеризует влияние на общество

–154–

современной антирелигиозной литературы, представляет слабость духовенства в борьбе с неверием, его не высокое

нравственное состояние и ту внутреннюю рознь, которая делала его окончательно бессильным.

Основная мысль второй главы сочинения та, что революция, в своих отношениях к церкви, была лишь продолжением, крайним развитием и резким применением тех начал, которые были унаследованы ею от времен монархии. Развивая эту мысль, автор изображает сперва теоретические и практические отношения к церкви французских королей, а затем и деятелей революции, причем с особенною подробностью останавливается на изложении хода борьбы между церковью и революцией в «собрании государственных сословий», присоединяя к этому изложению обстоятельную характеристику и оценку разных её моментов.

Третья глава сочинения посвящена критическому изложению содержания и обстоятельств практического осуществления так называемой «гражданской конституции клира».

Широкий вопрос, взятый г. Некрасовым для исследования, по самому существу своему, избавлял автора от обязанности вести работу по первоисточникам, но из этого никак не следует, чтобы труд его не требовал особенного напряжения. Напротив, внимательно изучить хотя бы только главнейшие исследования по истории революции, разобраться в громадной массе представляемых ими фактов, отделить то, что имеет отношение к поставленной задаче, надлежащим образом комбинировать и осветить избранную сторону предмета, не уклоняясь куда не следует, – все это было несомненно для автора трудом весьма почтенным. – В основу его работы положены исследования; Тэна, Pvessencé, Sciout, Iäger, а также Сорель, Зибель, Токквиль, Freppel, Guettée, Ferneuil, Laurent, Бокль, Гейссер и др. Представляемый всеми этими исследованиями обильный фактический материал изучен автором с надлежащею полнотою и обстоятельностью.

При осуществлении своей задачи автор с полным успехом избежал той опасности, которая всего более ему грозила, а именно не был подавлен массою фактического материала и не поддавался искушению уклониться в излишне-подробное

изложение самых событий революции. Его сочинение представляет удачную попытку характеризовать и объяснить рассматриваемое явление лишь на осно-

–155–

вании серьезного изучения его подробностей, без чрезмерного их изложения.

Критические замечания автора по поводу рассматриваемых им антицерковных моментов революции отличаются надлежащею серьезностью и здравомыслием.

Конечно, в своем труде автор не свободен и от недостатков. Можно напр. поставить ему вопрос: почему, изображая социальное положение духовенства пред временем революции, он останавливается только на некоторых феодальных правах его, оставляя в стороне другие? Почему он говорит о землевладельцах вообще, не заботясь о том, чтобы характеризовать в этом случае именно землевладельцев духовного сословия? Почему некоторые мысли свои он не считает нужным доказывать, как напр. мысли о том, что народ французский, в своем противодействии церкви, не желал идти далее уничтожения привилегий, а неверие было уделом лишь третьего сословия и т. д. Но подобные недостатки и пробелы, от которых в большей или меньшей степени не может быть свободно ни одно исследование, не имеют особенно существенного значения, равно как и некоторые, почти неизбежные мелкие недосмотры.

Болезнь не позволила автору надлежащим образом окончить и обработать свой труд, так что он ограничивается лишь рассмотрением антицерковного момента революции, не доходя до исследования момента антирелигиозного; но и в таком виде сочинение г. Некрасова я нахожу возможным признать вполне пригодным для получения кандидатской степени».

Доцента Митрофана Муретова о сочинении студента *Николая Орлова* на тему: «Последние годы жизни Св. Ап. Павла».

«Обширный труд автора посвящен исследованию последних шести-семи лет жизни Апостола Павла, не вошедших

в книгу Деяний Апостолов и известных из апокрифов, свидетельств писателей церковных и из пастырских посланий. Вслед за коротеньким предисловием (стр. 1–6), сочинение предварено *введением* (стр. 7–40), где автор старается выяснить, почему Дееписатель окончил книгу общим только указанием на двухлетнюю деятельность Апостола в Риме, не дав никаких подробностей и не сказав даже о кончине Апостола. Затем следует самое исследование, состоящее из двух частей – критической и исторической. Критическая часть посвящена обозрению и оценке источников для получения сведений о последних годах жизни

–156–

Апостола и имеет три главы, из коих в первой обзревается апокрифические сказания, именно: *πράξεις Παύλου καὶ Πέτρου*, *πράξεις Παύλου*, *πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου*, *περίοδοι Πέτρου καὶ Παύλου*, флорентийские акты Петра и Павла, славянские акты, сообщения Малалы, Ник. Каллиста, Георгия Амартола, Сим. Метафраста, письмо Дионисия Ареопагита к Тимофею, *πράξεις Παύλου καὶ Θέκλος* (стр. 41–182); во второй главе исследуются данные церковного предания (свидетельства Климента Римского и Мураториева отрывка) и общей истории (стр. 183–280); в третьей главе рассматриваются пастырские послания Ап. Павла к Тимофею и Титу, как источник сведений о последних днях жизни Апостола (стр. 281–408). Часть вторая, историческая, представляет последовательное и подробное описание подвигов Апостола за последние годы его жизни и мученической кончины, сделанные на основании выводов первой, критической, части; она делится также на три главы: в первой описывается освобождение Апостола от первых уз и путешествие его на восток (стр. 409–496), во второй – возвращение Апостола в Рим и путешествие на Запад, в Испанию (стр. 497–554), в третьей – третье прибытие Апостола в Рим, вторые узы Апостола, суд над ним и мученическая кончина (стр. 554–604).

Пособиями автору служили: 1) исследования и издания апокрифической литературы, принадлежащие Стихарту, Тишендорфу и особенно Липсиусу, коего обширным трудом

автор воспользовался обильно и многосторонне; 2) труды по исагогике, экзегезе, хронологии библейской истории и пр. Креднера, Визелера, Гофмана, Вейсса, Гильгенфельда, Гольцмана, Иннокентия, А.В. Горского, Клитина и др. мн.

Недостатками труда должно признать: а) отсутствие литературной обработки в изложении; б) неумеренные подробности в описаниях на основании одних только вероятностей исторических и психологических; г) переступающее меру научного беспристрастия и осторожности доверие к иностранным пособиям в тех случаях, когда для критики источников пускаются в ход католические тенденции, как мнимый признак слишком поздней эпохи римской церковной истории.

Не смотря на эти недостатки, по обширности труда, по обстоятельности исследования основных дат, по важности, новости и трудности предмета – сочинение Н. Орлова вполне заслуживает ученой степени кандидата богословия, даже с похвалою автору».

–157–

Инспектора Академии Архимандрита Григория о сочинении студента *Кирилла Перевозникова* на тему: «Система нравоучения по проповедям Димитрия, Архиепископа Херсонского и Одесского».

«Сочинение г. Перевозникова располагается по следующему плану. Во введении идет речь о неудовлетворительности существующих у нас систем Нравственного Богословия и о необходимости написать новую. Глава I-я трактует о христианском идеале, частнее: о человеческой нравственной природе, о вере и о любви. Глава II-я содержит описание той нравственной брани, которая и составляет содержание христианской жизни. Наконец, глава III-я имеет характер прикладной; в ней идет речь о том, как автор проповедей смотрит на некоторые мирские блага и удовольствия.

В своей работе автор обнаружил очень хорошее знакомство с изучаемым им проповедником. Хотя у г. Перевозникова и не замечается пользования умело составленным г. Никитским

указателем к проповедям Преосв. Димитрия, однако укорять его в недостатке ссылок и параллелей нельзя. – Во введении автор обнаруживает знакомство с большинством русских курсов Нравственного Богословия и – правильный взгляд на задачи и метод этой науки.

Но не чужда работа г. Перевозникова и недостатков. Во-первых, план её не отличается отчетливостью и стройностью. Главе III-й место не в конце сочинения и не в виде особой главы, а – в начале II-й главы в виде замечаний к тем страницам, где идет речь о принципах и смысле нравственной борьбы в человеческой жизни. Отдельные выдержки автора скрепляются весьма часто друг с другом механической связью. Это не система, а наброски системы. – Во-вторых, автор не в меру многоречив. Его 525 страниц свободно могли бы быть сокращены на два. Это зависит оттого, что автор не искусен делать выдержки. Отыскал он подходящую ему к делу проповедь – и он спешит её целиком переписать в свою тетрадь. Он не заботится о том, чтобы такие выдержки освободить от чисто гомилетических украшений. Поэтому в сочинении г. Перевозникова можно найти и молитвы, и патетические восклицания, и обличения, и убеждения и т. п. Особенно многоречиво введение. – В-третьих, автор не сумел схватить и передать особенностей нравственного мировоззрения Преосв. Димитрия; а они есть и очень характерны. Кое что впрочем относящееся сюда есть в III-й главе.

–158–

Впрочем, сочинение достойно искомой автором степени кандидата богословия».

Ординарного профессора Евгения Голубинского о сочинении студента Николая Писаревского на тему: «Вопрос о подлинности деяний Стоглавого собора».

«Сочинение состоит из введения и трех глав. Во введении автор говорит вообще об изучении древних памятников и о редакциях книги Стоглав; в главе первой излагает мнения, отрицающие подлинность деяний Стоглавого собора; в главе второй говорит о составе Стоглава, о внешней форме его и об

его содержании со стороны канонического достоинства; в главе третьей излагает свидетельства в пользу подлинности деяний Стоглавого собора.

Постановка дела у автора очень серьёзная, но ему не удается сделать дело так, как он предполагал бы его сделать, и достигнуть тех результатов, которые он обещает. При этом, в речах автора о внутренних качествах Стоглавника, говорящих за его подлинность, не мало лишнего и не идущего к делу. Не может быть также признано сочинение безупречным и с литературной стороны. Но вообще оно представляет собою труд усердный и в достаточной степени удовлетворительный. Автор заслуживает быть удостоенным за него степени кандидата».

Инспектора Академии Архимандрита Григория о сочинении студента *Василия Покровского* на тему: «Опыт христианской (нравственной) психологии по творениям преподобного Ефрема Сирина».

«Автор верно понял свою задачу, определив нравственную психологию, как науку, долженствующую выяснить общие законы и формы той области сознательной душевной жизни, которой принадлежит специфический, так называемый, нравственный элемент. Подробнее содержание нравственной психологии автор делит на три отдела: в первом – обследуются внутренние начала нравственной деятельности; во втором – изображается духовная природа человека в её различных состояниях; в третьем описывается самый процесс нравственной жизни. В общем по этому самому плану автор и располагает свою работу.

Но, к сожалению, верно определив свою задачу и правильно наметив рамки своего труда, автор часто покидает чисто психологическую почву и становится на почву общенравоучительную и начинает писать «опыт по христианскому нравовучению». Правда, нравственная христианская психология и система христиан-

–159–

ского нравовучения – две дисциплины очень сродные между собою: первая то, как часть, занимает целый отдел в последней (отдел психологический), то, как непрерывная нить, проходит в

тех частях, где идет речь о психологии добродетели и греха, переплетаясь с изложением законов того и другого. Но попытка сделать предметом изложения только одну нравственную психологию требовала более тщательного обособления одной дисциплины от другой, размежевания их содержания. В отсутствии этой тщательности и заключается один из самых главных недостатков работы г. Покровского. Во-первых, автор, напр., подробно говоря о свободе воли, о нравственном законе, о совести, о невинном, греховном и благодатном состояниях человека, о диаволе, о мире, о плоти, о благодати (на 158 стрр.) – весьма кратко (на 76 стр.) говорит о главном предмете нравственной психологии, о том именно: как сознается, как идет нравственная жизнь, как грех объемлет душу, как добродетель стяжается, как человек падает и восстает, как каждая отдельная страсть возгорается, развивается и побеждается. Между тем в творениях препод. Ефрема есть много статей прямо написанных на эти темы. Во-вторых, во всем почти изложении автором привнесен элемент не психологический. Говоря о свободе воли, автор подбирает только места, доказывающие её существование, но пропускают те, которые объясняют: как действует эта свобода. Говоря о благодати, автор занимается на пространстве целых десятков страниц доказательством того, что благодать и свобода существуют рядом, упуская из виду, что психологический интерес не в этой аксиоме, а в уяснении: как именно уживаются, как содействуют вместе благодать и свобода. – Впрочем, эти недостатки вполне извинительны новостью взятой автором попытки и тем еще обстоятельством, что он, видимо, отдав много времени на первую половину сочинения, мало сберег его для второй.

Как особенное достоинство писательства Покровского нужно отметить изящный, но строгой выдержанности стиль. Таким стилем может писать только глубоко сосредоточенный, сам в себе замкнутый ум. Видимо, автор много привык думать и самоуглубляться. Это высокое качество помогло ему сродниться с духом пр. Ефрема: когда кончается выдержка из пр. Ефрема и начинается речь самого автора – читатель не

заметил: так слился дух автора с духом творений Преподобного.

–160–

Труд автора вполне достоин кандидатской степени».

Инспектора Академии Архимандрита Григория о сочинении студента *Владимира Попова* на тему: «Система христианского нравоучения по творениям св. Иоанна Златоустого».

«Сочинение г. Попова очень не велико по объему: в нём 76 страниц. Не обширна и та часть задуманного им плана, которую он исполнил на поданных листах. План автора, весьма подробно начертанный им во введении, делит всю систему на 6 глав, подразделяя каждую главу на несколько особых §§. В сочинении же есть на лицо только 1 § I главы, 1 § II главы и 1–3 §§ VI-й главы.

Однако нельзя ставить в тяжкую вину автору эту краткость его работы. Во-первых, нужно припомнить, что автор должен был не прочесть, а изучить целые десятки больших томов творений Златоуста. Изучать три тома или тридцать томов в один и тот же срок – далеко не равный труд. А что творения Златоуста автором изучены и изучены основательно, – в том убеждает составленный план всей работы и написанные §§. Во-вторых, когда автором были окончательно изучены творения Златоуста, то центр работы лежал уже не столько в написании системы, сколько в самом начертании её плана. Чтобы составить хороший план той нравственной системы, которая действительно присуща была духу и творениям Златоуста, для этого нужна продолжительная работа вынашивания этой системы. И вот эту-то работу, которая, быть может, взяла для себя времени больше, чем ушло его на написание приготовленных §§, автор принужден был всю почти оставить у себя, вынося на суд читателя лишь конспективное её содержание. Что касается составленного плана системы, то, за немногими поправками, которые сделаны в тетрадке, его можно одобрить.

На те §§, которые приготовлены автором, следует смотреть, как на примеры или образцы способа исполнения им задуманного плана. Как таковые – они удовлетворительны

вполне. На страницах труда Попова виден Златоуст, слышно его живое, проникающее до сердечных глубин слово, облеченное всегда в красивую форму, сильно действующее на чувство читателя. Г. Попов сумел передать эти особенности Златоустова слова. Не пропал под умелым пером автора и тот настойчиво убедительный тон речи красноречивого проповедника, который не холодно говорит, но настоятельно повелевает.

–161–

Посему, хотя автор написал очень мало, но во внимание к обнаруженному им несомненному изучению творений Златоустого и не малому умению написать хорошо его нравственную систему, нужно признать его труд достойным кандидатской степени».

Доцента Николая Заозерского о сочинении студента *Василия Ремезова* на тему: «В какой мере каноническому законоположению и практике Восточной Церкви соответствует определение действующего права Русской церкви об основаниях брачного развода?»

«Названное сочинение довольно обширное по объему (1–528) представляет по существу стройное цельное исследование, имеющее задачу произнести научное суждение о каноническом достоинстве действующего русского материально-бракоразводного права. Это суждение и высказано автором в категорической форме в последней главе сочинения, как вывод из целого исследования, так что это последнее представляет собою как бы полный мыслительный процесс, путь, которым автор пришел сам и привел своего читателя к категорическому суждению о данном предмете. В общих чертах этот процесс представляет следующие отдельные моменты:

Во введении (1–28) автор раскрывает мысль, что бракоразводное право, не смотря на тысячелетия практики до сих пор ни в законодательстве, ни в юриспруденции не получило совершенства и относится к числу «вечных вопросов». В праве и юриспруденции классических государств бракоразводный вопрос не мог даже и претендовать на удовлетворительное разрешение по той причине, что там совсем отсутствовал нравственный идеал брака, и жизнь

семейная, равно как и воспитание детей были поставлены совершенно односторонне. Можно было бы ожидать, что с появлением христианства, возвестившего истинный идеал брака, высокое назначение личности и воспитания детей, в христианских государствах бракоразводное право вступит на истинный путь и достигнет на этом пути удовлетворительных результатов. В действительности оказывается однако же далеко не то: «так, в жизни католических народов – говорит автор – мы услышим стон и рыдания многого множества супругов, которых закон заставляет жить в аду совершенно испорченной брачной жизни, потому что католическое право не допускает полного развода и не позволяет вторичного

–162–

брака невинно разлученному супругу. Не много лучше обстоят дела по брачному разводу и в православных странах, напр. у нас, в России... Доказательством тому служат давнишние и доселе не прекращающиеся нападки на действующее бракоразводное право... Где же искать причин столь печального факта и средств для его устранения?»

Автор не соглашается с нашими светскими писателями (как Способин, Градовский, Оршанский), требующими облечения развода чрез увеличение числа оснований для него во имя требований жизни, коим-де совсем не соответствуют признанные в действующем праве основания развода и со своей стороны признает единственным путем для правильного решения вопроса твердое установление евангельского и канонического принципа, присоединяясь в сем отношении к взгляду г. Завьялова, выраженному в его исследовании: «о браке и брачном разводе» (Странник 1891 и 1892 г.).

В главе 1-й (29–94) автор анализирует учение св. Писания Нового Завета о брачном разводе, именно Ев. Мф.5:32; 19:3–12; Мк.10:2–12; Лк.16:18 и в Посл. Ап. Павла к Рим.7:2–3 и 1Кор.7:33и 39. Здесь автор положил очень много труда для доказательства того, что в означенных местах содержится безусловное запрещение расторжения брака: *брак не расторгим*. Слова: *разве словесе прелюбодейна* нужно понимать так: «тот, помимо выражения собственной порочности,

подает ей повод к прелюбодеянию» (стр. 78). Такое толкование автор устанавливает на основании довольно скрупулезного грамматического анализа. В следующей (2-й) главе (95–139) автор пытается установить отношение принципа *догматической* «нерасторжимости» к принципу *канонической* «расторгаемости», как идеала к средству его достижения. Дело в том, что получив от Основателя Своего закон о нерасторжимости брака, как великой тайны, Церковь в действительности встретила резкое этому противоречие и, всегда преднося нерасторжимость брака только как идеал, должна была в практике своей применяться к действовавшим законам и лишь постепенно применять к ним свой высокий идеал. В этом преобразовании гражданского права о разводе под влиянием догматического принципа нерасторжимости брака и состоит задача канонического или церковного права. Так и вышло, что догматика христианская проповедует нерасторжимость брака, а церковное право – ра-

–163–

сторгаемость. Эта задача церкви преследуется ею с самого начала её существования и до настоящего времени. В следующих за тем главах автор и доказывает исторически эту мысль. Так в 3-й гл. он излагает учение о брачном разводе в первые три века (стр. 140–188), в гл. 4-й – учение греко-римского бракоразводного права, принятого церковью (стр. 189–263). Здесь оканчивается первая часть сочинения. Во второй части представляется историческое обозрение бракоразводного права в России, а именно: в гл. 1-й – (стр. 263–398) допетровское бракоразводное право; в гл. 2-й (399–486 петровское и вообще XVIII-го века бракоразводное право), в гл. 3-й – (487 и до конца) действующее бракоразводное право.

В результате своего догматико-канонико-исторического исследования автор пришел хотя и к несколько отрадному выводу, что сокращением числа поводов к разводу законодательством XIX в. бракоразводное право значительно улучшилось, по сравнению с предшествовавшими веками, но все же оно еще далеко от совершенства, а именно: «определение действующего права Русской Церкви – говорит автор – в конце сочинения – о некоторых поводах к разводу

имеет основание для себя в букве канонического законоположения о них Восточной Церкви, но оно совсем не соответствует духу и принципам этого законоположения» (стр. 528).

Автор признает только разлучение супругов, но отнюдь не развод и дозволение второго брака по расторжении первого.

По начитанности, связности и стройности изложения, единству основной идеи, даже по внешней обработанности сочинение В. Ремезова не оставляет желать лучшего. Но... автор грешит в основной своей идее и этот грех дает себя знать повсюду в сочинении трудным положением автора провести свою идею во многих местах, в коих она никак не проходит. Автор принужден или замалчивать многие свидетельства св. отцов и церковные каноны, или как-нибудь искусственно истолковывать их. И эта тяжелая работа началась для автора с самого первого опыта его в сем роде с истолкования Евангельского закона о расторжении брака ради словесе прелюбодеяна. Гоняясь за буквой, желая устранить в этих словах мысль о вине прелюбодеяния жены, автор опустил из виду внутреннюю логическую несообразность своего толкования. Ибо то святая истина, что если муж отпускает свою невинную жену и женится на дру-

—164—

гой: то он и ей дает повод прелюбодействовать и сам прелюбодействует; но если он невинен, а жена его впала в связь с другим; то отпустив её ради *этой её вины*, каким образом он становится виновником её прелюбодеяния? — совершенно непонятно: ибо она стала уже *ipso facto* прелюбодейницею. Евангелист Марк и Лука излагает учение Господа о первом из сих случаев; Ев. Матфей — о втором; и между ними нет никакого противоречия. Автор, далее, не взвесил всей тяжести вины *прелюбодеяния*: по самой природе своей оно есть разрушение брака (*Ehrbruch*): ибо раз оно произошло с той или другой стороны — *два* уже перестали быть в плоть *едину*. Конечно, зиждительно-благодатная сила таинства может иногда и разрушенное таким деянием единство плоти снова воссоздать, когда напр. прелюбодеяние — следствие

случайности, минутного увлечения и когда вообще оторвавшиеся половины не совсем еще утратили взаимную способность к воссоединению: Православная Церковь и употребляет средства к этому воссоединению, не констатируя мгновенно разрушения брака. Но там, где испытаны все средства к воссоединению разорвавшихся половин, она изрекает приговор о расторжении: не она разрушает брак, он уже разрушен, а она только констатирует совершившееся событие – и в этом отношении резко отличается от римско-католической церкви, которая со своим принципом нерасторжимости брака «осуждает – по словам г. Ремезова – на адские мучения множество неповинных супругов» – и это делает и вопреки законам естественным и вопреки закону Евангельскому.

Несмотря на этот недостаток основной идеи сочинения В. Ремезова – принимая во внимание трудность вопроса и подъятые им усилия к разрешению его, а также и выше отмеченные его достоинства, признаю его вполне заслуживающим кандидатской степени».

Ординарного профессора Петра Цветкова о сочинении студента *Михаила Светлаева* на тему: «Преподобный Иоанн Кассиан, его жизнь и аскетические творения и значение его в истории Западного монашества».

«В первоначальной истории западного монашества преподобный Иоанн Кассиан имеет большое значение. Он в значительной степени содействовал развитию иноческой жизни на Западе и практическою деятельностью, как устроитель монастырей, служивших образцом для других монастырей, и, еще более, сво-

–165–

ими сочинениями, из которых в одном «De coenobiorum institutione» (Об устройении общежитий) знакомил запад с монашеством Восточным и указывал, в какой форме оно могло бы возникнуть и укрепнуть на Западе, а в другом, именно, в сочинении «Collationes patrum» (Собеседования отцов) указывал путь, которым посвятивший себя иноческой жизни должен следовать для достижения совершенства христианского.

Не смотря на то, деятельность Кассиана, как устроителя монашеской жизни на Западе, научно была мало изучаема. Особых монографий об этом предмете нет и все сведения должны быть почерпаемы из общих исторических или историко-литературных произведений.

Пустившись в путь непроторенной тропой, не имея предшественников и руководителей в решении избранного исторического вопроса, г. Светлаев, тем не менее вполне успешно выполнил свою задачу, с достаточной полнотой и обстоятельностью осветив Кассиана, как важного деятеля в истории монашества на Западе.

План в сочинении г. Светлаева – шаблонный, общепринятый в монографиях, имеющих предметом исторических деятелей, особенно писателей. После предисловия, кратко указующего вообще значение Кассиана в церковной жизни Западе, дается очерк состояния монашества и аскетической литературы на Западе до появления сочинений Кассиана. Затем дается обстоятельная биография Кассиана, искусно составленная почти исключительно по его сочинениям. Затем обзревается самые сочинения Кассиана. После того автор рассматриваемого сочинения излагает воззрения Кассиана на внешний порядок жизни в общежительных монастырях по сочинению его «*De coenobiorum institutione*». При этом он высказывает мысль, что монашеский устав Кассиана, начертанный в «*De coenobiorum institutione*», не представляет собою свода или кодекса правил, по подобию например так называемого Пахомиева устава или «правил Бенедикта Нурсийского», так как у Кассиана «правила монашеской жизни» являются пред нами в историческом изложении и, кроме того, снабжены доказательствами их необходимости и разъяснениями их целесообразности на основании Св. Писания или опыта «чем Кассиан хотел придать авторитетность своему уставу». За очерком воззрений Кассиана на внешний порядок жизни в общежительных монастырях следует изложение мыслей его относи-

–166–

тельно происхождения, качества и средств врачевания осьми главных пороков по тому же сочинению. Далее автор начерчивает идеал аскета по сочинению Кассиана «*Collationes patrum*», при чем замечает, что «аскетический идеал преп. Кассиана – в полном смысле созерцательный», так как, по его представлению, вся деятельность подвижника «стремится к созерцанию, как к своей цели и вне этой цели не имеет значения», хотя этот «созерцательный идеал не проповедует какого-либо квиетизма с его унылым погружением в туманную область безжизненных идеализованных ничто», а настойчиво требует «деятельного возвышения всех духовных сил человека». В заключении указывается значение Кассиана для монашества Западного.

Автором рассматриваемого сочинения тщательно обследовано все, что могло ему уяснить личность и значение преп. Кассиана. Ему хорошо известны не только сочинения Кассиана и сообщаемые о нем древними писателями сведения, но и вся вообще аскетическая литература 4 и 5 веков. Вместе с тем он проявил умение подмечать существенное в предмете, о чем свидетельствуют многие характеристики в его сочинении, а равно значительную критическую способность, благодаря которой он, составляя биографию Кассиана, счастливо преодолел затруднения, в роде недостатка хронологических данных, разноречия древних писателей относительно отчества Кассиана и т. д.

Кроме того, заслуживает внимания в рассматриваемом сочинении разносторонность исследования. Каждый вопрос, имеющий важность, в нём подвергается обстоятельному разъяснению, рассматривается с разных точек зрения. Так автор сочинения не только дает анализ воззрений Кассиана, но и старается определить их происхождение; напр. на стр. 427 и след. разъясняет, что в сочинении Кассиана «*Collationes patrum*» принадлежит древним Египетским подвижникам и что в нём принадлежит самому Кассиану. Так на стр. 323–339 сравнивается назидательно-законоположительный устав Кассиана с правилами Василия Великого, переведенными на латинский язык Руфином, причем замечается, что последние

«носят преимущественно нравственно-назидательный характер, выясняют более внутреннюю духовную сторону иноческой жизни» и с уставом Бенедикта Нурсийского, по преимуществу, законоположительным и, вместе, смягчившим суровые правила Восточных монастырей.

Рассматривая разносторонне и вполне обстоятельно избранный

–167–

предмет, г. Светлаев никогда, однако, не позволяет себе ничего лишнего, – ни мелочных подробностей, ни малозначащих цитат. Это – одно из немаловажных достоинств разбираемого сочинения».

Доцента Митрофана Муретова о сочинении студента Константина Сильченкова на тему: «Прощальная беседа Господа с учениками».

«Это обширное сочинение (всего 759 страниц) представляет последовательное изъяснение беседы Господа с учениками, излагающийся в евангелии Иоанна 13:31–17:26.

Недостатки: а) незаконченность работы, ибо изъяснение доведено только до 16-й главы, т. е. задача выполнена автором менее, чем на половину; б) причину этой незаконченности должно полагать, кроме обще-студенческих условий предварительной подготовки автора к учено-экзегетическим работам, главным образом в том, что автор не выработал себе какой-либо общей задачи или цели, которые могли бы определять выбор истолковательного материала и единить работу, – вследствие чего он нередко уклоняется к посторонним вопросам (наприм., о братьях Господа), которые можно бы было, без вреда делу, опустить и тем сберечь время для, возможно, если и не совсем, полного экзегеса всей беседы; в) вредное в этом отношении влияние оказывала также неумеренная растянутость изложения, бесполезно отнявшая у автора конечно не мало времени; г) наконец к числу недостатков работы не могу не отнести небрежность правописания, которую хотя и надо считать виною переписчика, но все же это не избавляет автора от упрека в небрежении обязанностью – внимательно перечитать переписку и исправить

ошибки, так затрудняющие чтение и заставляющие читателя бесплодно тратить время на неприятное восстановление грамматического смысла.

Но эти совершенно *не существенные недостатки*, вполне притом извиняющиеся ограниченностью бывшего в распоряжении автора времени, преизбыточно покрываются следующими далеко не заурядными в подобных работах и *существенными достоинствами*: 1) автор изучил все, наиболее стоящие того и нужные для дела, новейшие экзегетические пособия иностранные и весьма – весьма умело ими воспользовался; – 2) в особую же похвалу автору надо поставить широкое изучение и обильное пользование превосходными истолковательными трудами древних экзегетов:

–168–

Оригена, Златоуста, Кирилла Александрийского, Августина, Зигабена, Феофилакта и др., коих превосходными трудами автор проникся так, что и на его собственных толкованиях веет, давно уже утраченный западною экзегетикою, дух древне-церковного экзегеса; – 3) столь же похвально и то, что, вместо сравнительно легкого и почти всегда неосмысленно бесцельного нанизывания разных примечаний экзегетического характера, автор стремится проникнуть, так сказать, в самое сердце беседы, уловить её основной тон, определить её фокус, дабы отсюда освещать все частные стороны её и разные мелкие вопросы экзегеса; частные же и более случайные заметки автор выделяет из исследования в особый и обширный отдел приложений (200 страниц с 425-ю примечаниями); 4) обращают также внимание: встречающийся по местам тонкий анализ психологический, меткие сближения, талантливые характеристики, удачные экзегетические наблюдения и глубокое раскрытие нравственно-догматических понятий, сильно и всесторонне освещающее некоторые темные места текста, – наконец теплота и искренность нравственно-религиозного чувства, разливающегося по всей работе, сообщающего ей какую то особенную приятность и усладу при чтении (что совершенная редкость не только в русских, но и в заграничных экзегетических трудах) – все вообще и в частности дает видеть,

что автор работал в своей, ему родной и для него приятной, области.

По всем указанным достоинствам своим труд г. Сильченкова не только достоин кандидатской степени и не только заслуживает полнейшего одобрения, но и по достижении, к сожалению еще очень – очень далекого, конца был бы превосходною и для русского богословия чрезвычайно полезною магистерскою диссертацией.

Бывшего доцента Академии, Протоиерея Александра Мартынова о сочинении студента *Николая Слезкина* на тему: «Точное изложение православной веры» св. Иоанна Дамаскина: оценка этого сочинения, как опыта системы православной догматики, и его историческое значение

Исследование г. Слезкина предваряется введением, в котором автор рассматривает общий вопрос об отношении разума человеческого к истинам веры (откровения) – с целью определить, как нужно понимать исторический процесс раскрытия догматов, завершением которого в патристическом периоде яв-

–169–

ляется догматика св. Иоанна Дамаскина. Против уместности такого введения, – как ни отдалена, по-видимому, связь его с главною темой сочинения, – можно пожалуй и не возражать; но суждения, высказанные здесь автором, не отличаются ни оригинальностью, ни достаточной обстоятельностью и ясностью: тут просто повторены некоторые отрывочные мысли из недавнего журнального спора между г. Вл. Соловьевым и его полемистами (г. Шостыным и Стояновым) о так называемом развитии (или усовершенствовании) догматов.

Самое исследование г. Слезкина состоит из 4-х глав. В главе 1-й подвергаются историко-критическому рассмотрению опыты систематизации догматов у предшественников св. Иоанна Дамаскина (Оригена, св. Кирилла Иерус., св. Григория Нисского и блаж. Феодорита). В гл. 2-й подробно передается содержание «Точного изложения веры» Дамаскина в той последовательности, в какой является оно в сочинении самого

автора. В главе 3-ей автор дает «разбор» догматики св. Иоанна Дамаскина как с материальной, так и с формальной её стороны: в первом отношении он анализирует логическую связь и рассудочные обоснования разных частичных отделов догматики и вместе отмечает историческую зависимость богословствования Дамаскина и от условий его времени, и от догматических исследований его предшественников; во втором отношении он обсуждает и оценивает сочинение Дамаскина, как систему, с точки зрения – метода, плана, взаимного расположения и объема частей, языка и стиля и т. п. Наконец, в последней, 4-й гл., имеющей вид краткого конспекта, автор рассуждает о значении и влиянии догматической системы Иоанна Дамаскина в последующей истории православно-восточной догматики до новейших времен.

Как показывает краткое изложение содержания, сочинение г. Слезкина представляет собою очень полную и – нужно прибавить – очень обстоятельную монографию. Классическое творение св. Иоанна Дамаскина обследовано тут всесторонне и оценено вполне правильно (лучше, впрочем, – само в себе, чем в историческом его значении и отношении). Сторонних пособий и руководств автор имел не много, и потому суждения его по большей части самостоятельны и обнаруживают зрелую богословскую мысль. – Изложение сочинения – плавное и стройное; язык, за немногими неточностями, – вполне литературный.

Вообще по своим достоинствам сочинение г. Слезкина мо-
–170–

жет быть отнесено к числу очень хороших кандидатских диссертаций».

Доцента Митрофана Муретова о сочинении студента *Василия Смирнова* на тему: «Св. Пророк, Предтеча и Креститель Господень Иоанн».

«Обширный (655 стр.) труд автора имеет две части: *первая* изображает, так сказать, историческую почву, на которой родился, вырос и действовал Креститель, – в свою очередь эта часть делится на две главы, из коих в первой речь ведется о ветхозаветной теократии, её сущности и цели (14–60 стр.), а во

второй – о религиозно-нравственном состоянии современного Предтече иудейства, о мессианских ожиданиях иудеев, о сектах фарисейской, саддукейской и ессейской и пр. (стр. 61–182); – *вторая часть* посвящена подробному изображению жизни и деятельности Предтечи, распадаясь на следующие главы: 1) жизнь Крестителя до его общественного служения (стр. 183–344), где автор подвергает подробно всестороннему исследованию сказание св. Евангелиста Луки об обстоятельствах рождения Предтечи, определяет время рождения его и описывает условия, в каких провел или должен был провести Предтеча свое детство, отрочество и юность; 2) общественное служение Крестителя (349–528), а именно: год вступления Крестителя в общественное служение, призвание его свыше к сему служению, нравственно-религиозные и мессианские воззрения Предтечи, его отношение ко Христу, его деятельность и проповедь; 3) Заключение Крестителя в темницу и его мученическая кончина (стр. 529–655), в частности: время и место заключения, его причины и обстоятельства мученической кончины.

Главные *недостатки* труда: 1) с *формальной* стороны: вся первая часть сочинения не имеет внутреннего органического единства со второю, пришта внешне и стоит особняком, так что отсутствие её в начале сочинения не было бы заметно и не имело бы существенного значения; напротив её естественное место, в сокращенном виде и в более соответствующей вопросу обработке, было бы во второй части, и именно в конце первой или в начале второй её глав, как это, по-видимому, сознает и сам автор, возвращаясь в указанных местах своего сочинения к предметам, составляющим содержание первой части; сюда же надо отнести недостаточно ясное разграничение предметов, излагающихся в отделах (2-й части, начиная со страницы 469 и да-

–171–

лее) о главных моментах деятельности Крестителя, его учении о царстве Божием и покаянии от предшествующих рассуждений той же главы о религиозно-мессианских воззрениях Крестителя; – 2) со *стороны содержания*: а.,

слабость цитации из древнехристианских писателей, которая хотя и может быть объясняема обилием таковой цитации в превосходном труде прот. С. Вишнякова, однако же это ни мало не освобождало автора от обязанности самостоятельно проверить и восполнить труд своего предшественника; б) несовершенно полное изучение новейшей литературы по относящимся к теме вопросам, не только иностранной (нет следов пользования классическим трудом Евальда, автору неизвестно заслуживающее полного внимания и оригинальное толкование Годэ (Godet) вопроса Крестителя к Господу: ты ли грядый или ждать нам *иного*? в смысле; *другого* – *второго*, т. е. объяснение сего трудного для экзегеза вопроса Предтечева раввинскими различиями и ожиданиями двух Мессий – страждущего (сын Иосифа или Ефрема) и торжествующего (сын Давида), но даже отчасти и русской (объяснение сего вопроса психологически-субъективным процессом развития веры и желанием утешаться пред смертью вестями от Того, Кого другом жениховым был Предтеча); в., известиям апокрифов и Иосифа Флавия автор уделяет меньше внимания, чем сколько они того заслуживают и сколько им дается в современной науке; г., наконец, как наиважнейшая глава об общественном служении Крестителя почти вся имеет априорно-повествовательный характер, без научного исследования относящихся дат и перетолковываемых весьма различно.

Но все эти недостатки, вполне извиняющиеся обширностью труда с одной стороны и ограниченностью бывшего у автора времени с другой, всецело покрываются весьма существенными *достоинствами* работы, к которым особенно принадлежат: 1) законченность работы, заслуживающая нарочной похвалы особенно в виду обширности темы как со стороны объема, так и со стороны содержания; 2) полнота, основательность и отчетливость исследования источников об обстоятельствах рождения и кончины Предтечи; 3) за вышеуказанными и другими небольшими исключениями, полнота изучения иностранной и русской литератур по данному вопросу вообще и по частным его сторонам; 4) наконец ясность, простота и частью краткость изложения.

В виду всех указанных достоинств труд автора не только
–172–

вполне достоин степени кандидата богословия, но и заслуживает полного одобрения».

Доцента Алексея Введенского о сочинении студента Дмитрия Соколова на тему: «Доказательства первобытного монотеизма на основании истории древнейшей китайской религии».

«Сочинение г. Соколова отличается одним достоинством, которое в значительной мере выкупает все его недостатки (из них главные: компиляции, – впрочем, часто оговариваемые, – и литературная неотделанность), – *выдающимся трудолюбием*. Автор приступил к своему (нелегкому) делу достаточно вооруженным (он хорошо знает английский язык, удовлетворительно французский и несколько немецкий); тщательно собрал все, что мог собрать, по литературе своего вопроса; добросовестно все собранное проштудировал и довольно толково изложил добытые результаты. Иногда его выводам можно пожелать большей отчетливости и точности в формулировке (они изложены в конце сочинения в *восьми* тезисах); но основная мысль сочинения верна и обоснована достаточно. При том, с похвальной тщательностью, автор повсюду закрывает выход к одностороннему перетолкованию его тезисов в духе механического или пантеистического понимания истории и начального момента религиозного процесса. Автор признает вместе с большинством исследователей, что древнекитайская религия была выше и чище конфуцианства и отсюда заключает, что «первоначальная религия китайцев была монотеистической» и именно – «монотеизмом натуралистическим», однако, с «некоторым супранатуралистическим оттенком», поскольку «искемое в природе божество ощущалось человеком (китайцем) прежде всего в его собственном духе и при том не как часть его природы, и как некое «темное наследие первоначального знания о Боге»» (стр. 388). – В общем сочинение носит характер серьезный и степени кандидата заслуживает вполне».

Ординарного профессора Василия Ключевского о сочинении студента *Константина Соколова* на тему: ««Истины показание» *Зиновия Отенского*».

«К. Соколов рассматривает это сочинение инокa Зиновия, как церковно-исторический источник, как памятник, в котором отразились современные его автору движения в Русской Церкви. К. Соколов находит, что этот памятник еще не изучен, как следует, и надеется посредством надлежащего изучения

—173—

его познакомиться «с состоянием богословского мышления и церковной публицистики в эпоху 50-х и 60-х годов XVI в., разъяснить и другие стороны церковно-исторической жизни той эпохи и разрешить главнейшие её вопросы» (стр. 64 и 67). Действительно автор внимательно пересматривает вопросы, занимавшие русскую церковь того времени, насколько они отразились в творении Зиновия и при этом обнаруживает близкое знакомство с русской исторической литературой по этим вопросам. В сочинении автора всюду заметно стремление вникнуть в сущность излагаемого предмета и рассмотреть его с разных сторон. Но не находим у автора историко-литературного разбора памятника, без чего трудно оценить его значение, как церковно-исторического источника. Не достаточно ясно описаны богословское воспитание и характер Зиновия, как богослова. Не менее заметны и другие пробелы в труде г. Соколова.

Автор вообще ставит вопросы не прямо и не просто, отчетливо их выражая, а подступает к ним издали, при чем излагает их часто слишком многословно, развлекая внимание читателя диалектическими длиннотами, не всегда заботясь о чистоте и точности изложения. Многие факты, важные по своему значению в составе темы, недостаточно выяснены. Так неясны остаются туземные условия успеха заносных идей, волновавших тогдашнее русское общество, равно как отношения Косого к Максиму Греку и Вассиану, самих клирошан к Косому. Можно заметить, что тема разработана автором недостаточно отчетливо, а потому и выводы исследования не вполне соответствуют поставленной автором задаче. Эти

недостатки, впрочем, не мешают признать сочинение г. Соколова очень удовлетворительным».

Инспектора Академии Архимандрита Григория о сочинении студента *Петра Суринова* на тему: «Нравственное учение преподобного Нила Синайского».

«К достоинствам сочинения г. Суринова нужно отнести следующие качества. Автор сумел понять характеристическую особенность писаний преподобного Нила, которая не позволяет искать в них полной, строго выдержанной, научной нравственной системы. Посему автор изложил нравственное учение св. отца по следующему несложному плану: а) Идеал нравственной жизни – в Богообщении, б) Грех и в) Добродетель. Принцип *богообщения*, как смысла нравственной жизни, выдержан авто-

–174–

ром до конца. – Первая половина работы отличается характером полноты; не пропущено ни одного почти места из пр. Нила, так или иначе относящегося к делу. Часто автор приводит в конце выдержки целые вереницы параллелей. – Видимо, автор увлечен был изучаемыми творениями, что отразилось на его живом стиле, иногда даже переходящем в запальчивый, когда речь идет о критике.

Наиболее существенные недостатки следующие. Вся вторая часть работы (с 133 стр.) значительно ниже первой. К концу дело сходит просто на нет. В главе о *добродетели* автор написал только половину, а вторую часть, часть самую важную почти во всем сочинении, не написал. Впрочем, он говорил мне, что это окончание в виде набросков у него есть. При этом отсутствии конца и надобность первой половины как-то кажется излишней: лучше бы и сначала коротко и в конце вместо ничего – тоже коротко. – В первой половине сочинения автор всегда скрепляет выдержки из пр. Нила выяснениями их связности, их единопринципности. Видно, что пишется логически связанная система. Но к концу – эти связи все более и более редуют. Автор зараз выписывает на нужную тему 5–6 страниц из пр. отца, делая подобные ничего незначащие связи (стр. 177) «Еще менее сам человек должен говорить о своих добродетелях»

далее – выписка; (стр. 180) «на вопрос о способе, как достигнуть смиренномудрия, пр. Нил пишет», а дальше опять – выписка. И таким способом написана вся вторая часть сочинения. Но, впрочем, приводимые выписки – все на тему и расположены в порядке. – Г. Суринов иногда совсем забывает, что он пишет систему по известному автору. Вместо того, чтобы приводить наиболее классические места из пр. Нила, он приводит положительно целый ряд выдержек с одним и тем же содержанием; иногда он не дает себе даже труда выбрать из подходящего места главное, но приводит целиком целые страницы, затемняя таким образом главную мысль второстепенными, прямо к делу не относящимися.

Не особенно тщательно деление автором своей работы: иногда целые главы не имеют заголовка, так что лишь по смыслу приходится догадываться о том, что это глава отдельная, а иногда глава неожиданно подразделяется на §§, которые по неизвестной причине продолжают не до конца главы.

В общем же труд г. Суринова (в нем 202 стр.) стоит –175–

все-таки на той высоте, которая дает ему право на получение степени кандидата богословия».

Ординарного профессора Евгения Голубинского о сочинении студента *Никандра Тихомирова* на тему: «Галицкая митрополия».

«Сочинение г. Тихомирова состоит из шести глав. В первой главе – очерк истории Галицко-владимирского княжества; во второй главе – о причинах возникновения Галицкой митрополии и непостоянного, временно-периодического её существования; в третьей главе – о фиктивных Галицких митрополитах XIII века; в четвертой главе – о ряде попыток учреждения особой Галицкой митрополии, предпринимавшихся Галицкими князьями Романовичами с первых годов XIV века до пресечения их династии; в пятой главе – о попытках к церковному обособлению Галиции после пресечения династии природных русских князей – Романовичей при иноземных (Литовско-польских) владетелях до конца XIV века; в шестой главе – о

дальнейшей церковной судьбе Галиции до окончательного отделения её вместе с Литвой и Киевом от Московской митрополии.

Предмет исследования г. Тихомирова, будучи значительно обширным, в тоже время и значительно труден отчасти по отсутствию материала, отчасти по наличности материала недоброкачественного (подложные грамоты). Обширность предмета требовала от г. Тихомирова нарочитого усердия к его изучению, а трудность предмета требовала напряженного внимания при его изучении. Занимаясь делом сколько с усердием, столько и с вниманием, которые требовались, г. Тихомиров представляет в своем сочинении ученый труд, о котором я должен отозваться с очень большою похвалой».

Доцента Алексея Введенского о сочинении студента *Павла Тихомирова* на тему: «О познаваемости Божества».

«Рецензентам студенческих сочинений, без сомнения, случается иногда вычитывать из них новые сведения по тем или другим детальным вопросам; но едва ли часто выпадает им на долю удовольствие ознакомиться по студенческому сочинению с новым, своеобразно и последовательно развитым, взглядом на целую группу и при том важных вопросов своей специальности: для этого студенты оказываются обыкновенно не достаточно сведущими или через чур робкими. И вот именно такое, столь редкое удовольствие, доставило нам чтение сочинения г. Тихомирова. Касаясь одного из самых существенных философско-

–176–

богословских вопросов, автор дает ему постановку, хотя и не безусловно новую (в философии, где почти все пути уже исхожены, это слишком трудно!), тем не менее достаточно своеобразную, чтобы задержать на себе внимание и снова поманить надеждою на найденный, наконец, выход из лабиринта разномнений и споров.

Схема сочинения очень проста: «рациональная теология не дает достоверного познания о бытии, свойствах и отношении Бога к миру, так как опирается на некоторых гносеологических и метафизических предпосылках, а эти предпосылки, как

показывает историко-критическое исследование новейшей философии, не установлены, так что приходится искать источника богопознания в иной области или силе нашего духа и именно – в художественном или интуитивном постижении религиозной истины» – вот основные положения сочинения. По-видимому, ничего особенно нового, никаких открытий: схема простая, ясная и – только, кажется. Однако, кто знаком с современным состоянием взятого на себя автором вопроса, тот, конечно, признает, что выработать эту схему было гораздо труднее, чем написать или прочитать. Установка этой схемы потребовала от автора обширных историко-философских сведений, крепкой логики, тонкой и проницательной критики, пополнения сведений в различных смежных областях и, как дополнительного условия ко всему этому, – большого и упорного труда. Ознакомление с сочинением убеждает, что его автор не скомпрометировал того серьезного и важного вопроса, за который взялся. Труд, к сожалению, выполнен не во всех частях;⁷⁰⁶ но уже и из того, что сделано легко можно убедиться, что, если бы автор располагал большим сроком, он сумел бы выполнить с такою же отчетливостью и мастерством, с какими написаны лучшие страницы сочинения (главы 1-я 1-го отд., критика Спенсера), и все остальные его части.

Отдавая должную дань эрудиции и философскому дарованию автора; признавая постановку дела в общем правильною и плодотворною; находя научные приемы автора (критическая точка зрения) заслуживающими полного одобрения, как хороший противо-

(Продолжение следует)

Май

Астерий Амасийский, св. Слово⁷⁰⁷ о слепом от рождения⁷⁰⁸ / Пер. и примеч. М. Д. Муретова // Богословский вестник 1894. Т. 2. № 5. С. 169–182 (1-я пагин.).

–169–

Только что выслушали мы сына Громова Иоанна⁷⁰⁹, вернее же – Святого Духа, Который рыбаля и ремесленника соделал бытописателем и повествователем истинно божественных и возвышенных предметов. Они (Святой Дух и Иоанн Богослов) поведали нам великую и продолжительную беседу Господа, которой Он непокорный и непослушный народ наставлял богопознанию Отца и Сына, отклоняя умы евреев от мысли о единоначалии⁷¹⁰, отверзая им дверь благодати (для выхода) из предания подзаконного и мало-помалу приводя (их) к Новому Завету из Ветхого, как прежде – из пустыни в землю богатую и плодородную. Но между тем как Он многообразно научал их тому, что Его собственное существование превечно и всегда соединено с Отцом, и громко и ясно говорил глухим: «*прежде нежели был Авраам, Я есмь*»⁷¹¹, –

–170–

они, не поняв смысл этого изречения и не доказав его неудобоприемлемость никаким разумным возражением, обращались вместо слов к камням и задолго до креста приготавливали к кровопролитию свои смертоубийственные руки. Он же, решив относиться со всяким великодушием к народу дерзкому и богохульному, отклонил гнев их и смятение, удаляясь не униженно как-либо, но по-божески: Тот, Который стоял среди них и был в руках у них⁷¹², (вдруг) сделался невидим, и Споривший с воспламененными от гнева (иудеями) скрылся из глаз. Стояли они в изумлении, намереваясь совершить убийство и не находя средства удовлетворить гнев свой, – подобно неопытным охотникам, которые, прежде времени спугнув добычу, если лань скроется в какой-либо чаще и незаметно уйдет (из нее), тщетно блуждают по ущелью, нося сети как излишнюю тяжесть и всуе таская при себе ошейники.

Я же, хотя впрочем и худой слуга, не забываю однако ж того, что раб есмь и что лежит долг на мне восстать за Владыку против оскорбителей. Посему и вопию к евреям, как бы присутствующим сегодня (здесь) и одержимых неистовством: преступные! вы бросаете камни в своего Благодетеля?⁷¹³ бросаете в *Камень избранный и драгоценный*, о Коем вам пророчествовал Исаия?⁷¹⁴ бросаете в Камень духовный, отторженный от крутой скалы без руки человеческой, как научил вас божественный Даниил?⁷¹⁵ бросаете камнями

–171–

в *Краеугольный Камень*,⁷¹⁶ соединяющий две стены Ветхого и Нового Завета? ибо если вы и не уверуете, то может Бог от камней этих воздвигнуть чад Аврааму⁷¹⁷, то есть собрать Христу народ особенный,⁷¹⁸ из язычников и необрезанный, о коем и приял Авраам обетование, когда Бог сказал ему, что «*благословятся о тебе все племена*»⁷¹⁹. Неизреченным знанием⁷²⁰ Своим видя будущее, Бог в качестве чад Начальнику веры уделил всех имеющих уверовать впоследствии; ибо уже тогда созерцал восстание евреев, зрел камни и лжеименных сынов считал лишеными наследства. Когда же, возвещая им истину словом, не убедил их к благочестию, то, находясь среди них, скрылся от их взоров и, присутствуя, не был доступен зрению их, дабы таковым чудотворением привлечь их⁷²¹ к признанию того, что Он есть Христос⁷²² и Бог старейший Авраама⁷²³. Итак внимайте, говорит, о истинно слепые и несмысленные! Кто Сей и присутствующий с вами, и невидимый? Не Тот ли, быть может, это, Кто и с Моисеем говорил, хотя и не был видим?⁷²⁴ ибо тогда видны были огонь и купина, оба безгласные, и однако ж был слышен глас, и слово давало наставление, и верно предрекалось будущее. Ведь

–172–

ум имеющим должно узнавать личность по сродству дел.

Так как евреи оказались столь неразумными и бессмысленными, то Господь наш и Спаситель, как некий врач заботливый⁷²⁵ и премудрый, если болезнь не поддается первому опыту, обращается к другому способу лечения. Духовно

слепых Он хочет исцелить при помощи встреченного по пути слепца, который страдал слепотой не вследствие какого-либо случайного повреждения, но из чрева матери явился на свет с таким прирожденным недостатком.

Увидав человека (слепца), Он остановился и был готов к исцелению, превышающему человеческий разум⁷²⁶ и искусство. Ведь врачебная наука занимается исследованием тех болезней, которые по каким-либо обстоятельствам приключаются впоследствии времени уже после того, как природа окончит рождение живого существа и произведет оное на свет. Лечение же какого-либо прирожденного телу порока она не выдает за свое дело, – а также впрочем и не всех вообще болезней, приключающихся впоследствии. Свидетели сего – те из людей, которые искалечены и которым ни один врач не восстановил недостающих членов. Посему и ученики, почувствовав жалость к страданию и взирая на человека, не вкусившего наивысшей сладости (от видения) света, суетно любопытствовали о причине бедствия и не очень искусно вопрошали Господа: по собственной ли вине или за грехи родителей он родился на свет таковым? В том и другом случае вопрос этот

–173–

заключает в себе нечто достойное порицания: ибо ни за родителей⁷²⁷ не был бы осужден он, так как Бог не наказывает одного за другого⁷²⁸, – ни за собственные грехи⁷²⁹ он не нес наказание, хотя и родился слепым, – ведь никто не грешен прежде рождения. Итак, хотя любопытство⁷³⁰ и не очень одобрительно, но мы должны узнать, как Истина, Господь наш, ответила на вопрос. Порок сей (говорит Он), о ученики, не есть воздаяние за грехи, но уготовление будущего домостроительства, дабы⁷³¹ Считавшийся обыкновенным человеком совершил вышечеловеческое, – дабы Создатель всяческих, после первого творения, обрел и теперь побуждение к деланию, – а также чтобы из частного удостоверить и общее и убедить жестокий и непослушный народ отбросить камни и поклониться (Ему). Да просветятся же очи не видящие, дабы Солнце правды освещало души неразумных! Да совершится чудное дело и создадутся взоры, дабы восстающие узнали, что Называемый

сыном Иосифа, если был истинным сыном плотника, мог исправлять сломавшуюся колесницу или соеди-

–174–

нять дерева, отделившиеся от связи, или делать подпоры к сломавшейся балке⁷³², – то часть человека, и часть прекраснейшую, образованную природой с особенной тщательностью, а именно глаз, не был бы в состоянии сотворить кто-либо другой кроме Того, Кто с первоначала имеет власть над природой.

И если кто пожелает обратить особое внимание на человеческие члены, тот в этой, преимущественно, частичке тела усмотрит всесильную и разнообразную премудрость Бога, показавшему такое великолепие искусства в столь малом очертании частички и члена (тела). Ему, во-первых, сообщена какая-то прелесть, он приятен и немясист, так сказать, при нежности имеет твердость и при слабости силен. Он, потом, украшен разнообразными цветами: так середина его имеет очертание (окраску) черного цвета, – и не все однообразное, но состоящее из соединения нескольких различных кругов, причем его центр и середина имеет более темный цвет⁷³³, внешняя же окружность переходит отчасти в золотистую окраску; совне вокруг нее облегает белок, светлый и прозрачный, не чисто лишь белый, но имеющий некоторый кристаллоподобный и прозрачный вид; глазное яблоко окружено красноватым цветом, чем придается приятность белому и черному. Кроме того он, при своей плотности, столь прозрачен и гладок, что отражает образы приближающихся к нам и как бы верное зеркало отпечатлевает

–175–

черты беседующих с нами, почему самый центр его окружности и называется зрачком (κόρη), так как всегда показывает человеческий образ против (стоящему и) смотрящему. Как смотрящему в зеркало невозможно тотчас же не отразить в материи свои черты, так и лицом к лицу, стоящему с человеком – не начертать в глазу свой образ. Так смотря один на другого, люди бывают зеркалами друг друга.

Итак, достоин удивления между созданными предметами глаз. Ведь он и Бога мне открывает, точно узнавая всю тварь и от дел показывая художника. От видимого он изъясняет⁷³⁴ невидимое. Посредством него я имею знание о солнце, постиг устройство неба, узнал красоту звезд и основание земли, природу моря, – различие семян, разнообразие растений и различные виды цветов, – мрак тьмы и блеск света и вообще все, что Бог, создав, одобрил⁷³⁵. Итак, если бы не существовало глаза, тварь состарилась бы без свидетеля, так как не было бы никого, кто созерцал бы пребывающую в ней премудрость Божию и силу.

Ради такого-то чудного устройства зрения и теперь (т. е. у слепорожденного) глаза были созданы внезапно, дабы мы отложили низменные, от плоти⁷³⁶ являющиеся в нас, мысли о Единородном, великолепием дел (Господа) изгоняя из души всякое малоприличное (Ему) и низменное мнение (О нем); но чтобы узнали мы, что блаженный свет и красоту божества принял (в себя) глиняный сосуд, служа нам светочем на подобие светильника. Сам

–176–

единолично совершает Господь исцеление, – и Тот, Кто повелением Своим устроил весь мир⁷³⁷, Кто двумя краткими изречениями исцелил расслабленного⁷³⁸, теперь для чудотворения употребляет не слово только одно, но и устами и руками и многими другими средствами исцеляет⁷³⁹ слепоту, дабы посредством этих действий тем более твердую веру внедрить неверующим. Он плюет на почву и из слюны делаем брение, пользуясь для исцеления землей с той целью, чтобы показать, что из той же персти, из которой в начале образовано все тело⁷⁴⁰, теперь создается и остальная часть (глаза). Слюной же исправляет его (тело) и соединяет рассеянную и чуждую связи персть, дабы ясно показать нам, что силой уст Своих Слово устроило все, ибо *Словом Господа небеса утверждены и духом уст Его вся сила (все воинство) их*»⁷⁴¹.

А может быть и для того плюновением исцеляет, чтобы поразить страхом тех, кои не много после имели бесчинствовать оплеваниями, – и однако ж не остановил (этим) дерзость

неистовствующих, но подвергся многим оплеваниям Тот, Кто совершил таковое (исцеление) посредством плюновения. Так проявляет Он творческую силу первого⁷⁴² достоинства. Повелением же омыться в купальне Силоама Он открывает нам спасение посредством воды, которое всем посланный Силоам даровал: ибо тогда мы хорошо видим,

–177–

когда очищаемся таинственной водой, – тогда осиявает нас свет благодати, когда сила крещения смывает грязь и нечистоту грехов. И все, кои омываемся заповедью Силоама, видим духовный свет, который просвещает всякого человека грядущего в мир⁷⁴³. Какое чудо и сколь великая сила! Немного пред тем бывший слепым вышел из купальни, имея украшение на лице в прибавлении глаз и правильно взирая на солнечные лучи. Событие это поразило соседей и знакомых (слепца). Смутил новый способ лечения. Зрячим этот человек ходит по городу, дабы все видели новое и чудесное дело, совершенное⁷⁴⁴ Родившимся в Вифлееме, – тем малым Младенцем, Который был повит пеленами в яслях; ибо это и было тем, что заставляло Иудеев не верить божеству.

Обратите же, несмысленные и грубые сердцем, внимание на бывших от века людей. Начав с Адама, исследуйте всех по порядку: найдете ли, чтобы бывшее ныне случилось и на других, или чтобы какой-либо век имел пример такого исцеления. И опять, при осмеянии Господа моего, выставляйте на вид, что Он – Плотников Сын⁷⁴⁵, Которого братья вам известны, Которого дом вы знаете, – исчисляйте все стороны Его унижения, соревнуйте в этом, распространяйте великое бесславие свое. Но если ничего такого человек не соделал и ни века не знали рассказа о подобном чуде, то, осудив свое невежество, возведите наконец очи свои к истине, – омойтесь и вы в Силоаме, чтобы не умереть в слепоте.

–178–

Однако ж это все не имело для них никакого значения. Слово не научило их, дело не вразумило, сила чуда не склонила. Совсем напротив, по слепому неразумию, они многочисленными способами пытались скрыть и осмеять (чудо),

хотя злодейство их обращалось против них же самих. Чем более они не верили и допросами старались извратить (правду), тем более подтверждалась истина. С ними случилось то же самое, что и со зверями, которые, будучи ранены кем-либо и пока еще не все острие вошло в их чрево, стремительным натиском своим на человека вгоняют в себя самих всю сталь (орудия).

Сначала они стараются дознаться: тот ли это самый слепец и не выдан ли за него другой? Но это ясно засвидетельствовал человек тот и рассказал в порядке об исцелении, – и о том, что брение намазано было как лекарство от слепоты и что купальня, смыв брение, доставила зрение. Об этом расспрашивали соседи и поучались, исследовали фарисеи и узнали⁷⁴⁶.

В качестве второго ухищрения для отрицания совершившегося чуда была предпринята попытка доказать, что не Христос совершил исцеление. Поелику же человек (исцеленный) громко называл Спасителя, исповеданием и проповедью воздавал благодарение и всем указывал Благодетеля: то, с закрытыми устами и помутившимся умом, не

–179–

зная что делать, возвращаются снова к болезни⁷⁴⁷ и оказываются точными исследователями каждой частности, – не для того, чтобы подтвердить совершенное чудо, но дабы получить откуда-либо опровержение чуда и, устроив какой-либо коварный обман, отвратить верующий народ от увлечения. Это верх порочности! – сражаться против истины, не поклоняться Творящему все⁷⁴⁸, но подвергать Благодетеля поруганию, – не удивляться силе, но пытаться унижать чудесные дела. Убедитесь же, фарисеи, и от родителей, что человек этот рожден со слепотой, – и опять обратитесь к слепцу, во второй и третий раз, получая от него удостоверение в злых начинаниях и кознях своих. Но если не успеете в первой попытке, переходите ко второй, – не успеете во второй, переходите к третьей, – от третьей к следующей. Делайте извороты коварной лисицы, – и все-таки вас везде окружают сети истины, нет никакого выхода из чуда. Впрочем не оставляйте своих ухищрений и тките пау-

тину, устрояя козни, хотя и разнообразные, но немощные и бесполезные.

Отечественный это недуг ваш. Неверных отцов таковые же дети (вы). И те таким же образом относились к чудесам в Египте. Необычайным способом и вопреки ожиданиям они спасались от войн, – и не верили Дающему спасение. Кормились пищей, превосходящей природу, – и были неблагодарны больше голодающих⁷⁴⁹. Получали манну с неба посылаемую⁷⁵⁰, – и тужили по зло-

–180–

вонию египетского чеснока и лука. Во время дня осеняемы были столпом облачным, дабы не страдать от жары солнечного луча, и столпом огненным освещалась ночью, получив кроме луны другое, новое и превосходнейшее, светило⁷⁵¹, – но, как бы совсем не замечая божественной силы, они таким образом усиленно требовали себе новых и возвышенных богов, когда Моисей, задержанный немного на горе при сообщении (ему) закона, замедлил возвращением. Вы истые наследники неразумия тех, не возлюбили закон, ненавидите благодать, нуждаетесь в начальствовании жезла не миндального, а железного⁷⁵².

Вы видите человека, перешедшего (от тьмы) к свету, доселе прошедшего долгое время жизни во тьме, с бездейственными взорами, путеводимого чужими глазами, ежедневно сидевшего пред храмом, всем дававшего знать о своем несчастье, дабы многих привлечь к милосердию, имеющего город свидетелем своего недуга, смотрящего теперь и быстро исцеленного, не составом разных лекарств и не сечением стали, но одним брением, составленным посредством слюны (из персти): как же не поражаетесь, не изумляетесь, не бросаетесь на землю и не поклоняетесь Тому, Кто создал очи из земли, – не чтите божественную силу! Неужели терзаетесь завистью и имеете соревнование к Богу, как бы к своему сопернику по искусству, – как бы художники к художнику, как бы единоплеменники к равному себе!

Читая ветхозаветные книги, которые написаны были для домостроительства о народе и которые со-

–181–

общают сведения о правлениях царей и историю о них, – вы благопослушно принимаете, что говорится о каждом. Так и Моисея едва-едва не считаете за бога, благоговеее пред Елисеем, восхваляете учителя его Фесвита, – и всех святых каждого века, наделявшихся силами от Бога и совершавших великие и славные дела, вы сравниваете почестями с ангелами. Вы нисколько не вооружаетесь против древних, не отвергаете преданий (рассказов) отцов, хотя люди обыкновенно не очень легко доходят до веры в то, что они слышат. А что в последние времена (т. е. ныне) глазами (своими) видите на глазах (бывшего слепца), что можно осязать перстами и точно воспринять слухом, – против этого коварно и бесчестно злодействуете, попирая пророчества и отвергая исполнение предсказаний. Ведь о том, что видно теперь на опыте, еще задолго прежде возвестил Исаия такими словами: *«вот Бог наш суд воздает и воздаст; Он придет и спасет нас: тогда отверзнутся очи слепых и уши глухих услышат; тогда хромым вскочит как олень и язык гугнивого будет ясен»*⁷⁵³. Это – речения не Петра и Иоанна, не кого-либо из новых и подозрительных (для вас) лиц, чтобы, заподозрив радостное предсказание, могли вы отвергнуть истину; но вашего пророчества слова, если Фекуита (Исаию) признаете сыном Амоса⁷⁵⁴, – про-

–182–

роком, чадом пророка, – мужем, родом Израильянина, – главой подзаконного водительства. Богу же слава, держава, честь – ныне и присно и во веки веков. Аминь.

Григорий (Борисоглебский), иером. Об эгоизме и христианской любви к самому себе⁷⁵⁵: [Пробная лекция] // Богословский вестник 1894. Т. 2. № 5. С. 183–196 (1-я пагин.).

–183–

Кажется, нет недоумений, более странных, обидных для науки и вредных для общественного сознания, как те, которые возникают из-за смешения понятий, по недоразумению. К числу подобных недоразумений в этике относится смешение понятий: *эгоизм вообще и христианская любовь к самому себе*.

1. *Эгоизм, как принцип современной жизни*. Говорят, что этика напрасно пытается выставить какие-либо иные мотивы и законы нравственной деятельности, кроме мотивов эгоизма, а, следовательно, она лишена права на существование в виде самостоятельного начала и должна слиться с социологией.

Правда в настоящее время, кажется, нет слова, более гнусного для человеческого слуха, как эгоизм. Сами эгоисты, настоящие утилитаристы-себялюбцы и те теперь боятся хвастать своим мировоззрением и, когда нужно, накидывают на себя пред обществом тогу альтруизма. А между тем некоторые проповедают теперь, как самую обыкновенную вещь, что мир и живет и – главное – может жить только одним эгоизмом.

Я приведу довольно характерную исповедь одного современного писателя, который, в поисках при свете своей совести за истиной, всматриваясь в окружающий его мир, ничего не находит иного, как только один эгоизм. (Разумею *Минского*: При свете совести. СПб. 1890). Человек создан так, что любить должен только себя, но эту любовь он может проявлять не иначе,

–184–

как первенствуя над ближним своим, таким же, как он сам, самолюбом, жаждущим первенства. Слово *самолюбие* – плеоназм, ибо только себя и можно любить. Все что мы ни любим, все любим единственно ради того, чтобы извлечь из этого себе пользу. Любить можно собственно только одно бытие,

или вернее, чувство бытия, сознание жизни, благодатной мистически-отрадной жизни, равно как ненавидеть можно лишь небытие. Все, что есть в мире самого неэгоистического, веселого и чарующего: сияние солнца, материнские ласки, детский смех, аромат цветов, все это веселит и чарует лишь потому, что претворяется во мне в сознание моего собственного бытия. И – наоборот. Люди постоянно приходят между собою в столкновение, делятся радостью и горем, но при всем этом душа каждого остается герметически замкнутой сама в себе. К людям, дающим пищу нашему самолюбию, мы чувствуем признательность, а к врагам нашей гордости – злобу. Мы любим людей так же, как гастроном любит вкусные блюда. При всеобщем и постоянном стремлении каждого человека к первенству и главенству иногда эти частные стремления принимают ужасно до трагизма комичные формы. Если чужая слава возбуждает нашу зависть, то мы сперва, насколько возможно, подкапываемся под нее, черним ее. Но когда замечаем бесплодность своих усилий, мы начинаем тогда иступленно превозносить того, кому завидуем, неумеренно ему поклоняться, вызываем нарочно на споры и торжествуем, если нам удастся к чужой славе привить свое ничтожество, ибо страстное поклонение наше какому-либо величию уже есть само в себе событие, выдвигающее нас вперед, на всеобщее внимание. Критик, порицая автора, как-то всегда ухитрится при этом похвалить себя и приотворить пред читателем анфиладу своих собственных достоинств. Преступник делает себе пьедестал из эшафота. Злодей хвастается своими жестокостями. Горе самое сильное утешительно тем, что оно дает право на внимание. С каким сладострастием стонет больной, если по близости находится любящий его человек. Больному сладко сознавать, что наконец то он имеет право наполнять всю квартиру своими воплями. Некоторые положительно упива-

–185–

ются мыслью о своей будущей смерти, воображают себя в гробу, который составит тогда предмет общего внимания ближних, над которым будут проливать слезы сожаления и

скорби, представляют, как в траурной рамке публикации появится имя умершего, как многие удивятся и т. п. Счастливый кичится своим счастьем, несчастный – своим горем, герой – своей известностью, заурядный человек – своей заурядностью. «Я – человек самый обыкновенный» – говорят о себе подобные люди, и при этом делают такую самодовольно-хитрую улыбку, как будто быть обыкновенным и есть самое необыкновенное в мире. Итак, самолюбие – было, есть и будет не пороком, не болезнью души, но ее верховным, сокровеннейшим началом, неизменным законом, управляющим всеми ее движениями от рождения до кончины (стр. 1–30). Это вывод – из наблюдения наличной действительности.

2. *Эгоизм, как верховный этический мотив в философии (Спенсер, Шопенгауэр и даже Кант).* Это наблюдение и этот вывод не новость. Эгоизм издавна пыталась поставить во главе этических мотивов философия. Нечего, разумеется, говорить об эвдемонистах. Утилитарист Спенсер, сливая эгоизм во едино с альтруизмом, утверждает, что первый все-таки и в жизни, и в теории первенствует над вторым. Этот всемирный принцип, по его мнению, созидает счастье. Общее счастье приобретается тогда, когда каждый отдельный индивидуум наиболее лучшим образом приспособлен к выполнению всех своих обязанностей. Сравните человека здорового с болезненным. Здоровый всегда бодр, весел, постоянно полон энергии и готов к своему делу; он работает с охотой, скоро; на будущее смотрит с надеждой и с верой в свой успех. Не то болезненный человек. Он уныл, неэнергичен; он мало надеется, меньше верит в себя; он тяготеет собой. Первый, разумеется, сделает несравненно более вкладов в сокровищницу общего счастья, чем второй. – Шопенгауэр, напр., выставляет основным этическим мотивом сострадание. По-видимому, этот мотив должен быть совершенно чужд какого бы то ни было эгоизма, ибо Шопенгауэр не признает никакой ценности за личной жизнью человека. Но и в этом мотиве звучит эгоизм. Если мы сострадаем чужому несчастью с тем, чтобы уменьшить свои

–186–

страдания при созерцании своих собственных несчастий, то, значит, мы преследуем свою пользу и свое собственное благо. – Сам даже Кант, поставляющий основным мотивом нравственности абсолютный и чисто формальный принцип категорического императива долга, который является прямо отрицанием всякой мысли о личном благе, однако бессознательно выставил в своей этике награду в трансцендентном мире в виде высшего блага, как счастье, которое всегда непременно совпадает с добродетелью. – Итак, и философия в различных ее направлениях, и та идет будто за самолюбивой жизнью и провозглашает эгоизм верховным этическим мотивом, уничтожая таким образом самую этику.

Обвинение христианства в проповеди эгоизма. Обыкновенно привыкли мыслить эгоизм, как полярную противоположность христианству. Самая характеристическая особенность христианства, по которой отличаются христиане от не-христиан – любовь друг к другу. Если эгоизм господствует в плотской жизни мира сего, если он в философии, то его, несомненно, нет в христианстве. – Но оказывается, что обвиняют в эгоизме даже и христианство. И Кант, и Фейербах, и Шопенгауэр, и Толстой обвиняют христианство в том же эгоизме. «Вера, говорит Фейербах, развивает в человеке чувство честолюбия и эгоизма; верующий считает себя отличным от других людей, превознесенным над обыкновенными смертными, владеющим особыми правами; верующие вообще аристократы, а неверующие плебеи». Обвиняют христианство в эгоизме потому главным образом, что оно предписывает своим последователям любовь к самим себе: *Возлюбиши искреннего твоего, яко сам себе (Мф.22:39)*, заповедует заботу о личном спасении. Христианская жизнь, говорят, есть созидание своего спасения; быть христианином – значит спастись. А всякая забота о своем собственном благе есть уже эгоизм. И притом, продолжают, христианский эгоизм – необыкновенно последовательный. Он не ограничивается только одной земной жизнью, но ценой здешних страданий покупает блага загробные. Обещание в христианстве будущих

вечных наград праведникам и наказаний грешникам, раз оно дается в Новом Завете, само в себе есть мотив от-

–187–

нюдь не высоконравственный, а прямо эгоистический. Если бы христианская мораль предписывала христианам самоотверженную любовь к ближним и в то же время обещала, что будущее блаженство будет обратно пропорционально этой любви, а мучения – прямо пропорциональны, тогда, говорят, можно бы было признать христианство чуждым всякого эгоизма.

Отсюда возникает недоразумение странное, на первый взгляд очень темное и запутанное, по-видимому, даже опасное. Возникает этическая антиномия, которая ставит вопрос о нравственности самой христианской нравственности. С одной стороны, всякому хорошо известно, что именем *нравственного* может быть названо только то, что чуждо каких бы то ни было эгоистических мотивов; где эгоизм – там нет истинно нравственного. А с другой стороны, нет нигде ни в жизни, ни в философии, ни даже в христианстве – чистой не эгоистической морали.

Путь, каким Нрав. Б-вие может опровергнуть это обвинение. Каким же путем может прийти Нравственное Богословие к разрешению этой антиномии? Ему нет нужды возражать против того, что современная жизнь человеческая такова, что при ее наблюдении нельзя в ней заметить биения никакого иного пульса, кроме эгоистического. Эту истину проверит будущий историк наших нравов. Ему далее нет нужды бороться с философией и доказывать, что подлежащая ее наблюдению падшая природа невозрожденного человека может победить эгоизм. Нравственное Богословие может разрешить эту антиномию проще, а именно: чрез выяснение, во-первых, того: *что такое эгоизм, в чем его сущность?* во-вторых: *что такое, упоминаемая в христ. богословии, любовь к самому себе и чем она отличается от эгоизма?*; в-третьих, оно должно уяснить: *какое значение в нравственно-христианской жизни имеет мысль о будущих наградах и наказаниях?*

Определение эгоизма. Что такое эгоизм, как мотив или принцип этической деятельности? В чем его сущность и отличие

от иного настроения, т. е. искренней любви к ближнему? По-видимому, решение этих вопросов очень просто, ибо оно почти целиком подсказывается самым словом. Однако на деле не так. – Понимание эгоизма Спенсером отнюдь не

–188–

может быть названо правильным. По его толкованию этого слова, выходит, что если мы спим, пьем, едим и под., то мы, следовательно, эгоисты. Тогда придется все сознательные моменты и акты нашей жизни, которые признаются нашим я, как собственные, назвать эгоистическими. Такое толкование, разумеется, не может иметь себе приложения в области нравственной. – Другие видят центр тяжести эгоистического поведения в том, что эгоист живет всецело только сам собой, что ему до других нет совершенно никакого дела⁷⁵⁶. В этом определении много правды; но не вся она в нем. Вообразите филантропа – благотворителя, который только тем и занимается, что оказывает помощь несчастным беднякам, на что тратит все свои доходы, все время. Но пусть он делает это – не будем брать уж самых низких мотивов честолюбия, тщеславия, славолубия и подобных, – но пусть он делает это потому главнейше, что в этом сложном деле находит для себя просто интересное дело, без которого, если он его оставит, он заскучает: ему станет жаль, что вот он уже не может ходить и разыскивать бедняков, справляться о степени их бедности, назначать пособия и под. Такой филантроп уже – не свободен от обвинения в эгоизме. Значит, определять эгоизм внешним образом нельзя. – Иные хотят определить эгоизм, как такое поведение, которое направлено на приобретение благ для своей низшей человеческой природы, природы животной или плотской, противопоставляя ему христианскую любовь к самому себе, как такую, которая направлена исключительно на природу духовную, высшую, не плотскую⁷⁵⁷. Но злое начало может проникать и в самые высокие чувствования и дела наши: даже дела высокого самоотвержения иногда проникнуты не духом любви, а тонкой духовной гордостью и потому тоже должны быть обвинены в эгоистическом направлении и являться возражениями против определения эгоизма, сейчас приведенного.

Отличительный признак эгоизма надо искать в нравственной психологии самого эгоизма, как *настроения*. Эгоист тот, кто держит в мыслях свое личное духовное или материальное благосостояние и услаждается им, кто нежно оберегает его и всячески ищет случая увеличить его; эгоиста мысль о себе не покинет никогда: в нем всегда присущ элемент сухости, элемент борьбы. Этот эгоизм может уживаться с самой широкой деятельностью на пользу других; он может быть очень тонким. Эгоист может совершать самое самоотверженное дело, однако мысль о себе, о своей добродетельности его не покинет, и тогда Он любит себя своим благополучием, мечтает об увеличении его. Он совершит много добрых дел, но придя домой, самодовольно подведет итоги и мысленно похвалит себя точь-в-точь, как купец, возвращающийся после выгодной торговой операции. Это вот тот фарисей, который говорил: «Боже, благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди, грабители, обидчики, прелюбодеи, или как этот мытарь. Пощуся два раза в неделю, даю десятую часть из всего, что приобретаю» (Лк.18:11:12). Эгоист никогда не забудет себя; любезно обходясь с друзьями и даже милуя врагов, он не перестанет напоминать ласковую кошку, которая в одну секунду превращается в маленького, но яростного тигра, лишь почувствует ущерб своему благополучию.

Любовь, как противоположность эгоизму. Эгоизму противоположна любовь, т. е. любовь к ближнему. Как противоположность эгоизму любовь к ближнему должна существенно отличаться от него самоотверженностью любящего, самозабвением, выражающимся не столько в делах самоотвержения, сколько в потере всякого самочувствия своего благополучия, в совершенном невнимании и холодности к собственному наслаждению и счастью или наоборот – страданиям. Высшим наслаждением для него должно быть не ощущение мира и сознания исполненного долга, но мир и чистота своих ближних. Сам он не живет, но живет другими, как говорит Апостол любви: «для меня нет большей радости, как слышать, что дети мои ходят в истине». В жизни естественной к

такой любви приближаются матери. Христианство требует питать ее ко всем.

–190–

Так называемая любовь к самому себе. Как раб Христов, христианин должен полагать некоторую заботу о поддержании своей жизни и своего тела для служения Богу и ближним. Но делать из этой заботы о своей жизни привязанность, любовь к ней – христианство воспрещает. Человек, любящий в этом смысле, свою душу, погубит ее. – *Не любите мира, ни яже в мире... яко все, еже в мире, похоть плотская, и похоть очес, и гордость житейская, несть от Отца, но от мира сего есть (1Ин.2:15:16).* – *Аще воскреснут со Христом, вышних ищите, идеже есть Христос, одесную Бога сидя.* – *Горняя мудрствуйте, а не земная. (Кол.3:1–2).* Св. Василий Великий в своей известной беседе к юношам прекрасно говорит о том, что на земное благополучие должно смотреть лишь как на средство. «Мы не почитаем и не называем благом того, что доставляет нам совершенство в этой только жизни, но простираем надежды далее, и все делаем для приуготовления себе другой жизни. Поэтому, что к оной споспешествует нам, о том говорим, что должно любить сие и домогаемся сего всеми силами, а что не переходит в оную, то презирать, как ничего нестоящее» (Том IV, стр. 345. Изд. 1846 г.). Св. Иоанн Златоуст, изъясняя заповедь Спасителя – возненавидеть душу свою и погубить ее для этой жизни, ясно дает видеть, что это возненавидение ее для этой жизни означает не ненависть к ней, а истинную и совершеннейшую любовь к ней. «Почему ты не хочешь возненавидеть души своей, спрашивает он? Потому ли, что любишь ее? Поэтому самому и возненавидь; и тогда всего более принесешь ей пользы, и докажешь, что ты любишь ее» (Бес. на Мф. 35; т. 2, стр. 118). Не менее содержательны суждения Блаж. Августина в «Христианской Науке» о том «что мы должны любить и чем наслаждаться».

Итак, христианская любовь к самому себе в Слове Божиим и святоотеческих писаниях есть собственно не любовь, а забота о себе, как об одном из средств любви к Богу и ближним. Это явствует из того, что мы должны любить ближних

самоотверженно. Самоотверженная любовь к ближнему – это собственно тавтология, так как любить

–191–

другого можно не иначе, как с самоотвержением; в противном случае будет не любовь, а себялюбие. Потому-то Евангелие особенно и настаивает на самоотверженности любви, чтоб показать самую ее сущность. *Аще кто хочет по Мне идти, да отвержется себе и возмет крест свой и по Мне грядет (Мф.16:24)*, так что, *уже не примет креста своего и в след Мене грядет, несть Мене достоин (Мф.10:38)*. В этом смысле Господь Иисус Христос говорил, что Он *пришел разделить человека с отцем его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее (Мф.10:35)*. Всем, самым, по-видимому, невинным в мире христианин должен жертвовать своей любви к ближнему по Богу. Чтоб не уяснять себе всех подробностей этого христианского самоотвержения, достаточно только вспомнить, что последняя степень его, его венец – в положении своего живота за ближнего. *Больше сея любви никто же имеет, да кто душу свою положит за други своя (Ин.15:13)*. Потому то Спаситель и говорил: *потерявший душу свою ради Меня, сбережет ее. (Мф.10:39)*.

Сущность спасения – в любви. Но ведь плодом святости будет наслаждение? Разумеется, от истинно-христианской любви могут получаться и небесные радости в душе любящего ближнего человека; бывают и наслаждения. О них говорится и в Слове Божиим; о них много писали и свв. отцы, видящие в них начало будущих райских наград. «Те, которые совлекли с себя человека ветхого, пишет, напр. Пр. Нил Синайский, и земного, прияли венец добродетелей – любовь, и с которых Иисус совлек одежды царства тьмы, те облеклись в нового и небесного человека Иисуса Христа. И Господь облек их в одеяния царства неизреченного света, в одеяния веры, надежды, любви, радости, мира, милосердия, благодати, а подобно и во все прочие божественные, животворные одеяния света, жизни, неизглаголанного упокоения, чтобы, как Бог есть любовь, радость, мир, благодать, милосердие, так и новый человек соделался сим по благодати». – Но эти блаженства отнюдь не

суть предметы эгоистических желаний истинной христианской любви к ближнему. Дело в том, что самое спасение в христианстве понимается именно, как отрешение от всяких личных привязанностей. Сии блаженства бывают, но только у тех, которые не жаждут их, которые отрешаются от желания их.

–192–

Поэтому-то всякая другая любовь, напр., плотская – она непременно эгоистична; а духовная любовь к ближнему есть прямое отрицание всяких личных вожделений. У св. Ап. Павла есть замечательнейшее в этом отношении одно место. *Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти*, говорит св. Павел в Послании к Римлянам (9:3). Этими словами Апостол хотел сказать: «я весь живу одной любовью к ближним; какими бы испытаниями меня Господь ни посещал, какого бы самоотвержения ни требовал, я все сие претерплю, ибо моя жизнь в любви. В этом настроении – моя жизнь; о себе же, о своем благополучии духовном – я не забочусь». Говорят, что христианство тогда было бы чуждым и всякой тени эгоизма, когда оно обещало бы своим последователям страдания за добро. В приведенных словах св. Апостола и исповедуется такая именно решимость за добро получить лишение спасения. – Итак, истинный христианин, во-первых, должен любить не себя, но ближнего; во 2-х, он и любя ближнего, отнюдь не должен ставить для себя цели и побуждения в наслаждении плодами этой любви. Тот, кто будет искать духовных благ, как наслаждений, тот их не получит. Эти блага приходят к тем, кто их отрицается.

Христианская любовь к самому себе, таким образом, *не своих си ищет, не себе живет и не себе угождает*. Сколько бы нравственно христианин ни возвышался, смирение будет его всегдашней добродетелью.

Разрешение возникающих вопросов. Спаситель говорит: *возлюбиши искреннего твоего, яко сам себе* (Мф.22:39). Здесь будто бы поставляется знак равенства между любовью к самому себе и любовью к ближнему. Если это так, то тогда, конечно, можно члены ее переставить, не нарушив этого

равенства, т. е. сказать: себя нужно любить точно так же, как мы любим нашего ближнего. Но это несправедливо. Любовь к ближнему характеризуется тем, что мы отдаем ему все, чем хорошим владеем сами; он предмет нашей

–193–

нежной и постоянной привязанности. Неужели мы должны точно также любить и самих себя? Неужели мы должны и самим себе отдавать все, что можем приобрести, не щадя своего живота для приобретения этих благополучий? Все сказанное нами выше убеждает нас в совершенно противном. Поэтому в словах: *яко сам себе отнюдь нельзя видеть указания на положительное содержание любви к самому себе*. В этих словах Господь, обращаясь к мирскому порядку и мировоззрению, как бы говорит: вот ты любишь себя всеми силами души; ты живешь для себя; а я тебе говорю: люби ближнего, люби его так, как будто он для тебя стал не то что родной брат, а просто – второй *ты* сам. Как бы там ни было, но только на долю христианской любви к самому себе отнюдь не остается такой любви, какую христианин должен питать к своему ближнему. Собственно на долю христианской любви к самому себе не остается любви, как чувства. Опыт говорит нам, что человек, возлюбивший ближнего, как самого себя, себя то уже перестанет любить. У св. Иоанна Златоуста есть одно место, где он человеческую душу называет рабочим животным. Ее нужно любить нам, как средство для любви Бога и ближнего. Василий Великий сию любовь к своей душе прямо называет заботой (*μέριμνα*, а не чувством): «внемли душе своей. Ее украшай, о ней заботься, чтобы своей внимательностью предотвратить всякую нечистоту, сообщаемую ей пороком, очистить ее от всякого греховного срама, украсить же и просветить ее всякой красотой добродетели». Эта забота о душе ничего не имеет в себе эвдемонистического. Напротив – основной мотив ее будет плач. Душа никогда не будет довольна собой; чем она будет ближе к Богу, тем она больше станет замечать в себе недостатков и заботиться об их удалении. Эта забота – есть забота о том, чтобы не быть эгоистом. Конечно, она – не эгоистична. Эта

забота, есть забота кормилицы о своем питании и здоровье, которая все это отдает любимому дитяти.

Теперь нам остается уяснить себе последний вопрос о том: какое значение имеют в христианской нравственной жизни обещания наград за нравственную жизнь

–194–

и наказаний за нечестивую. Не вносят ли они в нее эгоистического мотива?

В Слове Божиим и Господь Спаситель и Апостолы часто указывают на вечные награды и мучения с целью побудить к нравственной жизни *«По жестокости твоей и непокаянному сердцу – пишет св. Ап. Павел – собираеши себе гнев в день гнева и откровения праведного суда Божия. Иже воздаст коемуждо по делом его (Рим.2:5). Или в другом месте: всем бо явитися нам подобает пред судищем Христовым, да примем кийждо, яже с телом содела, или блага, или зла (2Кор.5:10).* – Эти обещания имеют значение лишь в целостной христианской жизни. А взятые отдельно, сами по себе, как мотивы христианской жизнедеятельности, они не имеют важного значения. Тот, кто живет христианской жизнью из-за страха мучений или из желания наград – тот не истинный христианин. *«Истинно богомудрые и боголюбивые, пишет св. Григорий Богослов, любят общение с добром ради самого добра, а не ради почестей, уготованных за гробом».* Или св. Василий Великий о таких людях говорит: *«истинно возлюбившие Бога решились служить Ему, не ради царствия, как бы для купли и корысти и не по причине наказания, уготованного грешникам, но как приверженные к единому Богу и вместе Создателю своему».* Потому то этот мотив во всех учебных курсах относится к рубрике, так называемых, второстепенных побуждений и ставится наряду с § о побуждениях от временных благ. Следовательно, этот мотив действительным мотивом, единственным двигателем нравственной деятельности и не может быть. Он может доброй и окрепшей уже в добре воле *помогать* в ее нравственной деятельности. Он может иногда, в эпоху искушения и затемнения души, сильнее, чем что-либо другое протрезвить и просветить ее. Но все это потому, что эти

мысли помогают доброй воле в борьбе с рассеянностью жизни. Страх воздаяния по Отцам (напр. Исаака Сирина 84 слово) является не началом, а первым плодом обращения грешника.

У христианина, только начинающего нравственную жизнь, при самом начале возрождения будущие награды и наказа-

–195–

ния и не могут даже быть побуждениями эгоистическими. Если он пожелает видеть в загробном воздаянии награду за те физические лишения и страдания, которые он терпит на земле ради достижения каких-либо духовных благ, то он своего эгоистического желания мыслью о будущих наградах питать не может. Если даже он просто понадеется получить за гробом упокоение от своих земных трудов, то и тут в силу того, что он, разумеется, неправильно понимает будущую жизнь, как награду, юридически ему присужденную, собственно в одной мысли о будущей жизни не получит никакого утешения: чем он может наполнить сию жизнь? Определенного какого-либо содержания в нее он вложить не может. Она для него будет чем-то отвлеченным, темным; а это «что-то» питать эгоизма не может: всякая надежда будет сменяться сомнением, да и надежда то будет лишена воодушевляющего характера. Даже если он понадеется только на одно Божеское правосудие, Которое воздаст каждому по делам его; то не успокоит его и это: у него всегда будет оставаться сомнение в том, что он действительно будет достоин наград в будущей жизни, а не мучений. Человек без настоящих христианских чувств, без любви, скорее променяет нирвану на неизвестную загробную жизнь: тогда если за гробом не будет воздаяния добром, то за то со смертью безвозвратно погибнет такая масса зла. Все материалисты в жизни обычно не верят в бессмертие. Христиане по имени – также отгоняют от себя мысль о воздаянии.

Что касается христиан с истинным христианским мировоззрением, с настоящей Христовой жизнью, то для них собственно будущие награды имеют значение не воздаяния, которые должны бы их побуждать к добродетели, но продолжения той жизни, которой они живут и на земле. Для них

переход от земли к небу и незаметен, ибо они достигают начала блаженства на земле. Таким образом – рай уже будет не мотивом, а самой жизнью. Эта мысль очень подробно раскрыта у многих свв. отцов церкви, особенно же у преп. Макария Египетского.

Итак, вера в бессмертие отнюдь не может питать в христианине чувство эгоизма. Отсутствие этой веры было

–196–

бы конечно губительно для благочестия, и не по эгоистическим соображениям, а потому, что если б нравственное начало имело бы только временное значение, то оно было бы лишено и логического смысла, и мы были бы, по слову Апостола «несчастнейшие из людей» (1Кор.15:19), повинующиеся мечте, обману, а не истине.

Архимандрит Григорий

Голубинский Е.Е. Митрополит всея России Максим // Богословский вестник 1894. Т. 2. № 5. С. 197–205 (1-я пагин.).

Преемником митр. Кирилла был Максим, поставленный снова из греков, как это было обычно в период домонгольский.

Сорок лет тому назад, тотчас после ужасного нашествия монголов на Россию, когда еще составляло нерешенный вопрос, что будет с ней, – погибнет ли она от меча страшных Азиатских дикарей или останется цела, у греков не нашлось охотников идти к нам, чтобы занять кафедру нашей митрополии. Но Русь осталась цела и оказалось, что под игом страшных дикарей возможно существование, – что в частности к церкви покоренного народа они относятся с полной терпимостью и со своим решительным покровительством. Тогда у греков снова нашлись охотники занимать кафедру Русской митрополии, а патриарх снова хотел пользоваться своим мнимым правом избирать Русских митрополитов самому, т. е. избирать их из своего собственного клира.

Истории поставления митр. Максима мы вовсе не знаем. Вероятно, после смерти Кирилла русские не решились сами избрать преемника ему и дали знать об освобождении кафедры митрополичьей в Константинополь, а отсюда им отвечали, что будет прислан в Россию митрополит избранный патриархом из его Греческого духовенства. Но не невозможно и то, что еще при жизни Кирилла было прислано русским предупреждение от патриарха, чтобы в случае его смерти они не избирали преемника ему, а ждали последнего из Греции.

Максим был поставлен в митрополиты Русские и при-
–198–

был на свою паству в Киев в 1283-м году, на второй год после смерти Кирилла.

Тотчас после своего прихода в Киев, в том же 1283-м году, митрополит путешествовал в Орду, к хану Тода-Мангу (преемнику Менгу-Темирову с 1281-го года). Что было причиной путешествия, летописи не говорят. Относительно

предположения некоторых наших исследователей, будто ханом Тода-Мангу было постановлено, чтобы каждый вновь занимавший кафедру митрополит, как глава духовенства, являлся в Орду для испрошения на свой сан утвердительной грамоты, мы уже говорили выше⁷⁵⁸, что оно не может быть принято, так как неизвестно ни ярлыка, данного самому Максиму в его путешествие в Орду, ни ярлыков, даваемых его преемникам при занятии ими кафедры⁷⁵⁹. Не обязанный являться к хану в качестве нового митрополита, Максим мог предпринять путешествие в Орду тотчас после своего прибытия на Русь по каким-либо особенным нуждам церковным. Но более вероятно предполагать, что он поспешил предпринять путешествие к хану не по нуждам церковным, ознакомиться с которыми еще не имел времени, а по поручению своего Константинопольского императора (Андроника Старшего, только что занявшего место своего умершего отца Михаила Палеолога), для каких-нибудь греческих политических дел, ибо императоры, как говорили и указывали мы выше (путешествие в Константинополь епископа Сарайского 1272-го года) находились тогда в сношениях с ханами.

По возвращении из Орды митрополит в следующем 1284-м году позвал к себе в Киев на собор всех Русских епископов. Призвание всех епископов заставляет предполагать, что причиной собора было что-нибудь особенное и важное; но наши летописи, по своему истинно и до слез прискорбному, позволительно выразиться –

–199–

ужасному, обычаю молчать обо всем, касающемся церкви, не говорят о причине ни единого слова⁷⁶⁰. Может быть, митрополит привез что-нибудь важное, требовавшее призыва всех епископов, от хана из Орды; может быть, прежде Орды он привез что-нибудь подобное от патриарха...; в конце концов мы не имеем ни малейшего положительного данного, чтобы сделать какое-нибудь предположение. Более чем вероятно, что нам сообщается о важном церковно-историческом факте, но сообщается таким образом, что все равно и даже пожалуй лучше было бы, если бы и не сообщалось...

В 1285-м году митр. Максим отправился из Киева в Суздальскую область или северную, Владимирскую, Русь, и так как здешний великий князь, которым продолжал быть Димитрий Александрович Переяславский, находился тогда в Новгороде, то, заходя или не заходя во Владимир, прошел в него. Из Новгорода он заходил во Псков.

По поводу этого путешествия митр. Максима Никоновская летопись дословно повторяет о нем то, что говорит о митр. Кирилле, а именно, что он «по обычаю своему хожаше по всей земле Рустей, учаше, наказуяше, управляше». И представляется весьма вероятным думать, что летопись говорит действительную правду, – что митр. Максим, по причине неудобств постоянного пребывания в Киеве, более или менее часто оставлял его, чтобы, по примеру своего предшественника Кирилла, предпринимать путешествия по Руси, имевшие вид и значение верховно-пастырских ее обзрений. Положительные сведения, которые мы имеем о путешествиях и местах пребывания митр. Максима после 1285-го года, состоят в том, что в продолжение 1288-го и 1289-го годов он находился в Киеве, – что в 1295-м году он приезжал во Владимир, – что в 1300-м году он навсегда переселился из Киева во Владимир, из которого в том же году ходил в Новгород, и наконец – что когда-то во время своего пребывания на кафедре он посетил область Галичско-волынскую⁷⁶¹.

–200–

Известий о церковно-правительственной деятельности митр. Максима мы имеем еще менее, чем о деятельности его предшественника Кирилла, а именно – не имеем вовсе никаких. Сохранился до нас один письменный памятник его правительственной деятельности. Это – его грамота, содержащая в себе наставление или предписание (устав) относительно поста среды и пятка и увещание к вступлению в супружеское сожитие не иначе, как посредством законных церковных браковенчаний⁷⁶².

Выше мы сказали, что наша разность с греками относительно соблюдения поста в среду и пяток обратила на себя внимание митр. Кирилла и что епископ Сарайский Феогност

задавал по сему поводу вопрос Константинопольскому патриаршему собору. Ответ дан был епископу в том смысле, что Русской церковью должны быть соблюдаемы порядки церкви Греческой⁷⁶³. Митр. Максим в своей грамоте, вследствие ли нарочитого поручения от патриарха, который из вопроса епископа Феоноста узнал о нашей разности с греками, или по своей собственной ревности привести нас в согласие с ними, или же наконец – вследствие заявленного самими русскими желания относительно сего последнего, снова настоятельным образом предписывает к соблюдению порядки церкви Греческой, излагая их с большей обстоятельностью, нежели как это сделано в ответе собора епископу. Устав митр. Максима о посте среды и пятка есть следующий: *пост отменяется*: в святую неделю Пасхи, в среду преполовения – для тех, кто не желает поститься, в неделю Св. Духа по пянтикостии, хотя особенно ревностные христиане

–201–

в эту неделю постятся, в Рождество Христово, если оно случится в тот или другой из наших дней, и потом от Рождества Христова до Васильева дни, в Богоявление Господне и в неделю пред мясопустами; *пост ослабляется*: в праздник апостолов Петра и Павла, в Преображение Господне, в Успение Богородицы и в праздник апостола Филиппа, – в эти праздники, если они случатся в среду или пяток, не дозволяется есть мяса, но дозволяется есть рыбу. К предписанию о посте среды и пятка митрополит присоединяет предписание о канунах Рождества Христова и Богоявления и именно говорит: в какой бы день ни случился канун Рождества Христова, не должно есть мяса ни рыбы; если случится в субботу или в воскресенье, то, не нарушая устава (о посте, непощении в субботу и воскресенье?), должно есть хлеб и вино по службе Иоанна Златоустого после вечерни; относительно кануна Богоявления наблюдается то же самое.

Так как следующее за уставом о посте увещание о вступлении в супружеское сожитие не иначе как посредством церковного венчания не имеет с ним никакой логической связи и представляет нечто неожиданное, то может быть подозреваемо,

что оно не принадлежит митр. Максиму и присоединено к его уставу каким-нибудь безграмотным писцом по какой-нибудь случайной причине. Но с другой стороны невозможно и то, что митрополит, не заботясь о логической связи, хотел воспользоваться случаем обнародования грамоты с уставом о посте, чтобы сделать и это увещание, которое было находимо им за очень нужное. Вот это увещание: «Пишу же и се вам, детям моим, да вси чада моя, порождении в купели новосвященной, держите жены от святых соборных и апостольских церкви, занеже жена спасения ради человеческого бысть; аще же их держите в блуд, без благословения церковного, то что ти в помощь есть? Но молися им (молитесь? т. е. священники) и нуди их, аще и стари и суть и млади, да венчаются в церкви».

Относительно участия митр. Максима в государственных делах Руси нам известно то, что в 1304-м году, когда по смерти великого князя Андрея Александровича Городецкого должен был занять великокняжеский пре-

–202–

стол по праву старшинства Михаил Ярославич Тверской, митрополит унимал искать великокняжеский престол под законным кандидатом Московского князя Юрия Даниловича. Что касается до успехов этого пастырски-мироотворного вмешательства в распри князей, то Московский князь, ожесточеннейшая борьба которого с Михаилом Ярославичем наполняет потом почти все время правления преемника Максимова св. Петра, не послушал настоятельных увещаний митрополита.

Историческую известность митр. Максима составляет то, что в 1300-м году он перенес столицу Русской митрополии из Киева во Владимир. Предшественник его Кирилл много раз приходил из Киева в северную, Владимирскую, Русь и вообще не жил в нем постоянно, а только по временам и, может быть, даже наименьшей частью; сам он до 1300-го года приходил во Владимирскую Русь по крайней мере два раза и также, но всей вероятности, жил в Киеве только временно, урывками: но тем не менее Киев продолжал составлять столицу митрополии, – в нем оставался хозяйственный дом и двор митрополитов; в нем

оставались их клирошане или чиновники; митр. Кирилл умер в северной Руси, но тело его отвезено было для погребения в Киев, к его кафедре. В 1300-м году митр. Максим формально перенес столицу митрополии из Киева во Владимир, переселившись из первого во второй «со всем своим житьем», как говорят летописи, и со своими клирошанами или чиновниками. Нет сомнения, что Максим, так же как и Кирилл, с самого начала своего правления признавал очень неудобным то, чтобы столица митрополии оставалась в Киеве; но решение перенести ее из последнего во Владимир было вызвано в нем внезапно случившимися обстоятельствами, ибо еще в 1295-м году он поставил во Владимир епископа и, следовательно, – не думал о собственном в него переселении. В 1299-м Киев подвергся такому разграблению от татар, что разбежался весь город; вместе с другими принужден был бежать и митрополит, – и он решился бежать навсегда⁷⁶⁴...

–203–

Максим перенес кафедру своей митрополии из Киева в стольный город Руси Владимирской, а не Галичской, как само собою подразумевается, потому, что в первой, а не во второй Руси, – в «Руси Великой», а не «Малой», как уже, может быть, тогда называли, а во всяком случае скоро за тем начали называть греки две Руси – северную и южную, он видел главнейшую и важнейшую часть своей митрополии.

Перенесши кафедру митрополии из Киева во Владимир, Максим перевел здешнего епископа в Ростов, на бывшую тогда праздною кафедру последнего. Что касается до Киева с его собственной епархией, то митрополит не поставил в него епископа, а оставил его за собой, в качестве своей старшей столицы, так что с этого времени у митрополитов стало две епархии, причем епархия Киевская начала состоять под ведением их наместников⁷⁶⁵.

–204–

Перенесение митр. Максимом столицы митрополии из Киева во Владимир подало первый повод к тем попыткам разделения Русской митрополии на две особые митрополии, которые вследствие имевших скоро за тем случиться

политических событий во всяком случае становились неизбежными.

Между двумя Русскими великими княжениями – Владимирским и Галицким Киев занимал такое так сказать нейтральное положение, что пока столица митрополитов оставалась на своем старом месте, они могли быть митрополитами обеих княжений или всей Руси. Но когда Максим перенес свою столицу из Киева в стольный город Владимирского великого княжения, то великое княжение Галицкое оказалось в церковном отношении уже неравноправной с первым частью митрополии, а только как бы некоторым к ней придатком. Совершенно естественно было, чтобы великим князьям Галицким не понравилась такая церковная роль их страны, и чтобы они предприняли старания о приобретении себе своего особого митрополита. Эти старания они действительно и начали тотчас же после того, как Максим переселился из Киева во Владимир, и так как имели в них успех, то и первый случай разделения Русской митрополии на две особые митрополии имел место при самом же Максиме. В некоторых списках каталога архиерейских кафедр, составленного при импер. Андронике Палеологе Старшем (1282–1327), читается о Галиции историческое замечание: «Галиция, бывшая епископией России, возведена в митрополию императором кир Андроником Палеологом при святейшем патриархе кир Афанасии в 6811 (1303) году»⁷⁶⁶.

–205–

Истории этого первого открытия особой Галицкой митрополии пока мы вовсе не знаем. Позднейшие Галицкие свидетельства утверждают, что первым особым митрополитом Галицким был Нифонт⁷⁶⁷. Если они говорят правду, то этого Нифонта и должно принимать за митрополита, поставленного в 1303-м году. Галицким великим князем или королем был в сем году Юрий Львович, внук Даниила Романовича.

Митр. Максим скончался в конце 1305-го года, по одним летописям – 6-го декабря, по другим – 16-го. Тело его было положено во Владимирском Успенском соборе⁷⁶⁸.

Е. Голубинский

Лебедев А.П. Взаимные отношения Османской Порты и подвластных ей христиан Греко-восточной Церкви после падения Византийской империи⁷⁶⁹ // Богословский вестник 1894. Т. 2. № 5. С. 206–244 (1-я пагин.). (Начало.)

Ἀγαπήσε πολλὰ τὸ γένος τῶν χριστιανῶν καὶ ἔβλεπε καλῶς.

«Много возлюбил (Магомет II) христианский (греческий) народ и взирал на него благосклонно».

Historia Patriarchica

Магомет II, турецкий или османский султан, в 1453 г., в конце мая, положил конец существованию византийской империи, которая уже давно и состояла только почти из одной столицы Константинополя.

–207–

Что же дальше? Город опустел и нужно было снова заселить его. Одна часть жителей Византии разбежалась еще до катастрофы, другая – тотчас после катастрофы. Многие из греков, захваченные в плен победителями, были этими последними проданы в рабство, в качестве добычи, доставшейся на долю храбрых турок. К счастью, нужно было только заселить город, а не восстанавливать его из развалин. Константинополь, как город, мало пострадал во время последних, тяжких для греков и чересчур радостных для турок, событий. Несмотря на долговременную осаду, штурм и трехдневный грабеж, столица падшего государства пострадала менее, чем как этого можно было ожидать. Ибо, сколько мы знаем о событиях, в стенах города, после его взятия, ничто не подверглось разрушению: ни один храм, ни один монастырь, ни один дворец не пострадали ни от огня, ни от опустошения. Этому содействовал сам Магомет II. В первый же день, после падения Константинополя, въехав сюда, он объявил своим войскам, что все здания города должны

–208–

оставлять его исключительную собственность. Он говорил храбрым грабителям: «довольно с вас сокровищ и пленных (вам

достающихся); не трогайте зданий – это моя собственность»⁷⁷⁰. Благодаря этому вмешательству султана, спаслась от разрушения св. София, а вместе с ней множество других замечательных построек, до которых уже добиралась была рука хищника – вандала. Больше всего пострадали, при взятии Константинополя, стены, его окружавшие, и строения, расположенные рядом с ними. Но это не трудно было исправить. Тем более, что Магомет приказал насильственно переселить в Константинополь жителей некоторых окрестных городов и селений, возложив на них обязанность восстановить стены в прежнем виде. И вот не прошло и нескольких месяцев, как пал Константинополь, а уж 5:000 семейств было переселено в новую столицу, которые и принуждены были сделаться даровыми работниками над восстановлением стен и укреплений⁷⁷¹. Но все же знаменитый город оставался пуст. Сейчас упомянутых насельников в счет брать нельзя, хотя число их потом и еще на много увеличилось. А турки?... Но ради турок не стоило брать великолепного города. Их еще сначала нужно было приучить пользоваться благами цивилизации.... Магомет держался других мыслей. Он желал населить город снова греками. В них он видел залог будущего развития своего государства. Магомет II не любил медлить, а потому спустя несколько дней после падения Византии, он объявил чрез герольдов разбежавшимся грекам, как низшего, так и высшего классов, чтобы они все без страха возвращались в свои прежние дома, обещая им полную свободу как в религиозном, так и в общественном отношении⁷⁷². Этот клич не остался без должного действия. У многих беглецов, которые испугались плена и меча варваров, страх стал проходить, а брала верх привязанность к отечеству. Иным самое иго турецкое

–209–

и опасности, с которыми могло быть сопряжено пребывание в Константинополе, казались все же легче, чем вечное изгнание из любимого города. За этими более смелыми греками, которые поверили обещаниям султана и потянулись в Константинополь, последовали более робкие, ободренные примером своих собратий. Не замедлили возвратиться на старое пепелище и те

из пленных и проданных в рабство греков, которые имели деньги и могли откупиться от неволи. Город стал снова населяться не одними турками, народом не цивилизованным, но и природными греками, на которых можно было возлагать благие надежды по части восстановления империи новому властелину Византии⁷⁷³.

Но спрашивается: почему и как Магомету II могла прийти в голову мысль не расставаться с греками, а напротив привлекать их в их прежний отечественный город? Магомета II нельзя представлять себе каким-нибудь Батыем и Тамерланом, которые любили воевать ради самой войны. Несмотря на прирожденную жестокость и нравственную распущенность, новый властелин Византии имел много достоинств, которые дают ему место в ряду более замечательных исторических личностей. Он был человеком образованным и любителем просвещения, он известен заботами об устройении высших и низших школ в новой своей столице, обладал достаточным художественным вкусом, выразившимся в прекрасных постройках, украсивших в его время Константинополь; но важнее всего было то, что он отличался политической проницательностью и редким талантом организатора⁷⁷⁴. Сделать что-либо серьезное в политическом, культурном и общественном отношении без такого или другого содействия греков – Магомет мало мог рассчитывать, а потому ему надобно было помирить греков с совершившимся фактом – уничтожением византийского царства – и привлечь их на свою сторону. На что могли годиться греки – это султан знал и раньше, ибо и раньше бывал

–210–

в Константинополе и хорошо взгляделся во все стороны культурной жизни греков⁷⁷⁵.

Больше всего должна была мешать политическому сближению двух наций – победителей, турок, и побежденных, греков, весьма существенная разница в религиозных воззрениях. Но в этом отношении рассматриваемые приверженцы меккского пророка не были похожи ни на арабов времен основателя исламизма, ни на турок-сельджуков. Сам Магомет II чужд был

религиозного фанатизма. Об этом удостоверяет то явление, что названный султан тотчас же по завоевании Константинополя окружил себя лицами христианской веры. По словам греческого историка, его свиту составляли «любезные ему христиане в качестве секретарей, так как агаряне были не образованы и не учены». Историк при этом вообще замечает, что «они (христиане) управляли и всем царством его»⁷⁷⁶. Здесь нет большого преувеличения, хотя нельзя не заметить, что известие выражено слишком обще и неопределенно. Самых турок тех времен, о каких у нас речь, несправедливо было бы представлять какими-то непримиримыми врагами христианства, в роде иудеев. Турки питали чувства уважения ко Христу, они верили в Его чудесное рождение от Девы Марии, которую признавали одной из величайших жен всемирной истории. Они допускали бессеменное зачатие не только Христа, но и Богоматери, в чем отказывали однако ж своему Магомету. Христос, по их верованию, был чудотворцем со дней отрочества. Они признавали Христа за посланника и друга Божия и за великого пророка, который принес свое евангелие с небес; по их верованию Он вознесся на небо и воссел с Богом-Отцем, но только не так близко к Нему, как Магомет, – который молится за них, турок, и молитва которого всегда бывает услышана. Впрочем, за Сына Божия они Христа не признавали. За оскорбление имени Христа турки наказывали как иудеев, так и своих собратий – турок⁷⁷⁷. Герлах рассказывает

–211–

следующий случай, происшедший во время его пребывания в Константинополе (в XVI в.). Один иудей в ссоре с греком позволил себе сказать, что Христос был незаконнорожденным, а мать Его была бесчестной женщиной. Дело происходило в присутствии турок, которые и явились на суд, куда грек привлек иудея за оскорбление христианской религии. Судья присудил виновного к 80-ти ударам по пятам. Но христиане остались недовольными приговором судьи и обратились с апелляцией к самому султану. Последний определил, чтобы с преступником поступлено было сообразно с законами. Магометанский муфтий, по справке с законами, нашел, что иудей, наносящий

оскорбление Христу, должен быть или по грудь зарыт в землю, или побит камнями, или сожжен, или пожизненно заключен в тюрьму, – причем в последнем случае в продолжение 40 дней надлежало давать ему 40 ударов по пятам. Заручившись указанной справкой, полученной от муфтия, христиане отправились в императорский диван и требовали, чтобы виновный иудей или был побит камнями, или сожжен. Но диван по некоторым соображениям не решился на такую казнь виновного и ограничился тем, что присудил его к тюрьме. Возможно, что христиане настояли бы на своем, если бы иудеи не собрали между собой значительной суммы денег в 1:000 дукатов и не поднесли их султанше-валиде (т. е. матери царствующего султана). Иудей был заключен в тюрьму, и ему при том же положено было ежедневно давать известное число ударов по пятам⁷⁷⁸. Как мы сказали, турецкий суд не давал спуска и тем из турок, которые осмеливались неуважительно относиться ко Христу. Досифей иерусалимский рассказывает, что по доносу какого-то армянина один магометанин эффенди Магомет за оскорбление христианской религии был вытребован в суд, и когда обвинение подтвердилось, то определено было отрубить голову виновнику, ибо в Коране предписано – добавляет повествователь – убивать того, кто злословит пророка (Христа)⁷⁷⁹.

–212–

В среде турок можно было встретить не мало людей, которые уважали христианство не только потому, что этого требовал их закон и обычаи, но и по внутреннему убеждению в святости христианской веры. При султанах Магомете I († 1421) явились два еретика мятежника. От греческих монахов в Смирне и других христиан в Малой Азии набрались они завирательных идей. Махмуд Бедреддин и Мустафа стали учить, что турок нечестив, когда утверждает, что христиане не почитают Бога, что, напротив, спасение заключается в религиозном единении с христианами. Ученики этих еретиков, встречая христиан, обнимали их, как братьев и почитали их, как ангелов Господних. Они вступали в самые дружественные связи с хиосским духовенством в Азии, с волохами и другими

христианами в Европе. Усмирение их восстания и казнь их в 1418 году не уничтожили этой ереси. Венецианский посланник в Константинополе Антонио Барбаро в XVI веке доносил сенату, что между мусульманами в Европе явились в его время еретики, учившие, что Христос был Бог и Спаситель. Схваченные, умирая в мучениях, обнаруживали необыкновенную твердость. Говорили в тоже время, что многие из сановников Порты держатся того же учения⁷⁸⁰. Так было в исключительных случаях, но и всегдашнее отношение турок к религиозным обычаям греков свидетельствовало, что мусульмане разделяли многие народные верования своих подчиненных. Многие греко-христианские обычаи стали для турок как бы родными. Они верили в святость воды, освящаемой в греческих храмах, приписывали ей дар совершать чудеса, наприм. изгонять бесов. Святые колодцы греков турки посещали с такой же

–213–

ревностью, как и христиане; мало того: они ходили к гробам христианских святых, брали от них чудесный елей и веровали, что этот елей окажет им помощь и врачевание. Они даже прямо обращались к греческому духовенству, прося его молитв⁷⁸¹. Известно, что во время общественных бедствий они обращались к патриарху константинопольскому и просили его совершить общественные молитвы, в надежде, что его молитвы будут услышаны небом, и государство получит избавление от той или другой общественной беды⁷⁸². При таких отношениях турок к христианству, греки, лишившиеся своего царства и свободы, смело могли рассчитывать, что Магомет II не наложит рук на их культ и их религиозные порядки, что и оправдалось на самом деле. Ибо Магомет был человеком передовым среди своего народа, оставаясь чуждым фанатизму.

Да и история турок-османов до завоевания Константинополя показывала, что не в обычае этого народа было фанатически преследовать покоренные им, не мусульманские, нации. На европейской почве турки нигде не руководились политикой сарацинов, насильно обращавших всех в ислам в Испании, Сицилии и Крите (в IX веке); в их летописях нельзя указать на истребление христиан, устроенное правительством,

подобно истреблению мавров в Испании; сами греки могли бы засвидетельствовать, что религиозная ненависть турок сильнее тяготела на их собственных еретиках (шиитах), чем на христианах, совершенно так же, как ненависть греков к римско-католикам пересиливала их неприязнь к мусульманам⁷⁸³.

Магомет II не мог уже оставаться позади своих предшественников по власти – в отношениях к христианам. Да и самый характер греков исключал возможность применять к ним какие-либо приемы прежних сарацинов. «Греческая национальность с давних времен сложилась в замечательно-крепкое целое; ненависть ее ко

–214–

всему чужому в те времена составляла характеристическую черту; в ней, этой нации, был заключен твердый церковный элемент, этот элемент, не как у романских, славянских и германских народов, составлял решительное и преобладающее отличие самой греческой национальности. По отношению к такой национальности, как греческая, которая вообще редко склонялась к обращению в ислам, политика Порты должна была быть иная, чем в других случаях»⁷⁸⁴. Не в борьбу вступить с греками нужно было победителю Византии, а в соглашение и изобрести *modus vivendi*. По всему этому «Магомет II поступил с подвластной ему христианской церковью ни как Сигизмунд с гусситами, ни как Карл V или Филипп II с протестантами и ни как Людовик XIV с гугенотами»⁷⁸⁵. Он поступил, как должен был поступить разумный политик. Его отношение к греческим христианам «было в высшей степени благоприятно и выгодно для них»⁷⁸⁶.

Лишь только был выбран первый Константинопольский патриарх, под турецким владычеством (а самая инициатива возможно успешного избрания патриарха принадлежала Магомету II), как новый государь бывшего греческого царства, однажды навсегда, определил религиозное положение греков в оттоманской империи. Свои определения в этом случае султан закрепил высочайшей грамотой – фирманом. К сожалению, ни текст, ни точное содержание той грамоты до нас не сохранилось. Можно даже думать, что в планы лучшего

греческого историка того времени Франдзия не входило желание изложить точным образом текст этой грамоты или содержание ее. Для пессимиста и дряхлого старца, не могшего утешиться по поводу падения греческого царства и гибели трона Палеологов, каким был Георгий Франдзий – не интересно было записывать ради потомства о тех милостях, которых, по-видимому, совершенно неожиданно удостоились греки.

–215–

Этот историк говорит, что Магомет дал патриарху письменно изложенные определения за его собственной подписью, которыми удостоверялось, что никто не станет досаждать или прекословить ему, но что он будет защищен, обезопасен от всякого врага и будет свободен от всяких даней и подати. Так будет поступлено как с ним (патриархом Геннадием), так и с его преемниками, а равно и с подчиненными им епископами⁷⁸⁷. Само собою понятно, что это не язык фирмана, а более чем свободное изложение его смысла. Без сомнения, Магомет II даровал какие-нибудь права и народу греческому, но об этом у Франдзия нет ни слова. На основании исторического изучения первоначальных отношений турецкого правительства к греческой церкви, с достаточным основанием приходят к выводам, что еще Магометом II и его ближайшими преемниками даны были следующие главные религиозные права христианам бывшего византийского государства: весь греческий народ обязан платить ежегодную поголовную подать в пользу казны – харадж. Но за то религия и религиозные учреждения греков сохраняются. Личности патриарха, епископов и священников признаются неприкосновенными. Все духовные лица считаются свободными от подати. Половина церквей Константинополя обращается в мечети, а другая остается в пользовании христиан. Во всех делах, касающихся внутреннего церковного управления – каноны сохраняют свою силу; самостоятельность церковного управления, производимого патриархом и епископами, ни в чем Портой не нарушается. При патриархе существует Свят. Синод, патриарх и Синод ведут дела церковного управления. Все религиозные действия отправляются свободно. Браковенчания, погребения и

другие церковные обряды совершаются беспрепятственно и открыто. Позволяется торжественное празднование праздника Пасхи во всех городах и деревнях; а в Константинополе ворота квартала Фонар, где находится патриархия, должны оставаться незапертыми в течение трех пасхальных ночей⁷⁸⁸.

—216—

Вот в общем та религиозная свобода, какая представлена была греческим христианам. Само собою понятно, что не всегда она сохраняла свою полную силу. И вина в этом случае не всегда падает на турок и их правительство. Но несомненно, что патриарх и во времена турецкие, как лицо священное, остался тем, чем он должен быть по канонам; архиереям ничто не препятствовало быть в полном смысле слова пастыреначальниками. Синод всегда действовал. И идея соборного управления не угасла в греческой церкви. Разумеется, эта идея не в одинаковой мере осуществлялась, но во всяком случае правительство препятствий к ее осуществлению не делало. Каноны всегда могли сохранять свою силу. Без храмов христиане нигде и никогда не оставались. А что касается богослужения, то оно не терпело никаких серьезных стеснений. История в этом отношении дает достаточные удостоверения. Греки, как это можно видеть из надежных свидетельств, свободно отправляли богослужение. В полночь или даже раньше в большие праздники греческие христиане, не исключая малолетних, с лампадами и фонарями мирно шли в храм к утреннему богослужению и турецкая ночная стража и другие лица не останавливали идущих. В греческих храмах во время богослужения ни один турок не мог допустить себе беспорядка, под опасением тяжкого наказания. В этом случае турки, по замечанию наблюдателей, являлись более толерантными, чем разные христианские сектанты одни к другим⁷⁸⁹. Турецкая терпимость простиралась так далеко, что мусульманское правительство не воспрещало грекам ежегодно в неделю Православия совершать известный чин православия, в котором между прочим возглашалась анафема против агарян. И это происходило не где-нибудь в захолустье, а в самом Константинополе и совершалось самим патриархом. Турки

приходили в христианскую церковь и собственными ушами слушали, что их, как магометан, провозглашают и нечестивыми, и проклятыми, но не препятствовали совершению ранее установленного богослужебного чина. Некоторые из турок дово-
–217–

дили об этом явлении до сведения пашей, но эти оставляли доносы без внимания. Впрочем, если бы кто из христиан решился назвать турка нечестивым вне церкви, таковой подлежал законной ответственности⁷⁹⁰. Турки не только оставляли неприкосновенным соблюдение греками богослужебных обычаев, но деликатно относились к тем древним народным обыкновениям, которые соединялись с праздниками. Так, они позволяли им проводить три первых дня Пасхи в полном веселии, пользуясь свободой общественной. Греки могли шуметь, заводить игры и плясать со стаканами в руках на улицах. Чтобы не мешать греческому народу веселиться на празднике, турки в это время благоразумно сидели дома, решаясь явиться на улице только по неотложной нужде. В свою очередь и греки во время совершения магометанами праздника Байрама тоже старались не мозолить глаза туркам⁷⁹¹.

Вот те чисто религиозные права и та религиозная свобода, которые получил греческий христианский народ от султанов, со времен Магомета II. Разумеется права эти не очень велики. Но больших и трудно было ожидать от иноверного правительства в те нетолерантные времена, когда пал Константинополь. Если бы только этим ограничились милости султанов к их греческим подданным, то об этом едва ли и стоило бы говорить. Но этим дело не ограничилось. Оттоманская Порта поставила себя в такие отношения к греческой иерархии и греческому народу, которые доставили той и этому много выгод и преимуществ. Эти выгоды и преимущества были так значительны, что «христианская иерархия теперь приобрела даже более самостоятельности и более полновластное положение, чем как это было при византийских императорах»⁷⁹². А греческий народ получил возможность жить так, что «мрачные представления о турецком гнете необходимо должны несколько просветлеть»⁷⁹³.

1. Отношения Оттоманской Порты к греческой иерархии.

Те религиозные права, которые мы исчислили выше и

–218–

которые султаном даны греческой церкви, составляли собою, так сказать, основные законы, по которым всегда должна была жить эта последняя. Но помимо этого, каждый патриарх константинопольский и каждый епископ греческий получали еще, при самом вступлении их в управление церковью (первый при возведении в патриархи, а второй при посвящении в архиереи) особые султанские бераты (*μπαράτιον*), которые имели некоторое сходство с теми ставленными грамотами, какие даются у нас от свят. Синода архиереям при их посвящении. Эти бераты чрезвычайно важны по своему значению; они дают такие права патриархам и архиереям, каких они нигде не имеют. В силу этих бератов патриарх константинопольский и греческие архиереи становятся главами народа, облеченными гражданской светско-судебной и полицейской властью. Рассмотрим содержание султанских бератов⁷⁹⁴ и поста-

–219–

раемся разъяснить его посредством надлежащего исторического комментария.

Права, даруемые бератом патриарху константинопольскому по отношению ко всему высшему и низшему духовенству всего его патриархата, чрезвычайно велики. В берате значилось: «повелеваем митрополитам, архиепископам всех городов нашей обширной империи, а равно всем игуменам, священникам и монахам и вообще всем подданным греческого обряда обращаться к нему (патриарху) по всем делам, подлежащим его юрисдикции, уважать его пастырский авторитет, быть послушными его увещаниям, повиноваться ему, согласно правам его сана и обязанностям религии. Патриарх и Синод имеют право избирать и поставлять митрополитов, архиепископов и епископов; свободно распоряжаться этими делами по своему усмотрению и делать постановления обо всем,

–220–

что касается священников и монахов, могут ставить на места и лишать мест, могут замещать и смещать, как им кажется лучше. Митрополиты, архиепископы и епископы не могут отправляться и являться в Константинополь без соизволения патриарха. Повелеваем, чтобы все, касающееся управления церковью и монастырей, управления их экономией, доходов и расходов, относилось исключительно к компетенции патриаршей кафедры. Патриарх имеет право назначать комиссаров и посылать их в провинции для сбора даней, которые обязаны платить в пользу патриаршей кафедры митрополиты, архиепископы, епископы, священники и прочие. Согласно древнему обычаю, упомянутые лица обязаны беспрекословно платить обычные дани. Во всех случаях, когда явится надобность взять для целей правосудия какого-либо митрополита или другое лицо священного сана, арест его может состояться не иначе, как при участии патриарха».

–221–

Эймон, приводя в более сокращенном виде содержание подобного же берата, в котором впрочем упоминается везде один патриарх без прибавления: «и Синод», с удивлением замечает: «из содержания этого берата открывается, что едва ли найдешь другой род тирании, чем какая предоставлена греческим патриархам: смещение митрополитов, епископов, священников и монахов абсолютно зависит единственно от воли того, кто занимает кафедру патриаршую; этот последний может отнимать доходы у всех архиереев и других церковных лиц, в случае если они не покажут пред ним слепого послушания, он вообще может захватить имущество лиц живых под разными предлогами»⁷⁹⁵.

Действительно удивляться есть чему. Патриарх, по смыслу берата, становится полным господином над всем высшим и низшим духовенством его патриархата. Такого рода бераты прежде всего несомненно давали особенный престиж личности патриарха, каков бы он ни был. Патриарх являлся великим человеком в глазах всего его многомиллионного православного патриархата. Вот патетическое описание тех чувств, которые волновали старинного грека при мысли о патриархе, описание,

разбавленное впрочем заметками иностранного писателя. «Приятно смотреть на высокий крест, который утвержден на патриархии и который далеко виден и на суше, и с моря. Сама патриархия вместе с церковью (Богоматери), находясь на вершине Стамбула, и окруженный стенами двор с деревьями и жилище патриарха, – все это казалось святи-

–222–

лицем. Пред воротами здесь никто не пройдет без того, чтобы не положить руку на сердце, не преклониться и затем не осенить себя крестом в дальнейшем пути. Церковь патриархии светила, как солнце среди тьмы. Дело доходило до того, что переносились отсюда мыслью к самому Божеству. С Самим Богом, сидящим на Своем престоле, сравнивали патриарха, который единое лицо от Троицы, именно Иисуса Христа, представлял собой на земном престоле. Земной этот рай Бог соделал, а не человеческая рука насадила»⁷⁹⁶. Так было давно, но не прешла слава патриарха и в более новое время. «Несмотря ни на что, народ с детским почтением относится к своему духовному верховному главе. Провозглашение нового патриарха приветствуется народом, как отраднейшее событие. Со всех сторон новому пастыреначальнику шлют дары, часто очень скромные, но всегда щедрой рукой. Из Хиоса верующее благочестие посылает мастику, из Аттики оливы, с горы афонской волну, драгоценные тончайшие ткани из Малой Азии»⁷⁹⁷. «Уважение к патриарху, как патриарху первой кафедры, во всех греческих церквях, весьма велико; даже прочие патриархи чтут его как первого между ними, признают его и его церковь главой и нормой для всего восточного христианства; греки низко склоняют пред ним голову, также и турки»⁷⁹⁸.

Патриарх имеет право ездить верхом (чего лишена прочая райя), иметь свиту, одеваться, как он хочет; на пути впереди его носится крест, жезл и светильники – и в этом никто не может делать ему препятствий. Его касса, в которую стекались все доходы патриаршие, пользовалась до последнего времени таким кредитом, что сами турки предпочтительно сюда помещали свои капиталы⁷⁹⁹.

Его власть по отношению к высшему духовенству ту-
—223—

рецкой империи не оставалась номинальной, но обнаруживалась во всей силе, согласно точному смыслу султанского берата. Патриарх по своей доброй воле мог поставлять и отставлять митрополитов и епископов. Только по его ходатайству всякий вновь назначенный епископ получал от Порты такой важный документ, как берат. Патриарх высылал из столицы, если хотел, в его епархию какого угодно митрополита и епископа, исключая четырех главных членов синода, этих хранителей патриаршей печати. Патриарх может налагать наказание на клирика какой угодно епархии, соображаясь, впрочем, с церковными канонами⁸⁰⁰. Один или при участии Синода патриарх решал все споры, возникавшие в церкви⁸⁰¹. Наконец, следует упомянуть о том, что, не спрашивая других архиереев, патриарх может причислять какого-либо прославленного святого человека к лику угодников Божиих: по правилам греческой церкви требуется, чтобы тысяча свидетелей удостоверила совершение чудес при гробе того или другого праведного христианина; поэтому в указанной церкви редко встречаются примеры канонизации⁸⁰².

Патриархи, пользуясь правами, предоставленными им в силу бератов, не только низвергали негодных им епископов с кафедр, но и легко могли добиться их ссылки. Так в 1864 году патриарх просил у Порты, чтобы она наказала ссылкой двух болгарских епископов Авксентия и Илариона, и турецкое правительство с большой готовностью исполнило волю константинопольского иерарха. Несколько ранее, двух назойливых болгарских священников, никого не спрашиваясь, патриарх запер сначала в дом для умалишенных, а потом заточил в греческий монастырь⁸⁰³. Нам встретилось у одного русского, знакомого с греческим церковным миром, писателя, известие, что будто в былые времена патриарх наказывал епископов, не уважавших свой сан, тем, что делал их

—224—

банщиками в Константинополе; но это известие мы считаем сомнительным⁸⁰⁴.

Согласно смыслу бератов, константинопольский патриарх был главным лицом, в заведовании которого находились все без исключения церковные имущества; и значит мог распоряжаться ими по своему усмотрению. В этом тоже состояло его отличие от прочих архиереев. В берате значилось: «Вместе со свободным владением церквами, принадлежащими патриархату, патриарх имеет право владеть и всеми недвижимыми имениями и угодьями, принадлежащими к церквам, – как-то: садами, виноградниками, полями и лугами, мызами, мельницами, домами, лавками, местами, назначенными для богослужебных собраний (панаир) или благочестивых подвигов (аясма), рабочим скотом и имуществом всякого рода».

Для нас особенно интересно узаконение, состоящее в том, что патриарх, оставаясь в должности, делался собственником недвижимых церковных имуществ. Откуда могли взяться такие имущества? Велики ли они были? Полагают, что будто Магомет II оставил за греческой церковью все те богатые недвижимые имущества, которые находились в руках духовенства во время завоевания столицы названным султаном⁸⁰⁵. С бóльшей основательностью можно утверждать, что тот же Магомет II, заключая в 1454 году договор с Венецией, выговорил при этом, чтобы и в будущее время патриарх константинопольский получал с находящихся в венецианской республике, церковных своих имуществ все те доходы, какие этот патриарх получал во дни царей византийских.

–225–

Уверяют, что договор этот имел силу и в конце XVI века⁸⁰⁶. По очень солидному свидетельству, во времена турецкие в теперешней Греции, пред тем, как в ней образовалось эллинское королевство, четвертая часть всех недвижимых имуществ находилась во владении архиереев и церквей⁸⁰⁷. Известно также, что св. Гробу или иерусалимской патриархии, а также Афону, находящемуся под ведением патриарха константинопольского, принадлежали весьма значительные имения в Грузии, Бессарабии и Румынии. Последние, как известно, сравнительно не очень давно были конфискованы

румынским князем Кузою. Замечательно при этом, что Порта не только не посягала на церковные имущества, но даже и сейчас принимает довольно близкое участие в вопросе о восстановлении прав греческой церкви на владение только что помянутыми, подвергшимися конфискации, имуществами. В очень компетентном источнике можно читать следующее: «в непродолжительном времени теперешний султан обратится к державам, подписавшим берлинский трактат, с нотой о греческих монастырях, расположенных в Румынии и конфискованных тамошним правительством назад тому 25 лет. Нота опирается на записку, представленную Порте патриархами Константинополя и Иерусалима, в которой изложены их притязания. Оттоманское правительство без сомнения имеет не только право, но и обязанность защищать интересы своих подданных», замечено в нашем источнике⁸⁰⁸.

До сих пор, говоря о бератах патриарших и их содержании, мы держались в сферах церковных. Патриарх пред нами являлся, хотя и необычно полновластным пастыреначальником в своем патриархате, но все же он оставался для нас иерархом – не более. Теперь мы перейдем к анализу таких законоположений патриаршего берата, которые почти заставляют нас забыть, что мы имеем дело с патриархом, а не с могущественным

–226–

мирским начальником. В бератах, даваемых на имя патриарха, от лица султана говорилось: в патриархии избирается человек «способный управлять, наблюдать и держать в своих руках своих единоплеменников (точнее: единоверцев) на всем протяжении нашей славной империи. Повелевает, чтобы все, касающееся управления всей греческой нации на всем пространстве империи относилось к компетенции исключительно патриаршей кафедры и Синода. Патриарх имеет право принимать меры строгости против мирян, на которых приносятся жалобы по делам брачным или по другим делам, относящимся до их религиозной жизни, подвергать их отлучению или поражать их анафемой, не опасаясь никакого возражения. Он может наказывать виновных в нарушении

правил веры, может запретить им вход в храмы, лишить их погребения, не опасаясь возражений. Никто ни в каком случае не должен принуждать силой какого-либо подданного из греков к принятию исламизма».

Принимая во внимание такие исключительные права патриарха в отношении мирян, о нем говорят, что «он был не только духовным начальником, но и вождем греческой нации» или же именуют «верховой главой нации в политическом отношении»⁸⁰⁹. Действительно, преимущества, какими, награждал его берат, делали патриарха чем-то в роде верховной главы православных в Турции. Ему принадлежали известные мирские полномочия, и в этом отношении его юрисдикция простиралась далеко за пределы его патриархата. Каждого из подчиненных ему верующих, если он заслуживал этого, патриарх мог отправить на галеры, не имея нужды испрашивать на это разрешения у Порты. Присуждение к галерам – это было присуждение к пожизненному рабству. Эти несчастные поступали во флот, в качестве колодников-гребцов. Число колодников-гребцов в турецком флоте в XVI в. доходило до 10 тысяч. – Все, что касалось управления верующими в церковном отношении предоставлено было воле патриарха: во все это турецкая власть абсолютно не вмешивалась. Патриарх имел право у себя в патриар-

–227–

хии созывать народные собрания для обсуждения школьного дела, устройства госпиталей и т. п. Школы устраивались с разрешения патриарха, где угодно, и Порты не брала на себя права надзирать за методами и характером преподавания. Патриарх обладал важным полномочием запрещать выпуск или чтение какой-нибудь вредной по его мнению книги – и мог наказывать сопротивников в этом случае⁸¹⁰. Это не было пустым и формальным правом. Вот что произошло в XVII веке по рассказу Рико⁸¹¹. Один иезуит написал на простонародном греческом языке книгу под заглавием: «Щит римской церкви», напечатал ее в Париже и начал раздавать ее между православными греками. Патриарх и Синод нашли эту книгу вредной для православных. Определили экземпляры книги

сжечь, чтения ее воспретить, под опасением строгого отлучения. Воля патриарха была приведена в исполнение. Если кого из верующих патриарх подвергал отлучению, то никто, даже само турецкое правительство, не могло заставить какого-либо греческого священника отпеть отлученного, в случае его смерти. Если патриарх требовал, чтобы какой-либо православный христианин за оскорбление религии был наказан ссылкой, то подобное требование всегда было удовлетворяемо и т. д.⁸¹².

Мы знаем уже, что султан, кроме патриарха, выдавал свой берат митрополитам и епископам. Берат епископский в общем походит на берат патриарший: митрополитам и епископам предоставлялись такие же права, как и константинопольскому пастыреначальнику, но в урезанной степени. В одном известном нам епископском берате читаем: «моя (султанская) воля и желание состоят в том, чтобы все христиане (известной епархии), как высшего, так и низшего классов, а также пресвитеры и монахи признавали NN своим епископом и чтобы во всех делах, какие принадлежат к его компетенции, обращались к нему за решением и чтобы отнюдь его при-

–228–

говорам не противились; он поставляет и низвергает священников и монахов; в случае низвержения ни те, ни другие не должны ему противоречить. Ему предоставлена власть утверждать духовные завещания и вообще все предсмертные распоряжения». Ему же предоставлены права разбирать дела брачные и свободно управлять церковным недвижимым имуществом⁸¹³.

Требования, выражаемые в епископских бератах, во всей точности исполнялись как духовенством, так христианским народом, подведомым известному архиерею.

Лично епископы, как и патриарх, с дозволения Порты получили право ездить верхом и иметь у себя свиту. Положение митрополитов и епископов в политическом отношении было очень высокое и влиятельное, так как они принимали участие в турецком провинциальном управлении. Архиерей был непременно членом важнейшего органа провинциального

управления – меджилиса и чрез это становился в тесную связь с турецкими местными властями⁸¹⁴.

По отношению к подчиненному ему клиру архиерей, в силу берата, был в собственном смысле владыкой. Своей епархией он управлял вполне самостоятельно и свободно, так же, как патриарх своим непосредственным церковным округом. Он имел абсолютную власть над своим клиром. Все духовные лица, подчиненные архиерею, обложены были различными податями⁸¹⁵ и очень походили в этом отношении на наших дореформенных крестьян, с которых помещики в старое время брали оброки. Провинциальное духовенство состояло из лиц малообразованных и простых, мало чем отличавшихся от простонародья. В виду этого между архиереем и подвластным ему духовенством не могло установиться дружественных отношений. Архиереи обращались с клиром грубо и неуважительно. Жалобы повестователей в этом случае не имеют конца. Вот для примера одна из таких жалоб: «обращение греческих епископов со священниками было в высшей степени недостойно. Нередко

–229–

епископы били священников у алтаря. Многие епископы имели обыкновение держать священников у себя в услужении, заставляя их работать в своих дворах, конюшне или садах». Дело доходило до того, что иногда священник, которому архиерей давал приказание «таскать на двор из конюшни епископского дома в коробе навоз», не желая выносить такого унижения, даже отказывался от христианства и принимал магометанство⁸¹⁶.

Большей частью совсем другие отношения устанавливались между греческими архиереями, вооруженными бератом, и подчиненными им мирянами. Эти отношения во всяком случае принадлежат к лучшим страницам истории греко-восточной церкви турецкого периода. Отчего зависела такая разница в отношениях? Отчасти, вероятно, это зависело от того, что в пастве каждого провинциального архиерея встречалось не мало людей интеллигентных, влиятельных, богатых. Они и давали тон. В глазах мирян архиерей

пользовался большим авторитетом и к нему они обращались за советом и решением во всевозможных случаях. Архиерей стал влиятельным лицом в среде его паствы. Если грек совершал куплю-продажу или заключал какой-либо другой контракт, он нуждался в содействии архиерея: архиерей составлял акт и для верности его ставил на нем свою подпись. Если малолетний имел нужду в опеке или если кончился срок опеки, следовало дать отчет опекунам, или если встретился затруднительный вопрос у опекунов, обращались в таких случаях к епископу. Нужно было составить духовное завещание, – опять шли к епископскому нотариусу. Миряне решительно ни одного, сколько-нибудь важного, дела не совершали без предварительного совета со своим архиереем. А в беде к кому можно было обратиться за помощью, как не к своему архиерею? Епископ имел доступ в местные правительственные учреждения, и потому его влияние часто было очень нужно мирянам. Если народ был недоволен каким-нибудь распоряжением членов меджилиса или воеводой (в Греции), то миряне обращались с изложением своих жалоб опять к епи-

–230–

скопу, который при первом же случае доводил об этом деле до сведения ближайшего областного начальника, а потом и самого паши (генерал-губернатора). Одним словом, архиереи являлись советниками и защитниками своих пасомых⁸¹⁷. Все такое архиереи тем удобнее могли делать, что бераты давали им широкие права по отношению к их пасомым. Это, конечно, очень отраднo. Но не следует упускать из внимания и темных сторон в отношениях архиерея к пасомым, так как, к сожалению, в Турции никакое дело не обходится без теневого колера. Прежде всего, в этом случае нужно указать на очень усердное набивание архиереями своих карманов – причем сильно страдали беспомощные рядовые христиане. По правилам, установившимся в практике в турецкие времена, в сборе денег на собственный прожиток архиерей не был ничем стеснен: паства обязана была платить архиерею, сколько желалось этому последнему. По выражению авторитетного греческого писателя, при сборе с пасомых денег в свою пользу:

«воля архиерея была единственным законом»⁸¹⁸. Само собой понятно, что такой закон легко переходил в беззаконие. Мало того: права, даваемые бератом, управлять душами верующих, архиереи понимали в смысле дозволенности поступать с подчиненными им христианами, как угодно. В случае недовольствия на подчиненного ему христианина, архиерей «отправлял в монастырь, заключал в тюрьму, объявлял его даже помешанным в уме». И это только потому, что архиереи «имели гражданское право наказывать христиан»⁸¹⁹. Нужно сказать, что, несмотря на турецкое

–231–

иго или, лучше сказать, благодаря этому игу, греческим архиереям жилось привольно и вообще далеко не скучно. Недаром, давненько уже, у греков, принадлежащих к свободной Греции, появилась изложенная в виде драмы сатира под заглавием: «Русский, француз, англичанин». В этом произведении рассказывается, как три путешественника, принадлежащие к трем вышеупомянутым нациям прибыли в Грецию и стали заводить разговоры с встречными греками. Когда три чужестранца начали выражать скорбь по случаю бедствий, претерпеваемых греческим народом, то митрополит довольно холодно сказал им: «с тех пор, как я ношу эту одежду, я ничего не знаю о тех бедствиях, о каких вы говорите. Впрочем, если греки страдают и переносят свои страдания терпеливо, то это послужит к заглаждению их же грехов. Теперь народ – прибавил архиерей – начал толковать о свободе, но я доволен, если ко мне обильно притекает десятина»⁸²⁰.

Но обратимся к картинам иного рода. В патриаршем берате между прочим читалось: «Он имеет право принимать меры строгости против мирян, на которых приносятся жалобы по делам брачным или по другим делам, относящимся до их религиозной жизни. Он может наказывать виноватых в нарушении правил веры, сообразно случаю и сообразно его особенной дисциплине»; а в обычном архиерейском берате значилось: «все христиане (известной епархии) как высшего, так и низшего класса, во всех делах, какие принадлежат к его (епископа) компетенции, должны обращаться к нему за

разрешением и приговорам его не противиться». От этого дозволения патриарху и епископам ведать собственно религиозные дела греческих христиан, указанные иерархи очень легко могли перейти и к более обширному кругу разбирательства судебных дел между верующими. Ибо под понятие «религиозной жизни», о которой идет речь в бератах, не трудно было подвести очень многое в христианском об-

–232–

ществе, если хотели того иерархи и их пасомые и не ставило препятствий в этом случае турецкое правительство. Так на самом деле и было. Явление это тем естественнее встречать, что в византийской империи архиереи никогда не лишались права прекращать тяжбы между верующими путем третейским: разумеется, в таких случаях требовалось согласие на подобный суд – обеих тяжущихся сторон. Суд греческих архиереев во времена турецкие, чинимый по отношению к тяжущимся христианам, всегда носил характер третейского, мирового суда, хотя на самом деле он ничем не отличался по своим последствиям от обыкновенного гражданско-уголовного суда. Все дело в том, что христиане уважали суд архиерея и дорожили им. Но спрашивается: почему христиане предпочитали суд архиерейский, третейский, правильному правительственному суду? Не должно думать, что турецкая юстиция судила греков по своим магометанским законам; нет, турецкая юстиция имела обязанность судить греков по законам этих последних. Но не всегда турецкие судьи исполняли эту обязанность, потому что немногие из них имели терпение изучать законы греческого общества. Возможно, что это обстоятельство побуждало греческих христиан суд архиерейский предпочитать регулярному правительственному суду. Были и другие причины, которые заставляли православных христиан избегать суда турецкого. В турецких судах, в случае разбирательства какого-либо гражданского дела, судьи взыскивали 10% с суммы иска тяжущихся лиц. Этого не было на суде архиерейском. Притом же горький опыт показывал, что в результате турецкого суда было то, что истец и ответчик одинаково проигрывали дело и несли убытки и неприятности. К

тому же христиане неохотно вели денежные дела в суде турецком, так как при этом истцу или ответчику приходилось обнаруживать свое богатство, – а греки не любили этого, да и побаивались алчности турок. Сами архиереи давали разуместь своим пасомым, что не хорошо ходить в суды иноверных, когда можно судиться в суде христианском. Вот причины, почему суд архиерейский третейский получил большое значение среди турецких христиан.

–233–

Суд патриарха константинопольского при участии некоторых духовных сановников и значительных из мирян происходил очень торжественно, в особом назначенном для сего зале (диван). Константинопольский иерарх судил лиц, принадлежащих к его епархии, но не воспрещено было обращаться к нему за правосудием и христианам из других епархий. Он производил суд с теми же формами, как и сам великий визирь. Суд производился дважды в неделю (середа и пятницу) или под председательством самого патриарха, или же – его протосинкелла. В распоряжении патриарха были кавассы (род полиции), которые зависели от него лично, и с точностью исполняли его приказания. Существовала и особая тюрьма, бывшая в ведении патриарха. Дела разбирались как гражданские, так и уголовные. Уголовный суд иногда кончался тем, что преступник присуждался даже к галерам, к тюрьме, к ссылке. В последнем случае ничего не стоило испросить разрешение Порты. По делам гражданским к суду патриаршему обращались не только тогда, когда истец и ответчик были греки, но и тогда, когда ответчиком был грек, а истцом армянин и даже еврей или турок. Армяне (следовательно, лица неправославные), евреи и турки предпочитали суд патриарший, потому, что он был очень прост и очень быстр: дела решались в тот же день, когда предстали на суд истец и ответчик.

Сводом законов, по которому чинил суд патриарх, было произведение Арменопула, жившего в XIV веке, префекта фессалоникского: «Руководство к познанию законов». Содержание этого произведения было гражданское и заключало в себе извлечения из законодательных памятников императоров

Василия Македонянина, его сына Льва и внука Константина с дополнением из после-изданных узаконений. Это был кодекс чисто византийской юриспруденции. – Раз произнесен патриархом приговор – дело считалось оконченным. В случае гражданских тяжб никаких особых способов к приведению приговора к исполнению у патриарха не было: не подчинившегося его решению христианина он мог подвергнуть отлучению; но до этого дело никогда не доходило. Интересно, что в слу-

–234–

чае, если патриарх (или другой епископ) находил, что определенных данных для произнесения приговора очень мало, то иерарх-судья в ближайший праздник во время богослужения объявлял: не знает ли кто из христиан чего-либо по известному тяжбному делу, заклинал такого, под страхом отлучения, заявить суду о том, что ему известно. Это было что-то в роде повального обыска. Говорят, что такое обращение к народу никогда не оставалось без соответствующего результата.

Таков был суд патриарший. Суд епископский ничем существенно не отличался от суда патриаршего: он только был попроще – присутствовало меньше духовных и мирских лиц – и лишен был торжественной обстановки. Притом он происходил не так часто, как патриарший; да и компетенция суда епископского по делам уголовным была ограниченнее и само собой понятно, что суд патриарха, как высшего духовного сановника, стоял в глазах верующих выше суда прочих архиереев. Но приговор и патриарха, и епископа сохранял одинаковую силу. Каких-нибудь апелляций на суд епископа к патриарху не было в обычае. Хотя как на решение епископа, так и на решение патриарха, можно было апеллировать в Синод константинопольский, но это редко делалось, потому что, наприм., патриарх заботился о том, чтобы и Синод подкрепил его решение и таким образом волокита не поощрялась. – Нельзя сказать, чтобы суд епископский был совершенно безгрешен: не только лицепрятие, но подкуп и здесь находил себе место. В Турции ничего не совершалось по чистой совести⁸²¹.

Нет сомнения, что такой суд, как патриарший и епископский по делам гражданским и уголовным – мог возникнуть только в Турции, под влиянием турецких нравов. Архиереи, являясь в роли таких судей в рассматриваемое время, отступали от канонических определений.

–235–

То, правда, не мало привлекательного в этого рода суде, – но тюрьма, ссылка, галеры – все это может сойти с рук разве только в Турции.

Из сделанного нами очерка отношений турецкого правительства к греческой церкви открывается, что это правительство прямо или не прямо содействовало греческой иерархии стать в положение очень благоприятное для ее интересов. Иерархия сделалась очень сильна и влиятельна в среде своего народа; она сумела, при благоприятных для нее обстоятельствах, усвоить себе такие права, которые делали ее представителей полномочными гражданскими администраторами. Греческие иерархи в своей деятельности слишком явно отступили от древних канонических основоположений. Но этого не заметили ни сами иерархи, ни народ. А само турецкое правительство, освобождая себя от больших хлопот с иноверными для них греками и возложив управление христианским народом на патриарха и других архиереев, мало заботилось о том, в какие чуждые для церкви сферы введено греческое высшее духовенство. Греческая иерархия и турецкое правительство мирно уживались одна подле другого, а этого с них было и достаточно.

Положение греческого высшего духовенства, созданное условиями турецкой истории и турецкого режима, нередко обращает внимание исследователей судеб греческого народа, наводит их на различные рассуждения об особенностях церковной жизни христиан в Турции и вызывает у них стремления определенным образом характеризовать это, бросающееся в глаза, явление.

Для одних представляется, что то положение, какое приобрела греческая церковь, со времен турецкого владычества над византийской империей, напоминает собой какое-то

«церковное государство». «Это факт ни с чем не сравнимого значения – говорят нам, – что организм греческой церкви признан со стороны Порты, как род церковного государства, находящегося в пределах великого османо-исламистского царства»⁸²². Действительно греческая церковь и ее иерархия составляют из себя неко-

–236–

торого рода государство в государстве: одна область вмещается в другой области, не сливаясь и не смешиваясь. В этом случае греческая церковь походит на папскую церковь, которая не отождествляет себя с теми государствами и народами, среди которых действуют ее представители. Сам столичный патриарх турецкого периода с его абсолютизмом, выражающимся в господстве над прочим высшим духовенством – представляет собою как бы сколок с римского папы. Это сходство иногда прямо отмечается и русскими церковными писателями⁸²³. Сходство действительно есть.

Иногда находят, что константинопольский патриарх турецких времен «стал для греков в некотором роде преемником византийских императоров»⁸²⁴. По-видимому мысль парадоксальная, но она не лишена справедливости. Нельзя не обратить внимания на то, что старинные греческие историки (XVI в.) нисколько не затруднялись называть и султана (в качестве императора), и патриарха совершенно одними и теми же титулами: *αὐθέντης* и *βασιλέας*; султан для них *αὐθέντης* и *βασιλέας* – тоже и патриарх⁸²⁵. Рядом с выражением: Оттоманская Порта в языке греков появилось название: порта Фанара – для патриархии. Случалось, что сами патриархи говорят о себе так, как будто бы они облечены правами чуть ли не равными с турецким султаном. В недавнее время один патриарх говорил великому визирю: «почему фирман (царский указ) издан без моего ведома?»⁸²⁶. Но главным образом сходство между патриархом новых времен и действительным византийским императором заключается в функциях: что делал и византийский император, как не то же, что делал потом и патриарх в изучаемое нами время: и этот последний судил, разбирая дела, охранял прежние законы, санкционировал

новые, следил за исполнением своих распоряжений повсюду среди подчиненных, наказывал преслушников, ссылал в ссылку и заключал

–237–

в тюрьмы – вообще распоряжался по своей воле, имея обширное поле для деятельности? Церковь, руководимая константинопольским патриархом, оставляет на заднем плане то, что должно бы характеризовать ее – духовные меры и средства действования, а вместо них она прибегает к таким, которые составляют лишь принадлежность власти не духовной, мирской, или государственной. Преслушника ждет не прещение и обличение, а физические репрессалии. Подобно тому, как патриарх, сосредоточивая в своих руках все нити церковно-гражданского управления, был в некотором роде преемником византийских императоров, все прочие епископы, обладая меньшими правами в том же отношении, были, как выражаются о них, «истинными властителями (Beherrscher) греческого народа»⁸²⁷. Они являлись таким образом как бы министрами при патриархе-царе.

Было бы делом несправедливым отрицать историческое значение облеченных светской властью иерархов Востока. Это значение велико. Один славянофильствующий русский ученый, знаток Востока, несколько иронически относится к мнению восточных епископов, считающих себя палладиумом православия: «Греческое духовенство – заявляет он – не на шутку думает, что как только болгары выбьются из-под его власти, так и кинутся кто в папство, кто в протестантство»; не охранителями славян он считает греческое духовенство, а просто «волками» по отношению к ним⁸²⁸. Мы однако ж думаем, что греки, несмотря на явное тщеславие, были ближе к истине, когда рассуждали так, как они рассуждают, чем наш автор, скептически относящийся к их деятельности. Необычайная власть, которой обладали греческие архиереи, благодаря турецким поблажкам и попустительству, давала им все способы охранять вверенные их попечению православные паствы от увлечений иноземными лжеучениями. Отчасти имея в виду это косвенное содействие турецкого режима прочности

православных устоев народной жизни, известный Леонтьев, будучи сам грекофилом,

–238–

однако ж заявляет: «увы! Живя в Турции, я понял истинно ужасающую вещь: я понял с ужасом и горем, что благодаря туркам и держится еще многое истинно-православное на Востоке»⁸²⁹. Нельзя не признать и того, что греческие иерархи, сделавшись тем, чем они есть в турецких владениях, помогли поддержанию национальных интересов греков. Относительно этого справедливо говорят: «если греческая нация сохраняла самостоятельность своей жизни, и соединила членов ее теснее, чем как это было во времена византийских императоров, то этим она обязана главным образом церкви, которая спасла для греков национальное будущее»⁸³⁰.

Благодаря прямому содействию турецкой власти, как это ясно видно из текста патриаршего берата, константинопольская патриархия широко раздвинула пределы принадлежащей ей церковной компетенции. Говорим о, приобретшем в то время силу закона, подчинении указанной патриархии, как православных патриархов прочих восточных кафедр, так и митрополитов с епископами славянских народов, за исключением Черногории. – Патриархи александрийский, антиохийский и иерусалимский в силу бератов, получаемых от Порты, владели всеми правами, присвоенными в турецкое время рядовым епископам, и, кроме того, некоторыми особенными прерогативами, принадлежащими лишь патриарху столицы; но они все же – теми же бератами – поставлены были в некоторую зависимость от патриарха константинопольского. Так, все их сношения с Портой происходили при посредстве этого последнего, свои бераты они получили при том же посредстве; в Константинополь они могли приезжать и здесь жить только с позволения их столичного собрата. Последнее обстоятельство прямо отмечалось в берате патриарха константинопольского: в этом случае они подчинены тем же правилам, которые имели силу по отношению ко всем епископам патриархата константинопольского⁸³¹. Значение такого ограничения власти не столичных патриархов откры-

вається из того, что двое из этих последних – патриархи иерусалимский и александрийский – почти постоянно жили в Константинополе и значит они каждую минуту находились в опасности, в случае чего, быть удаленными из столицы. Зависимость, нет сомнения, крайне унижительная.

При содействии турецкой же власти константинопольская патриархия получила право управлять и главными церквами болгарскими и сербскими, которые раньше совсем не были ей подчинены. Так во второй половине XVIII века присоединена была к ней архиепископия ахридская или охридская, обладавшая правами автокефальности. Эта архиепископия составляла раньше независимый церковный округ, состоявший из нескольких епископий. Давно уже константинопольская патриархия домогалась, чтобы эта независимая от нее архиепископия была подчинена патриарху столицы; но успеха долго не было. От патриаршего захвата архиепископию ахридскую охраняли местные паши, которые сами наживались при избрании как сказанного архиепископа, так и подведомых ему епископов. «Патриархи константинопольские могли выиграть дело против этих своих противников только тогда, когда уже сами приобрели себе сильных ходатаев пред высшим турецким правительством». Это случилось – как мы сказали – во второй половине XVIII века. Первым делом патриархии константинопольской в этом случае было то, что она закрыла архиепископскую кафедру в Ахриде.⁸³² Почти одновременно с ахридской архиепископией был присоединен к патриархату константинопольскому и небольшой сербский патриархат с главной его кафедрой в Пеке или Ипеке. Сербский патриархат или ипекский (как он называется в бератах) тотчас, по присоединении к константинопольской патриархии, претерпевает катастрофу: все архиереи – сербы изгнаны отсюда, а их места заняты архиереями греческими. С горя сербские архиереи хотели было присоединить свою церковную область к церкви русской⁸³³.

Но нужно полагать, что турки не дозволили этого; ибо пекский патриархат уничтожен, как самостоятельное целое – по воле турок. Дело было так: один патриарх этой церкви скомпрометировал себя в глазах Порты своими освободительными идеями – и пекский патриархат, с согласия Порты, был подчинен – очевидно в наказание – константинопольской патриархии, очевидно заслужившей лестное внимание оттоманского правительства⁸³⁴. Эти новые и важные приобретения константинопольской патриархии вместе с влиянием на все древние патриархаты имели сильное нравственное влияние на предстоятеля церкви константинопольской. «Церковь константинопольская именно под владычеством турок добилась таких результатов, какие в самые счастливые времена византийского царства казались совершенно недостижимыми. Притязания Константинополя на духовное верховенство среди восточной церкви теперь наконец сделались неоспоримы»⁸³⁵.

Приобретение константинопольской патриархией влияния на прочие патриархаты (в особенности иерусалимский) и порабощение ею болгарской и сербской церковью повели к тому, что эта патриархия задалась планами огречить поместное христианское народонаселение. Эти планы она разделяла со многими знаменитыми греками константинопольскими. Сама патриархия и вообще вся греческая иерархия была до мозга костей пропитана своим филэллинством, т. е. узкой привязанностью только ко всему эллинскому. История филэллинства и его распространения очень любопытна, но кажется еще никем не написана; и не нам братья за это дело. Отметим лишь некоторые черты явления, так как это должно служить естественным восполнением наших рассуждений об отношении Порты к константинопольской иерархии. Греческая иерархия высоко ставила одно то уже, что она никакая другая, а именно эллинская. Эллинство ей представлялось синонимом «благородства», «свободы». Греция ей представлялась «светлой и благородной страной», очагом «возвышенных идей, вполне до-

–241–

ступных только грекам»⁸³⁶. Филэллины признавала культурным языком только греческий, просвещение понимали только в форме греческой школы и греческой же книги. Греческие иерархи так любят цитировать «Платона, Аристотеля, Василия (В.), Златоуста» – даже тогда, когда эти цитаты совсем не к делу (наприм., в словесной полемике с западными иноверцами⁸³⁷.

Под влиянием константинопольского филэллинства греческий иерархический элемент начал проникать и туда, где для него не могло быть много места. Иерусалимский патриархат, населенный преимущественно арабами, наполнялся и пополнялся греческими архиереями. Подобное же было в Болгарии и Сербии. В иерусалимском патриархате об архиерее-арабе церковная власть и думать не хотела и не хочет⁸³⁸. В Болгарии до недавнего времени болгар делали архиереями только в исключительных случаях, когда для греческого архиерея данной местности нужен был дешевый викарий, которой бы управлял за него в то время, когда он проживает в Константинополе. Что касается школ, то в иерусалимском патриархате таковых совсем не было, ибо греки-архиереи находили, что учить арабов не стоит⁸³⁹. Иначе вопрос о школах решался в Болгарии. По стараниям греческих архиереев в болгарских церквях славянская литургия была заменена греческой. С этой целью огречивали большинство священнических школ. Обучение шло по старому методу, но за то вместо языка болгарского вдабливали гораздо труднейший – древнегреческий. И болгарские священники научились произносить греческие молитвы как попугаи, безо всякого понимания. Эллинизация гнездилась в городах, где имели свою резиденцию епископы. Но потом пошла и далее. На средства болгарских купцов, которые не могли и помышлять о какой-нибудь другой школе, кроме греческой (?), возникли скоро греческие учебные заведения в чисто болгарских городах, где вовсе нельзя было найти

–242–

греческих семейств. Хотя ученики были из семейств купцов и ремесленников, тем не менее главное внимание обращено было на изучение классиков. Читали отрывки из Лукиана и

Эзопа, а иногда из Гомера, Плутарха. В начале нынешнего столетия эллинизация в Болгарии достигла своего апогея. Кто не умел говорить по-гречески или по крайней мере приправлять свою речь греческими фразами, тот не принадлежал к числу образованных; казалось даже, что хотели отождествлять понятие человека и грека. В некоторых местах даже по деревням служилась литургия на греческом языке⁸⁴⁰. Наш известный знаток Востока арх. Антонин (Капустин), раз путешествуя по болгарской части Румелии, зашел в школу, где дети сидели за греческими книгами, и спросил их: «а по-болгарски умеете читать?» «Еще нет» – получен был ответ. И это было в какой-то маленькой частной школке⁸⁴¹. В Молдаво-Валахии (теперь Румыния) молдаво-валахи тоже огречились было частью под влиянием греческих господарей, поставляемых из Константинополя, но частью под влиянием и константинопольской патриархии, которая тоже оказывала и здесь свое хотя, может быть, и не большое эллинизирующее действие⁸⁴². Греческий историк Папарригапуло с восхищением рассказывает, что в XVII и XVIII веках вся Румыния обратилась в «цветущую греческую колонию»⁸⁴³.

В связи с эллинизацией славянских и неславянских народов, подчиненных власти патриархии, развивалась в среде греческого духовенства неистребимая ненависть к проявлению негреческой культуры, напим. к славянской письменности. Вот несколько примеров в этом роде. В сороковых годах текущего века, по рассказу одного болгарского игумена, приехал в один бол-

–243–

гарский монастырь греческий архиерей на освящение церкви, «увидел здесь множество книг, писанных славянскими буквами, приказал все эти книги собрать, бросить в яму и зажечь. Так все книги и сгорели, а потом владыка велел засыпать пепел землей»⁸⁴⁴. Даже на безмятежном и благочестивом Афоне сожжение славянских книг практиковалось. «Неуважение к славянским книгам дало повод – говорит один путешественник по Востоку – к их истреблению. Книга славянская или заключает в себе то, что и греческая, или

же написана болгаринoм, а может быть и сербoм, следовательно, – так умозаключили – ничего не стоит». Однажды на Афoне в Ватопеде присудили славянские рукописи к сожжению. «Количество рукописей в этом случае было велико, потому что, как уверяли, в истопленной ими печи испекли монастырские хлебы»⁸⁴⁵. В этом последнем случае, действовало, как думаем, филэллинство бессознательное. Вот куда вело и приводило филэллинство, развившееся среди греков.

Можно ли было бы подумать, что между фирманом Магомета II, данным в пользу греков в 1454 году (а не в 1453 году, как обыкновенно полагают) и сожжением славянских книг чуть не в наше время, в славянских и неславянских землях, существует генетическая связь!

Жестокий и сокрушительный удар рассматриваемому филэллинству, нанесен как известно, главным образом отделением болгарской церкви от константинопольского патриархата, что случилось так недавно. Радоваться ли такому событию? Как многие приветствовали это событие, как зарю счастливой будущности болгарского народа – и как они ошиблись! Но с самого же начала болгарского раскола появились скептики, которые только покачивали головами, при виде данного явления; число их сперва было очень незначительно, но чем дальше, тем больше ра-

–244–

стет⁸⁴⁶. Не нужно ли и нам примкнуть к ним? Но не преждевременно ли? Во всяком случае, мы лично поостережемся.

А. Лебедев

(До следующей книжки)

Смирнов А. П. Книги и их судьбы: [о значении чтения священных книг] // Богословский вестник 1894. Т. 2. № 5. С. 245–268 (1-я пагин.).

Пойди... и впиши это в книгу, чтоб осталось на будущее время, навсегда, навеки.

(Ис.30:8).

Возьми себе книжный свиток и напиши в нем все слова, которые Я говорил тебе....

(Иер.36:2).

В настоящем году церковное празднование памяти первоучителей Словенских совпадает с днем Преполовления. А в этот день церковь воспоминает тот последний великий день древнего праздника, когда Иисус Христос возгласил: кто жаждет, – иди ко Мне и пей! (Ин.7:37).

Произнося эти призывные слова более возвышенным, чем обыкновенно, голосом – как дается это чувствовать каждому читающему евангельское повествование – Господь, как толкователи думают, воспользовался смыслом и обрядом ветхозаветного праздника Кущей, как и часто Он пользовался образами, указываемыми случаем или событием.

Во время семидневного праздника Кущей, ежедневно, утром совершался обряд или жертва возлияния воды. Ежедневно народ, собиравшийся на праздник в Иерусалим, по окончании утренней жертвы в храме, шел с очередным священником к священным водам Силоама, текущим тихо (Ис.8:6). Здесь священник наполнял водой из источника золотой сосуд определенной вместимости и нес его при радостных кликах народа под звуки труб и кимвалов левитских, к храму; он восходил с полной чашей на алтарь жертвенный и совершал жертву возлияния; а народ пел под звуки храмовой музыки слова Исаии пророка: «в радости будете почерпать

–246–

воду из источников спасения и скажете в тот день: славьте Господа, призывайте имя Его; возвещайте в народах дела Его; напоминайте, что велико имя Его; пойте Господу, ибо Он сделал

великое, – да знают это по всей земле. Веселись и радуйся жительница Сиона, ибо велик посреди тебя Святой Израилев!» (12:3–6).

Слова великого пророка относятся к временам Мессии-анским. Но в прямом смысле, жертвой – обрядом возлияния воспоминалось изведение Моисеем во время странствования евреев в пустыне воды из скалы, когда не находили воды и жаждавший народ начал роптать (Исх.17:1–7. Ср. 1Кор.10:4). Этим-то воспоминательным обрядом и образом Господь, вероятно, и воспользовался в настоящем случае для изложения Своего учения о благодати Святого Духа, которую Он пошлет в мир по Своем прославлении. Он здесь сравнивает Себя со скалой, источившей воду в пустыне для жаждущих, или лучше – указывает на Себя, как на источник благодати, сеновным образом которого была та пустынная скала⁸⁴⁷.

В Вавилонском Талмуде есть заметка: «кто не видал веселья на празднике почерпания воды – тот не видал настоящего веселья»⁸⁴⁸.

В этом присловье, несмотря на всю фантастичность талмудических рассказов вообще, мы можем не усматривать большого преувеличения. В самом деле, присутствуя на празднестве и участвуя при обряде возлияния воды, проникали ли умный Иудей своим духовным взором в то Мессианское будущее, когда имеет быть неопределимое никакой мерой – в форме и вместимости сосуда – излияние от Духа Божия на всякую плоть (Иоиль.2:28–29); или же – менее дальнзоркий он только вспоминал стародавнее утоление жгучей жажды своих отцов (Исх.17:1–7), а еще более недальнзоркий – простой народ – *am haarez* – благодаря Бога за окончанный хозяйственный год, питал то воззрение, что Он – Иегова – даст дождь ранний и поздний, как прежде, и на будущее время, и на–247–

полнятся гумна хлебом, переполнятся подточилиия виноградным соком и елеем (Иоиль.2:23–24), – праздник был и оставался праздником для всех. Разве это не празднование – исповедание и оказанной народу Божией любви в прошлом и веры в непреложность Его обетований и надежды, что эти

обетования, – духовно ли, или материально понимаемые, – разрешатся и «ранним и поздним дождем над жаждущей пустыней?». Все радовало: прошлое – за отцов, настоящее – за себя, будущее – за потомков... Это был, действительно, праздник.

Как высоко ценили Иудеи этот праздник и особенно акт возлияния воды силоамской на жертвенник, мы можем видеть из рассказа Иосифа Флавия. Лет за сто до Р. Христова царь и первосвященник вместе, Александр Ианней, державшийся саддукейских воззрений в деле веры и церковной обрядности, когда в праздник Кущей дошло до церемонии возлияния воды на алтарь, с намерением предать особому глумлению этот обряд, хотя ясно не указанный и не предписанный в законе Моисеевом, однако ж вероятно довольно древний по своему происхождению (ср. 1Цар.7:6. Ис.12:3) и особенно ценимый фарисействовавшим в массе народом, вылил воду не на алтарь, как бы следовало, а к своим ногам. Возмущенный этим, так неблагоприятно-грубым, поступком народ забросал Александра лимонами и яблоками, с каковыми плодами являлся каждый мужчина-иудей в храм в праздник Кущей, – и громко порицал его как сына пленницы, который не может по этому самому носить на себе достоинства священнического. Произошло открытое восстание и Ианней только при помощи войска в этот раз подавил его. Иудеи заплатили за дорогую религиозную церемонию шестью тысячами жизней⁸⁴⁹.

Нет нужды говорить в подробности, о том, как праздновался этот семидневный праздник⁸⁵⁰; какие разнообразные воззрения полагались в основу символического обряда возлияния силоамской воды на жертвенник и на ка-

–248–

кие мысли наводил этот обряд массы иудеев, собиравшихся отовсюду к храму на радостный праздник, торжественнейший из всех еврейских праздников. (Ср. Иоишь.2:23–24. Зах.14:8:16–19. Иез.47:1–12). Не можем только не отметить одной черты, характеризовавшей этот праздник еврейский. В книге Неемии читаем: «нашли написанное в законе, который Господь дал чрез Моисея, чтобы сыны Израилевы в седьмом

месяце, в праздник, жили в кущах. И потому объявили и провозгласили по всем городам и в Иерусалиме, говоря: пойдите на гору и несите ветви маслины садовой и ветви маслины дикой, и ветви миртовые и ветви пальмовые, и ветви других широколиственных деревьев, чтобы сделать кущи по написанному. И пошел народ, и принесли и сделали себе кущи, каждый на своей кровле и на дворах своих, и на дворах дома Божия, и на площади у Водяных ворот... Все общество возвратившихся из плена сделало кущи и жили в кущах... Радость была весьма великая. И читали из книги закона Божия каждый день, от первого дня до последнего. И праздновали праздник семь дней, и в восьмой день попразднество по уставу (8:14–18) (ср. Лев.23:36–44. Числ.29:35. 2Макк.10:6).

В обычные годы в дни Кущей в храме заканчивалось чтение Моисеева закона, начатое после прошлогоднего праздника и продолжавшееся в различных местных синагогах. В субботний же год в этот праздник прочитывался весь закон и даже женщины обязаны были тогда присутствовать при этом чтении⁸⁵¹.

И вот, когда с окончанием праздника прекратился обряд возлияния воды на алтарь до следующего года; когда умолкло на время и чтение слов ветхого закона, бывших для духовной гортани истинного Иудея сладчайшими меда (Пс.118:103. ср. Пс.18:8–11), – «в последний великий день праздника Иисус, как основатель завета нового, возгласил, говоря: кто жаждет, иди ко Мне и пей! Кто верует в Меня, – у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой. Сие сказал

–249–

Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него», объясняет евангелист Иоанн (7:37–39). Соотношение между окончившейся ветхозаветной религиозной церемонией и новозаветным учением – пророчеством должно было действовать глубоко на чуткие умы и отзывчивые сердца...

* * *

Как Иудеям, слушавшим в праздник Кущей слова закона Божия не из живых уст Моисея, – так и нам в день Преполовления теперь приходится слушать слово жизни не от

Самого Слова жизни, которое Его непосредственные слышатели – ученики видели своими очами, рассматривали, даже осязали руками (1Ин.1:1), а чрез посредство лишь написанных книг (Ин.21:25. Деян.1:1).

Слово, заповеданное в тысячу родов, в завет вечный (Пс.104:8–10), хотя бы оно передавалось в уши людей и чрез книгу, должно было бы вызывать единственный ответ, созвучный ответу Самуила: вот я! Говори, Господи, ибо слышит раб твой! (1Цар.3:4–10). Однако же есть люди, которые не только ушами с трудом слышат (Ис.6:9–10. Мф.13:15), или совсем не слышат (Пс.134:17–18); но, по древнему воззрению, как аспиды затыкают уши свои, чтобы не слышать голоса заклинателя, даже самого искусного в заклинаниях (Пс.77:5–6).

Кто терпит от этого? Человек ли, затыкающий свои уши для всякого слышания, или – живое слово и написанная книга, – приглашающие одинаково: кто имеет уши слышать, да слышит! (Мф.11:15). Кто жаждет, иди и пей! (Ин.7:37).

Это, конечно, совсем напрасный вопрос. «Как дождь и снег нисходит с неба и туда не возвращается, но напояет землю и делает ее способной рождать и произращать, чтоб она давала семя тому, кто сеет и хлеб тому, кто ест, – так и слово Мое, которое исходит из уст Моих, – оно не возвращается ко Мне тщетным, но исполняет то, что Мне угодно, и совершает то, для чего Я послал его». (Ис.55:10–11).

Слово Божие, как посеянное сеятелем семя, несомненно
–250–

должно принести свой плод и ни в каком случае не может быть названо напрасным сеянием; только различны почвы, различна восприимчивость, различны и плодоношения: иное на доброй земле приносит плод сторичный, иное упало при дороге и потоптано... (Лк.8:5–8).

* * *

«В четвертый год Иоакима, сына Иосии, царя Иудейского (около 606 до Р. Хр.) было такое слово к Иеремии от Господа: возьми себе книжный свиток и напиши в нем все слова, которые Я говорил тебе об Израиле и об Иуде и о всех народах с того дня, как Я начал говорить тебе, от дней Иосии – до сего дня;

может быть дом Иудин услышит о всех бедствиях, какие Я помышляю сделать им, чтоб они обратились каждый от злого пути своего, чтоб Я простил неправду их и грех их. И призвал Иеремию Варуха, сына Нирии, и написал Варух в книжный свиток из уст Иеремии все слова Господа, которые Он говорил ему. И приказал Иеремию Варуху и сказал: «я заключен и не могу идти в дом Господень; и так иди ты и прочитай написанные тобою в свитке с уст моих слова Господни вслух народа в доме Господнем в день поста, также вслух всех Иудеев, пришедших из городов своих, прочитай их; может быть они вознесут смиренное моление пред лице Господа и обратятся каждый от злого пути своего; ибо велик гнев и негодование, которое объявил Господь на народ сей». Варух сделал все, что приказал ему пророк Иеремию, чтобы слова Господни, написанные в свитке, прочитать в доме Господнем. В пятый год Иоакима,... объявили пост пред лицом Господа всему народу в Иерусалиме и всему народу, пришедшему в Иерусалим из городов Иудейских. И прочитал Варух написанные в свитке слова Иеремии в доме Господнем, в комнате Гемарии, сына Сафанова, писца, на верхнем дворе, у входа в новые ворота дома Господня, вслух всего народа. Михей, сын Гемарии, сына Сафанова, слышал все слова Господни, написанные в свитке, и сошел в дом царя, в комнату царского писца, и вот там сидели все князья: Елисам – царский писец, и Делаия сын Сематя, и Елнафан сын Ахбора, и Гемария сын Сафана, и Седекия

–251–

сын Анании, и все князья; и пересказал им Михей все слова, которые он слышал, когда Варух читал свиток вслух народа. Тогда все князья послали к Варуху Иегудия... сказать ему: «свиток, который ты читал вслух народа, возьми в руку твою и приди». И взял Варух свиток в руку свою и пришел к ним. Они сказали ему: «сядь и прочитай нам вслух». И прочитал Варух вслух им. Когда они выслушали все слова, то с ужасом посмотрели друг на друга и сказали Варуху: «мы непременно перескажем все сии слова царю». И спросили Варуха: «скажи же нам, как ты написал все слова сии из уст его»? И сказал им Варух: «он произносил мне устами своими все сии слова, а я

чернилами писал их в этот свиток». Тогда сказали князя Варуху: «пойди, скройся, ты и Иеремия, чтобы никто не знал, где вы». И пошли они к царю во дворец, а свиток оставили в комнате Елисама, царского писца, и пересказали вслух царя все слова сии. Царь послал Иегудия принести свиток, и он взял его из комнаты Елисама, царского писца; и читал его Иегудий вслух царя и вслух всех князей, стоявших подле царя. Царь в то время, в девятом месяце, сидел в зимнем доме, и пред ним горела жаровня. Когда Иегудий прочитывал три или четыре столбца, царь отрезывал их писцовым ножичком и бросал на огонь в жаровне, доколе не уничтожен был весь свиток на огне, который был в жаровне. И не убоялись и не разодрали одежд своих ни царь, ни все слуги его, слышавшие все слова сии. Хотя Елнафан и Делаия и Гемария упрашивали царя не сжигать свитка, но он не послушал их. И приказал царь Иерамеилу, сыну царя, и Сераии сыну Азриилу, и Селемии сыну Авдиилову, – взять Варуха писца и Иеремию пророка. Но Господь сокрыл их. И было слово Господне к Иеремии, после того как царь сожжет свиток и слова, которые Варух написал из уст Иеремии, и сказано ему: «возьми себе опять другой свиток и напиши в нем все прежние слова, какие были в первом свитке, который сожжет Иоаким, царь Иудейский; а царю Иудейскому Иоакиму скажи: так говорит Господь: ты сожгешь свиток сей, сказав: зачем ты написал в нем: «непременно при-

–252–

дет царь Вавилонский и разорит землю сию, и истребит на ней людей и скот», – за это так говорит Господь об Иоакиме царе Иудейском: «не будет от него сидящего на престоле Давидовом, и труп его будет брошен на зной дневной и на холод ночной; и посету его и племя его и слуг его за неправду их, и наведу на них и на жителей Иерусалима и на мужей Иуды все зло, которое Я изрек на них, а они не слушали».

И взял Иеремия другой свиток и отдал его Варуху писцу, сыну Нирии, и он написал в нем из уст Иеремии все слова того свитка, который сжег Иоаким, царь Иудейский, на огне; и еще прибавлено к ним много подобных тем слов» (Иер.36).

Совсем иное отношение к книге было не далее, как двадцать лет тому назад на глазах того же Иеремии. Около 621 г. в доме Господнем случайно найдена была первосвященником Хелкией книга закона и дана для прочтения писцу Шафану, а этот счел нужным познакомить с ней благочестивого Иосию – отца Иоакима. «Когда услышал царь слова книги закона, то разодрал одежды свои и повелел царь первосвященнику и своим высшим чиновникам, говоря: пойдите, спросите Господа за меня и за народ и за всю Иудею о словах сей найденной книги, потому что велик гнев Господень, который воспылал на нас за то, что не слушали отцы наши слов книги сей, чтобы поступать согласно с предписанным нам». (4Цар.22:8–13). Мало того, подкрепленный в собственном мнении о важности книги авторитетным словом пророчицы Олдамы, царь послал вестников и собрали к нему всех старейшин Иуды и Иерусалима. И пошел царь в дом Господень, и все Иудеи, и все жители Иерусалима с ним, и священники, и пророки, и весь народ от малого до большого, и прочел вслух их все слова книги завета, найденной в доме Господнем. Потом встал царь на возвышенное место и заключил пред лицом Господним завет – последовать Господу и соблюдать заповеди Его и откровения Его, и уставы Его от всего сердца и от всей души, чтобы выполнить слова завета сего, написанные в книге сей. (23:1–3).

Нам нет нужды давать особую веру талмудическому
–253–

сказанию о том, что Ахаз скрыл книгу учения о Боге, Манассия уничтожил священные документы, а Амон сжег божественное учение⁸⁵²; равно как и странному сказанию о чудесном восстановлении Ездрой сожженного закона в количестве девяноста четырех книг, в течение сорока дней при помощи пяти писцов, способных писать скоро, – после того, как он – Ездра выпил сосуд, наполненный как бы водой, но цвет того был подобен огню. (3Ездр.14).

Книгам, которым по их важному значению высшей волей суждено остаться на будущие времена, навсегда, навеки – не грозят ни огонь, ни вода. Что не люди грозят им, а скорее книги

людям – это мы знаем и без талмудических измышлений и апокрифических сказаний.

Тот же самый пророк Иеремия, книгу которого напрасно думал совсем уничтожить Иоаким, в четвертый год Седекии (около 593 г.) вписал в одну книгу все бедствия, какие должны были прийти на Вавилон, все речи написанные на этот город насилия и гордыни и сказал Сераии, главному постельнику царя: «когда ты придешь в Вавилон, то смотри, прочитай все сии речи... и когда окончишь чтение сей книги, привяжи к ней камень и брось ее в средину Евфрата и скажи: так погрузится Вавилон и не восстанет от того бедствия, которое Я наведу на него»... (Иер.51:59–64). Давно тому назад по слову пророческому стерт с лица земли Вавилон, а слово которое Господь изрек о Вавилоне чрез пророка Иеремию, хотя оно и было потоплено в Евфрате, мы можем читать и до сего дня (гл. 50–51).

Судящее слово, лишь только оно послано, – оно остается не гибнущим до последнего дня (Лк.16:29–31; Ин.12:48), с той конечно целью, чтобы – будут ли слушать его, или не будут – знал всякий мятежный дом, что был пророк среди них (Иез.2:5–10), оставивший исписанный свиток о всем том, относительно чего дана ему была высшая заповедь – что сказать, и что говорить (Ин.12:49).

–254–

И к нам были посланы своего рода пророки со словом, – судящим или оправдывающим нас по мере того или иного нашего отношения к нему, – со словом на собственном наречии, в котором мы родились (Деян.2:8).

«Аще вприсиши словенские букаря, глаголя: кто вы письмена сотворил есть, или книги преложил? то вси ведут и отвечающе рекут: святой Константин философ, той нам письмена сотвори, и книги преложи, и Мефодий брат его... Так разум, братие, Бог есть дал словенам, Ему же слава, и честь, и держава, и поклонение ныне, и присно, и в бесконечные веки. Аминь».

Память, конечно сохранившая лишь очень смутные воспоминания о том великом событии, когда и при каких в

подробностях обстоятельствах Бог есть дал чрез слово славянам разум, удержала впрочем одну очень важную черту о том, что св. Константин – Кирилл, шед на дело просветительное, по первому обычаю на молитву се наложи и с иными поспешники, вскоре же емоу Бог яви, послушае молитв своих раб, и абие сложи письма, и начет беседу писати евангельску: «Испрьма бѣ слово, и слово бѣ оу Бѣ. и Бѣ бѣ слово», и прочее.

Присносущное Слово произвело в дальнейшем для жаждущих реки воды живой. Философ Константин в течение трех годов и четырех месяцев, проведенных у Славян в Моравии, научил многих учеников своим всему церковному чину, – Утреннице, Часам, Вечерне, Повечерию и тайной Службе, т. е. литургии.

И отверзошеся по пророческому словеси оушеса глухых, и оуслышаша книжнаа словеса, и иезык ясьнь бысть гугнивых (ср. Ис.35:5–6).

Так и должно бы было быть «людям нашим поганства се отвергшим и по христиански се закон держащем», или лучше желавшим держать. Ибо «Бог велит всакомоу, дабы в разоумь истинный пришел и на больши се чинь стежалъ».

Пред трудным и больным телом – философом-равно-Апостолом, прежде нежели он начал свое великое дело, однако восстаивал смущавший его вопрос: «Кто может

–255–

на воду беседу писати?»⁸⁵³. Что выйдет из этого труда?⁸⁵⁴. Но он разрешился для него совершенно по-христиански – самоотверженно. Пред смертью Кирилл увещевал брата своего Мефодия не покидать начатого труда. Он говорил: «трудились мы с тобой, как пара волов под ярмом; вот я падаю среди поля, на борозде. Прошу тебя, не оставляй земель славянских»!

Братнее завещание о недопаханном поле было выполнено: великий архиепискуп Мефодий преложи вся уставные книги от еллинска языка на словенск. Так снова, не оставляя человека рода без разума, но вся к разуму приводя и спасению, разум Бог есть дал Словеном чрез Кирилла и Мефодия.

Все свои труды «труден сый и болен телом философ», вместе со своим братом сложили (кто может на воду писати?) для хранения в церковь Бога живого, которая есть столп и утверждение истины (1Тим.3:15).

Сюда-то должны были приходить и приходили наши предки почерпнуть живой воды, как из дорогого колодезя, данного им отцами (Ин.4:6–12), чтобы утолять свою духовную жажду.

В старинном Святославовом (1076 г.) религиозно-нравственном сборнике они читали: «добро есть, братие, почитание книжное, паче всякому христианину: блажени бо, рече, испытующии свидения Его, всем сердцем взыщут Его (Пс.118:2). Что бо рече: «испытующии свидения Его»? Егда чтеши книги, не тщися борзо изчести до другие главизны; но поразумей что глаголют книги и словеса та и трижды обращаяся к единой главизне. Рече бо: в сердцы моем скрых словеса Твоя, да не согрешу Тебе (Пс.118:11). Не рече: усты точию изглаголах, но и в сердцы скрых, да не согрешу Тебе. И поразумевая убо истинно писания правим есть ими. Реку же: узда коневии прави-
–256–

тель есть и вздержание (ср. Пс.31:9): праведнику же книги. Не составит бо ся корабль без гвоздий, ни праведник без почитания книжного; и якоже пленником ум стоит у родитель своих, тако и праведнику о почитании книжном. Красота воину – оружие и кораблю – ветрило: тако и праведнику – почитание книжное. Открой бо, рече, очи мои, да разумею чудеса от закона Твоего, – (Пс.118:18) очи бо, глаголет, размысл сердечный и прочее.

«Не скрый от мене заповедей Своих (Пс.118:19) – разумей, яко не от очию скрый, но от разума и сердца. Тем же не похули и не поучающиеся, глаголя: прокляти уклоняющиеся от заповедей Твоих (Пс.118:21), тем же и сам ся похвали, глаголя: коль сладка словеса Твоя, паче меда устом моим, и закон уст Твоих паче тысящ злата и серебра (Пс.118:103–72), и вспет глаголя: взрадуюся аз о словесех Твоих, яко обретая корысть многу (Пс.118:162). Корысть бо нарече словеса Божия, глаголя: яко обретох, недостоин сый, так дар, еже ми ся поучати словесем Твоим день и ночь». «То мы, братия, поразумеим и

послушаем разумными ушима, и поразумеим силу святых книг. Послушай тыи житья... святого Кирилла философа и инех мног святых, како и ти спрва поведает о них, рекуще; измлада прилежаху святых книг, та же и на добрая дела подвигнушася. Вижь, како ти начаток добрым делом – поучение святых книг. Да тем, братия, и сами подвигнемся на путь жития их и на дела их, и поучимся выну книжным словесем, творяще волю их, якоже велят, да и вечной жизни достойны будем, в веки аминь».

Этих заветов по-видимому искренно желали держаться те, которые слышали слова о почитании книжном и заповедали их даже своим детям. В поучении Ксенофонта, иже глагола к сынома своима, читаем: Аз, чаде, реку вама:... не оставих церкви Божия с ее святыми книгами вечер, ни заутра, ни полудне... Тако и вы живета, чаде мои, да и вая Бог ублажит и долголетна явит и сотворит».

Конечно здесь разумелось не формальное отправление обязанности приходить на известное время в церковь ве-

–257–

чер, утро и полудне и уходить из нее тем же, каким кто и приходил.

Желалось, чтобы каждый приходивший сюда обретал здесь в книжных словесах, предлагаемых церковью, «корысть многу» для сердца и разума. «Бог велит всякому, дабы в разум истинный пришел и на больши се чинь стежалъ».

Но если всегда у наших предков доставало сердца, – то не всегда доставало разума по отношению к книжным словесам. Почитание книжное, удовлетворяя первое, т. е. сердце, давало отчасти ложное питание второму, т. е. разуму, мало, или совсем даже не дисциплинированному, слишком пытливому и очень доверчивому. Святые книги, положенные в святую церковь святыми мужами, стали мыслиться с одной стороны как такие, которые, по своей важности и глубине недоступны совсем для понимания и уразумения обыкновенным человеком, с другой как такие, в которых скрыты ответы на все вопросы, способные волновать всякую душу человеческую, которая и может искать и может находить здесь их несомненное разрешение.

Уже Владимир Мономах, писавший в своем «Поучении»: не мозите ся ленити ни на что же доброе. Первое к церкви: да не застанет вас солнце на постели... Заутреннюю отдавше Богу хвалу, и потом солнцу, и узревше солнце, и прославити Бога с радостью, рекуще: «просвети очи мои, Христе Боже», и «дал ми еси свет Твой красный»... он сам «сидя в санех» сознавался, что в трудных обстоятельствах, «взем Псалтирю в печали, разгнух ю, и то ми ся выня: Вскую печалуеши душе? Вскую смущаеши мя?»

Не мы одни, конечно, платили эту дань книгам. Усиленный ее сбор с человека может быть начался с тех самых пор, как появилось на свет писанное слово, – и люди с одинаковым вниманием вопрошали дерево, и жезл давал им (мнимый) ответ. (Ос.4:12. ср. Деян.19:19), «Погани суще» и мы «чертами и резами не только чытяху; но и гадаху». Явившееся слово, конечно, не могло тотчас же рассеять тьму прежнего неведения. Оно искало человеческих чутких ушей; а чуткие

–258–

человеческие уши искали и ловили это слово, но понимали его по своему. Не только язычники придавали слову великое значение, напр. Римляне выпавшим стихам Virгилия, но и Евреи, которым даны были высшие заветы и законоположение (Рим.9:4) в лице напр. равви Иоханана (3 века по Р. Хр.) учили, что библейский стих, пришедший на ум утром тотчас по пробуждении, содержит некоторое малое предсказание, или пророчество⁸⁵⁵. Употребление слова Божия, как средства узнавать будущее нашло доступ и в церковь христианскую и на столько стало злоупотреблением, что обратило на себя внимание отцов и учителей Церкви, а Вальсамон в толковании на 61-е правило Трулльского собора говорит, что он мот бы составить о различного рода злоупотреблениях, между прочим и св. книгами, большую повесть. Даже священники не прочь были делать вопросы о некоторых делах к Евангелию и псалмам Давидовым⁸⁵⁶.

Но если по своей высокой важности книга влекла к себе русского человека, желавшего устроить жизнь свою «по Божьи» и в ней он мнил находить ответ на все свои запросы, иногда

обличавшие его еще младенческий рост; то с другой стороны она его и отпугивала от себя той же своей священной важностью.

Кажется можно утверждать, что и до сих еще пор не иссякло совсем в нашем народе то мистическое представление о книге, какое он создал себе о ней и выразил в известном стихе «о книге Голубиной», вернее «Глубинной», как содержащей в себе всю глубину премудрости, все «еже в безднах», а потому и требующей для уразумения ее не обычных читателей и истолкователей всяких тайн, в ней содержащихся.

«Восходила туча сильна грозная,

Выпадала книга Голубиная

—259—

И не малая, не великая;

Долины книга сороку сажень,

Поперечины двадцати сажень.

Ко той книге ко божественной,

Сходилися, съезжались

Сорок царей со царевичем,

Сорок князей со князевичем,

Сорок попов, сорок дьяконов,

Много народу людей мелких —

Христиан православных.

Никто к книге не приступится,

Никто к Божьей не пришатнется»:⁸⁵⁷.

Володимир князь — просветитель Руси св. крещением — принужден обратиться к Давиду Есеевичу с просьбой:

«Ой ты, гой еси, премудрый царь!

Прочти, сударь, книгу Божию!

Объяви, сударь, дела Божии

Про наше житие про свято-Русское!»

Но даже и премудрый Давид отказывается прочесть эту глубинную книгу, не малую — не великую на том основании, что ее

«На руках держать — не сдержать будет,

На налой положить Божий — не уложится.

Я по старой по своей памяти

Расскажу вам, как по грамоте».

Ответы на различные вопросы Володимира к Давиду даются «по старой памяти». В ряду их для нас интересен в данном случае вопрос слагателей стиха «глу-

–260–

бинной книги» о том: «какая книга всем книгам мати?» Открывается, что мать книгам – Псалтирь, и она положена в собор – церковь, всем церквам – мать.

«Стоит собор – церква посреди града Иерусалима;

Во той во церкви во соборной

Стоит престол божественный:

На том на престоле на божественном

Стоит гробница бела – каменная;

В той гробнице белой каменной

Почивают ризы Самого Христа,

Самого Христа, Царя небесного.

Потому собор – церква церквам – мати».

Значит самая сущность «дела Божия про наше житье, про свято-Русское» заключена в матери книг – Псалтири, хранящейся в соборе – церкви, матери церквам, посреди града Иерусалима.

«Кто же к этой книге приступится;

Кто к Божьей пришатнется?»

Искренно желая сохранить за собою право называться по тому же стиху глубинной книги «православными христианами», мы стали бояться читать книги. Утверждают: нас воздерживал страх читать книги священные из опасения, что мы можем сделаться людьми ненамеренно не правомыслящими, ненарочитыми еретиками и врагами правых мнений и догматов. Книги важные, но не удобо уразумеваемые, люди полуграмотные всегда предпочитают лучше не читать, чем читать, но не право разуметь⁸⁵⁸.

Но раз дана грамота; раз явилось слово «о почитании книжном» – должно же было явиться для удовлетворения

–261–

этой потребности «почитание книжное», т. е. требующиеся книги.

Они и явились. Однако же в этом случае не мимо нас шло и древнее слово: «Меня – источник живой воды – оставили, а высекли себе водоёмы разбитые, которые не могут держать воды. (Иер.2:13).

С книгами, предложенными Кириллом и Мефодием стали мало-помалу проникать в народ книги иные, – правда, – для нашего времени, – если бы они и сохранились, – почти невинные: Рафли, Шестокрыл, Воронограй, Острономий, Зодий, Альманах, Звездочеты, Аристотелевы врата и иные составы и мудрости еретические, – как тогда рассуждали – «и коби бесовские, которые прелести от Бога отлучают, и, в те прелести веруячи, многие люди от Бога отдаляются и погибают».

Кто даже из простого народа знает и верит теперь этим книгам? Но старое время, по праву, было осмотнительно. Церковь, устами Серапиона, епископа Владимирского (1274 г.), предусмотрительно говорила: «не послушахом Еуангелия, не послушахом Апостола, не послушахом пророк, не послушахом светил великих, рьку Василья и Григорья Богословця, Иоанна Златоуста, инех святитель святых, ими же вера утвержена бысть... И те учаще ны беспрестани, а мы едина беззаконья держимся... Еще поганского обычая держитесь: волхвованию веруете... От которых книг, или от кых писаний се слышасте?»...

Церковь желала, чтобы мы для утоления жажды почерпали чистую воду и не из разбитых водоемов. Но наша неподготовленность и вместе наша опасливость на долгое время удержали нас от пользования чистой водой в довольной мере, до насыщения... Жажда утолялась; но из водоемов не с особенно чистой водой учения. Книги «отреченные» своей массой и распространением закрывали от должного внимания книги «истинные».

Правда и путь к церкви, как хранительнице истинного знания, не забывался совсем. Домострой Сильвестра (16 в.) учил: «по вся дни, в вечере, муж с женою и с детьми, и с домочадцы, кто умеет грамоте, отпети вечерня, навечерица, полунощница»... Еще не особенно, давно (1732 г. Татищев) в «завещании сыну» писалось:

–262–

«главнейшее есть вера, в которой ты хотя часто разговорами пространнее от меня наставляван; но надлежит от самой юности даже до старости в законе Божии поучатися день и ночь и с ревностью о том прилежат, дабы познать волю Творца своего: зане оное просветит ум твой, наставит тя на путь правый, есть единый свет стезям нашим и премудрость дражайшая паче злата, серебра и камня драгоценна, еже ничто достойно есть. Давид говорит: аще бы не закон Твой поучение мое был, тогда убо погибл бых (Пс.118:92). Для сего нужно тебе со вниманием читать письмо святое, т. е. Библию и Катехизис; а к тому книги учителей церковных, между которыми у меня Златоустого главное место имеют, В. Великого, Григория Назианзина, Афанасия Великого и Феофилакта Болгарского, также печатные в нынешние времена истолкования десяти заповедей и блаженств, которое за Катехизис, а малая Букварь (Прокоповича 1724 г.), или «Юности честное зеркало» за лучшее нравоучение служить могут; и все без изъятия читать и силу их познать полезно».

Но явились новые веяния, и чем далее уходило время от тех дней и близилось к нашему, тем более старые добрые, как их называли, обычаи, хотя и в части только общества, «исшатывались»; стали нарушать завет отцов и изменять ему; важные «написанные законы» стали считать как бы чужими... (Ос.6:7. 8:12). Память об этом увлечении (и понесенном за то наказании) сохранила таже церковь, которая хранила и хранит «важные написанные законы»... И если бы мог восстать тогда ветхозаветный Иеремия (Мф.16:14), он вероятно повторил бы прежние свои жалобы ко Иегове: «о, Господи! Они не хотят принять вразумления. И сказал я сам в себе: это, может быть, бедняки; они глупы, потому что не знают... закона Бога своего; пойду я к знатным, и поговорю с ними, ибо они знают закон Бога своего. Но и они все сокрушили ярмо, расторгли узы. (Иер.5:3–5).

Одни сокрушили ярмо; другие оставались невеждами в законе и трактовались сокрушившими и расторгнувшими высокомерно (Ин.7:49), как глупцы и бедняки во всяких смыслах. Однако ж эти, если не глупцы, то дей-

ствительные «бедняки» во всяких смыслах, помнили ту тропу, которая была указана им издавна, как ведущая к просвещению и обогащению.

Настала новая пора. Заговорили: мы мудры и закон Господень у нас! Осуждено прежнее увлечение; сказала старая жажда... но в то же время лживая трость книжников стала усиленно превращать закон Его в ложь. (Иер.8:8).

Вместо давно оставленных и забытых Рафлей, Воронограев, Аристотелевых врат и т. под., стали плодиться и распространяться в народе книги, пагубность которых состоит в том, что еретические мысли в каждой из них предлагаются малыми дозами и что для прикрытия они излагаются нередко словами православных учителей церкви, выхваченными из их творений вне связи с предыдущим и последующим, а потому и извращающими первоначальный смысл в них вложенный. Приходя в овечьей одежде, хищные волки, не щадящие стада и говорящие превратно, чтобы увлечь учеников за собой, принимают вид блюстителей, поставленных на то, чтобы пасти церковь Господа и Бога (Мф.7:15. Деян.20:28–30), и зазывают – по внешности – как будто голосом истинных пастырей: «Прииди ко Иисусу», «Иисус Назорей идет»; «Веришь ли, что ты грешник?» «Примирился ли ты с Богом» и предлагают «Путь ко спасению». Они участливо спрашивают: «Исполняете ли вы волю Божию?» «Молишься ли ты?» «Благодаришь ли Бога?» и дают «Напоминание христианам из слова Божия» о том, «Что такое христианин» и в чем состоит «Звание христианина и его значение». Их заботливость простирается до того, что они щедрой рукой или совсем задаром, или за полкопейки, раздают не только такие книги, как «Новая азбука» – для совсем не грамотных или «Два слова о св. Библии» для умеющих читать; но и такие, как «Краткое руководство к чтению Нового Завета» или «Жизнь И. Христа» и пр. и пр. уже для умеющих, по-видимому, разуметь чтимое.

Судя по этим заманчивым заглавиям, любитель почитания книжного, все чаще и чаще заявляющий о себе, может подумать по-прежнему доверчиво и простодушно, что

эти книжки и есть та «грамота Христова», слушать которую старался собирать на всякую неделю как можно более людей из своей паствы в церковь еще Кирилл Туровский. (12 в.) Как соблазнительно, не утруждая себя по-прежнему неуклонным посещением церкви, во всякую удобную, но с часу на час все более и более становящуюся дорогой в жизни минуту, прочесть самому «Благую и Радостную весть» «О готовности И. Христа принимать грешников», узнать – что «Он любит меня» и пр. и пр. и получить утоление жажды душевной. А между тем все эти и подобные им брошюры и книги церковным разумением и властью признаны особенно вредными и должныствующими быть изъятыми из употребления в народе⁸⁵⁹.

Скорее почуяв, нежели ясно опознав под овечьими кожами хищных волков, расхищающих стадо, народ наш выражает ясно желание собраться в прежнюю ограду, сознательнее слушать в церкви «Христову грамоту» от лиц уполномоченных церковью на учительство. Он понимает, что невозможно сделаться мудрым настолько, чтобы углубляться самому в тонкие обороты притчей, исследовать сокровенный смысл изречений и заниматься загадками притчей тому, кто правит плугом, гоняет волов и занят работами; чье сердце занято тем, чтобы проводить борозды, сидеть у наковальни и думать об изделии из железа, или вертеть своими ногами колесо горшечника и рукой своей давать форму глине и т. п. – чем всем поддерживается быт житейский (Сир.38:25–39. 39:2–3).

Для приобретения книжной мудрости не только нужно благоприятное время досуга от тех работ, которыми поддерживается быт житейский; но и многие другие разнообразные условия, даже лежащие вне круга той неприглядной житейской обстановки, в которой поставлен кто-либо. Эти малоблагоприятные условия, поскольку казались они нашим

предкам нелегко преборимыми, настолько успешно воспитывали в них постоянно укрепляемую мысль о том, что для уразумения смысла св. книг нужно толкование; и отважиться понимать и толковать их самому читающему и ищущему

книжной мудрости – может быть значит подвергать себя опасности впасть в еретические заблуждения. Отсюда делался вывод, что книги важные – лучше не читать, чем читать, да не право разуместь⁸⁶⁰. И читать их, и толковать можно и должно лишь при известных условиях: «попу – и книги в руки».

Если этой старой поговоркой, сложенной еще темным народом, теперь так ищущим света, когда его уши приклонены к книге закона, – отдаются «книги в руки попу», с тем чтобы он читал ему – народу из книги закона Божия внятно и присоединял толкование, дабы народ понимал прочитанное (Неем.8:3–8): то, конечно и бесспорно, этой же самое поговоркой читатель и толкователь закона Божия народу освобождается от всех тех занятий, без которых ни город не построишь, ни жители не населятся и не будут жить в нем,... от всего того, что поддерживает быт житейский. (Сир.38:37–39).

Когда наши первоучители, прелагая на славянский язык книги закона Божия, дошли до слов пророка Исаии: «еще не много, очень не много... и в тот день глухие услышат слова книги, и прозрят из тьмы и мрака глаза слепых» (29:17–18), – с какой удвоенной ревностью стала трудиться эта «пара волов под ярмом» до падения друг за другом на борозде среди июля еще не до конца и не столь глубоко вспаханного, как бы им этого желалось! В эти минуты, как смеем думать и верить, пред их проникновенным умным взором предносилась картина такого будущего славян, когда если кому-либо из них, научившемуся читать, подадут книгу и скажут: «прочитай ее», – он не ответит: «не могу, потому что она запечатана» для моего разумения; и если передадут

–266–

ее другому с тем же приглашением: «прочитай ее», – и этот не отречется, говоря: «я не умею читать». (Ис.29:11–12).

Конечно и наши предки желали псаломски исповедоваться пред Богом своим и благодарить Его за то, что Он извлек их – чрез просветителей – из тинистого болота, поставил на камне ноги их и вложил в уста новую песнь. Сердцем они порывались сказать: «вот иду; я желаю исполнить волю Твою, Боже мой, и

закон Твой (или вернее желание знать и исполнять его) у меня в сердце». (Пс.39:3–9).

Но «гадания из древности» (Пс.77:2) оставались не сбывшимися гаданиями, – рисовавшиеся картины картинами, – горячие желанья желаньями,... а действительность – действительностью...

Прошла тысяча лет, краткая только пред очами Божиими, как день вчерашний, когда он прошел (Пс.89:5); но никак не краткая не только для единицы человеческой, которой отмерена своя малая мера (ст. 10), а и для жизни народов...

Слово же, предложенное первоучителями, с тех пор гласило и гласит, что мы должны каждый лично достигать тех пределов ведения, доколе приидем в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова, дабы мы не были более младенцами, колеблющимися и увлекающимися всяким ветром учения, по лукавству человеков, по хитрому искусству обольщений (Еф.4:13–14).

В виду этих соблазнов, народных масс касается и начинает тревожить «Пророчество о Думе: – кричат мне с Сеира: сторож! сколько ночи? Сторож! сколько ночи?

Сторож отвечает: приближается утро; но еще нет. Если вы действительно спрашиваете, – то обратитесь, и приходите!» (Ис.21:11–12).

Куда?

Прошла тысяча лет... Конечно и теперь никто не станет оспаривать того очень старого положения ветхозаветного мудреца, что книги завета Бога Всевышнего – как первый человек не достиг полного познания, – не исследует ее также и последний; ибо мысли ее полнее моря, и намерения ее глубже великой бездны (Сир.24:25–31);

–267–

но никто не подумает ограничиться только и тем одним, чтобы приближаться к Богу лишь устами своими, тогда как сердце, т. е. понимание отстоит далеко. (Ис.29:13).

Желают – не жечь книгу, а читать ее, сняв печати... «Божия нива» требует и насаждающего ее и поливающего (1Кор.3:6–9); но она вместе требует и того, чтобы кто-либо из соработников

на этой ниве не «полагал другого основания, кроме уже положенного» (ст. 11) и – спящим человеком – не пришел на жаждущую посева ниву враг, чтобы сеять плевелы вместо пшеницы. (Мф.13:25).

Будем утешаться тем, что и для нас уже минует тот возраст «младенцев во Христе», когда мы могли питаться лишь (иногда даже сомнительным) молоком, а не твердой пищей. Если тысячу лет тому назад мы были для этого рода питания еще не в силах, – теперь сил, конечно, прибавилось... (1Кор.3:1–2). Настаёт, как кажется, пора, – а разумеется она должна же настать – когда с возможно полным и ясным уразумением смысла исповедания, без опасения питать щекотливое самолюбие можно будет оглядываясь на прошлое сказать: «когда я был младенцем, – то по младенчески говорил, по младенчески рассуждал; а как стал мужем, то оставил младенческое (1Кор.13:11).

Не дожидаться пассивно-лениво приближения к себе такого праздника (относительного) совершеннолетия, а деятельно прибавлять к своему росту хотя бы локоть за локтем (Мф.6:27), чтобы достигать скорее меры полного возраста Христова (Еф.4:13), давая себе обильное требующееся питание, – вот что должно составлять (ибо самое время требует) для нас не далекую заманчивую мечту, а лишь только воплощение тех старых трезвых дум, какими жили наши первоучители – «пара волов» – вспахивавших поле и павших на борозде среди недопаханного не по их вине поля.

Тысяча лет прошла... А поле до сих пор не все еще вспахано; что вспахано – не все хорошо заборонено; не все вспаханное поле и засеяно. Какая масса остается еще не вспаханной, не забороненной, не засеянной. И удивляться ли, что в дичи растут только плевелы? Редко засеянное поле не может приносить и культивированных плодов

–268–

ни во сто крат, ни в шестьдесят, ни даже в тридцать (Мф.13:8).

«Наслаждаясь, после трудов, обильными плодами, которые принесла земля обетованная, израильтянин в праздник Кущей

всего живее мог сознавать непреложность обетований Божиих. Праздник мог быть празднуем евреями с полной свободой и в полном довольстве... Каждый имел в своих руках (– совершенно осязательно –) плоды годовых своих трудов, чем благословил его Бог. Все заботы теперь покончились. Ни одно время года (у евреев осеннее) не было так удобно для торжественного, радостного праздника»⁸⁶¹.

Старое сеновное торжество кажется и можно бы легко и следовало бы превратить в новое...

Но мы еще не можем праздновать своих праздников с такой великой радостью, с какой праздновали евреи праздник Кущей. Да мы, пожалуй, и не празднуем...

Даже можно сказать, что и память о празднике нашем великом хранит у себя не народ, а лишь хранящаяся в церкви книга...

Воскресенский Г.А. Из церковной жизни южных славян: 3. Из церковной жизни черногорцев // Богословский вестник 1894. Т. 2. № 5. С. 269–288 (1-я пагин.). (Продолжение.)

Православная славянская церковь в княжестве Черногории. – Общие сведения о современной Черногории. Народонаселение. Занятия черногорцев в мирное время. Нынешний государственный строй княжества Черногории. Периодическая печать. Школы. – Состав православной черногорской церкви. Монастыри. – Материальное положение приходского и монашествующего духовенства. – Празднества в Черногории по поводу четырехсотлетнего юбилея первой черногорской кирилловской типографии. Юбилейная книга «Октоих» 1493 г. – Новые храмы. Окружное послание митрополита черногорского касательно одежды, какую впредь должно носить черногорское духовенство в домашнем быту и при совершении церковных богослужений. – Черногория и Ватикан.

Обозрению церковной жизни в княжестве черногорском за истекший год предпошлем общие сведения о современной Черногории. Союз Черногории с Россией имеет за собой уже двухвековую традицию⁸⁶². За все это время доб-

–270–

лестный народ Черной Горы оставался неизменно верным и преданным России... В прошедшем году Черногория справляла торжественный юбилейный праздник всеславянского значения... Сведения же и образованной части нашего общества как о славянах вообще, так и о черногорцах в частности, остаются в большинстве и неясными и неполными.

Население всего черногорского княжества простирается до 280:000 душ. По вероисповеданию – православных до 260:000, католиков до 5:000 и магометан до 15:000 душ. Столица Черногории Цетинье насчитывает ныне 1800 душ, но раньше, лет десять тому назад, в ней насчитывалось всего около 1000 душ. Храмов всего три: приходской, придворный, на месте древнего монастыря, до основания разрушенного турками, где

покоятся останки основателя столицы воеводы Ивана Черноевича, и монастырский, где почивают мощи св. Петра первого, владыки – митрополита черногорского. – В мирное время преобладающими занятиями черногорцев служат хлебопашество и скотоводство. В этих статьях сельского хозяйства Черногория в последние годы заметно подвинулась вперед. Тогда как раньше земля обрабатывалась только около Скадарского озера, и то на весьма небольшом пространстве, в последние годы разделано вновь много земель, прежде лежавших втуне, около Никшича, между Даниловым градом и Подгорицей и в других местах. Положено основание земледельческой ферме и школе. Обрабатываются пшеница, овес, ячмень, рожь и кукуруза. Почва Черногории, вообще неудобная для произрастания злачных хлебов, оказалась удобной, как показал опыт, для разведения винограда и маслин. С целью поднять производительность страны, с осени 1890 года введено обязательное для каждого черно-

–271–

горского дома разведение виноградников и маслин. Индустрия – в упадке: она отчасти подавляется громадной производительностью соседних Черногории стран, Австрии и Италии, а отчасти просто находится в пренебрежении и даже в презрении вследствие преобладающего военного положения и военного духа черногорцев. Лишь немногие из них занимаются ремеслами и торговлей. Почти все ремесленники – иностранцы из Боки Которской, Далмации, Италии, а также и из Албании (портные). Торговлю же ведут большей частью албанцы, а отчасти и герцеговинцы. Пришлые ремесленники – почти все католики, что соединяет их в одно и дает им силу. В Цетинье их насчитывается до 250 душ, а в то же время они обосновываются и в других городах и даже по селам. Прежде когда их было мало, они совершенно сливались со всеми жителями Цетинья: праздновали одни и те же праздники; черногорский православный священник совершал им погребение, а иногда и крестил детей. Теперь они составляют свой особый мир; их беспрестанно посещают их священники, иногда и архиепископ, они имеют свой молитвенный дом в Цетинье. – В мирное время

черногорец мало занимается и политикой. Политических партий нет. Явился было в 1892 г. один воевода – проводник австрийского влияния в Цетинье, но и тот скоро был выселен в Боснию⁸⁶³. С полным доверием относясь к стремлениям и действиям своего князя, каждый черногорец считает основным правилом черногорской политики – жить в дружбе с Россией и ее друзьями. – Со времени последней войны Черногория, как известно, приобрела небольшой кусок адриатического приморья, с тремя портами: Старый Бар (Antivari), Ульцин (Dulcigno) и св. Николай. Жители Бара и Ульцина имеют порядочное число парусных судов. На Скадарском озере уже несколько лет плавают два небольшие черногорские парохода. В 1891 г. Россия подарила Черногории большой пароход «Ярослав», который совершает рейсы в более отдаленные порты Средиземного моря.

С последней войны (1876–1878 гг.) Черногория всту-
–272–

пила в новую фазу политической жизни. Окончательно признана всеми державами ее политическая самостоятельность; границы Черногории расширились, причем в состав ее вошли и инородные элементы, как албанцы, а еще больше иноверцы: католики и магометане. Прежние политические учреждения, основанные на племенном начале, с сенатом во главе, в котором заседали представители племен, и с племенскими капитанами, представителями административной и военной власти внутри Черногории, не могли согласоваться с новыми требованиями и задачами государства. Черногория вступила в состав государств Европы, приняв ее постоянных дипломатических представителей и сносясь с ними как равный с равным. Своих представителей держат в Черногории следующие государства: Россия, Турция, Австро-Венгрия, Франция, Италия, Англия. Кроме того, в Антивари находится турецкий консул, а в Подгорице турецкий вице-консул. Черногория же не имеет своих представителей при иностранных дворах, за исключением одного в Константинополе. С приобретением больших политических прав, Черногория в тоже время должна была принять на себя и некоторые обязательства

и ответственность, именно за мир и добрые отношения на границах, за охранение народного здоровья и принятие в тех видах санитарных мер, общих с другими государствами, за установление постоянных законов относительно торговли и других международных отношений. С того времени Черногория вступает в общие и сепаратные договоры с другими державами, как почтово-телеграфные, санитарные, торговые, относительно особого положения подданных той или другой державы и т. п. Во главе государственного управления Черногории стоит ныне государственный совет, составленный из четырех членов и председателя. Высшей администрацией заведывают министры: внутренних дел и общественных сооружений, военный, иностранных дел, финансов, просвещения и церковных дел. Наряду с ними стоит председатель высшего суда, который подобно министрам входит в состав государственного совета, соответствующего русскому комитету министров. Черногорское войско простирается до 60:000. Во время войны, впрочем, всякий черногорец

–273–

встает в ряды. Носить оружие мальчики приучаются с 10-ти лет. – В гражданском отношении вся Черногория разделена на десять нахий (округов): катунскую, речскую, цермничскую, приморскую, зетскую, бердскую, морачскую, васоевичскую, никшицкую и лешанскую. Высший суд в Цетинье, окружные суды в Ульцине, Подгорице и Никшиче.

В Черногории издаются на сербском языке, кириллицей, еженедельная политическая и литературная газета «Глас Црногорца» (с 1871 г. в Цетинье) и два ежемесячных журнала: «Нова Зета», литературный журнал (с 1889 г. в Цетинье) и «Просвета». Основанный в 1889 г. бывшим министром просвещения и церковных дел в княжестве Черногории Иованом Павловичем, богословско-педагогический журнал «Просвета» имел официальный характер и издавался на средства черногорского министерства просвещения и церковных дел. С ноября 1892 г. под тем же заглавием начал выходить под редакцией И. Сундечича новый журнал частного, неофициального характера и с более широкой программой:

кроме вопросов церковных и школьных, он занимается и научными вопросами и просвещением вообще⁸⁶⁴. В Цетинье имеются народная библиотека, основ. в 1879 г., получающая все сербские журналы и газеты и некоторые из русских («Ниву», «Новое Время» и др.), и народный музей (основ. в 1890 г.). В музее находятся: коллекция предметов, найденных П.А. Ровинским при раскопках древней Диоклеи, небольшая коллекция из Египта и Палестины митр. Саввы, несколько предметов каменной эпохи и т. под.

В нынешнем году Черногория может отпраздновать двадцатипятилетний юбилей своей средней, отчасти и низшей школы. До 1869 г. в Черногории имелось всего только 11 народных школ и ни одного среднего учеб-

–274–

ного заведения. В 1869 г. открыты вновь более 30 народных (основных) школ с общим количеством до 1500 детей и два средних учебных заведения: духовная семинария («Богословия») и женский институт, – оба в Цетинье. Оба открыты при содействии России, которая назначила на содержание первой 8:000 р., а второго 5:500 р. в год⁸⁶⁵. Цетиньская семинария учреждена для приготовления молодых людей Черногории и окрестных стран к священническому и учительскому званию. Курс ее продолжается три года. На счет казны содержится 30 учеников; число своекоштных учеников не ограничено. В семинарии всего четыре учителя. Высший надзор над ней поручен черногорскому митрополиту. Семинария эта уже дала наилучшие результаты: она создала не только учителей, но и вообще людей, оказавшихся достойными и на других поприщах, гражданском и военном. – Женский институт носит название: «Девочки Институт Царице Марије на Цетинью». Институт этот состоит под Высочайшим покровительством Всероссийской Императрицы и под непосредственным наблюдением княгини черногорской. Начальница его избирается Государыней Императрицей, две же учительницы утверждаются княгиней черногорской. 20 учениц принимаются на казенный счет, а 10 своекоштных, с платой по 200 гульденов в год. Наряду с сербским языком преподается и

русский язык, а также русская история, притом на русском языке. Учение в институте продолжается шесть лет, за исключением приготовительного класса. Курс разделен на три класса, а каждый класс на три отделения. Начальницами института назначаются русские. До сих пор в такой должности были: Н.П. Пацевич, Н. Месарош, Ю.А. Лопухина и нынешняя С.Н. Мертвого, которая состоит начальницей с 1888 года. Под деятельным заведыванием начальницы и благодаря удачному подбору учителей, институт этот поставлен очень хорошо. Основанный первоначально в видах содействия женскому образованию только

—275—

в Черногории, он с каждым годом приобретает все больше и больше влияния и в краях, далеко за ее пределами. Из общего числа сорока воспитанниц в 189 $\frac{2}{3}$ учебном году меньше половины приходилось на Черногорию, остальные из Боки Которской, Дубровника, Герцеговины и Боснии. В 1893 г. поступили в институт и две католички из Далмации. Добрая слава женского цетиньского института столь велика, что туда просят принимать дочерей даже зажиточные сербы из Триеста, Реки (Fiume) и далматинских городов с платой. Таких учениц около десятка, но их было бы много больше, если бы позволяла вместимость здания институтского⁸⁶⁶...

Кроме семинарии и женского института, в Цетинье имеется гимназия⁸⁶⁷. Основана она в восьмидесятых годах с целью, между прочим, приготовления черногорцев для дальнейшего образования за границей. Для новой жизни после войны потребовались и новые люди. Чтобы не быть в необходимости призывать для этого иностранцев, черногорское правительство одной из главных забот поставило для себя подготовку новых людей из своих же. Первоначально эту миссию для Черногории выполняла исключительно Франция, где получил свое образование и князь Николай, а впоследствии она распространилась и на другие страны, особенно много черногорцев шло в Россию для высшего образования. В русских духовных академиях нередки черногорские воспитанники. Кроме Франции и России, черногорские воспитанники имеются в

настоящее время в Австрии, королевстве Сербии, Италии и даже в Царьграде. Благодаря такой мере Черногория имеет ныне образованных чиновников и офицеров, имеет своих врачей и инженеров. – Народных школ ныне больше 60; в Цетинье учреждены кроме того образцовые городские школы – особая для мальчиков и особая девочек. Повсюду введено преподавание русского языка. Вообще, Черногория теперь по праву может стать в ряду государств куль-

–276–

турных. Доблестный князь Николай I (с 1860 г.) является истинным просветителем своего народа. Как уже видели из предшествующего, при нем заведены народные школы, семинария, женский институт, гимназия, образцовые городские училища, при нем возникла периодическая пресса, устроены народный музей и библиотека. Но кроме того при нем заведены почтамты, телеграфы, чрез горы проведены прекрасные шоссейные дороги, что повело за собой значительное увеличение торговли, в Цетинье проведена по трубам за 10 верст прекрасная ключевая вода; при нем, наконец, издан новейший и полный свод законов.

В церковном отношении Черногория разделяется на две епархии: собственно Черногорскую (кафедра в Богородице-Рождественском монастыре в Цетинье), находящуюся под непосредственным управлением черногорского митрополита, и Захолмско-Расскую (кафедра в Введенском монастыре под г. Острогом, делами которой заведывает также митрополит черногорский. Обе епархии подразделяются на протопресвитерства, числом 15, и приходы, которых насчитывается 138. Монастырей всего 17. Из них 6 в собственно – Черногорской епархии: 1) Богородице-Рождественский в Цетинье; в нем почивают мощи св. Петра 1, владыки-митрополита черногорского, память которого (справляется 18 октября), как особенного покровителя и защитника, благоговейно чтится всеми черногорцами; основан воеводой Иваном Черноевичем в 1485 г. когда он перенес свою резиденцию из г. Обода в новооснованный город Цетинье, и razoren в 1690 г. турками. После этого монастырь был

восстановлен владыкой Даниилом из рода Петровичей в Негушах, впрочем, на новом месте (на прежнем же месте воздвигнут позднее придворный храм); в 1714 и 1717 годах возобновленный монастырь был разорен дважды, но всякий раз восстанавливаем. 2) Успенский, близ Цетинья, 3) Никольский в Цермнице (оба приписаны к Цетиньскому монастырю). 4) Никольский на острове Вранине, возобновленный князем Николаем в 1886 г., с прекрасной церковью, украшенной иконами, писанными в России и снабженной отсюда же церковными принадлежностями, а также с отличными монастырскими строениями. 5) Богородице-Рождест-

–277–

венский в Косереве. В 1884 г. сюда перенесены, из монастыря Ждребаника, мощи св. Арсения, архиепископа сербского. 6) Успенский на острове Коме, построен первым из рода Черноевичей Стефаном Черноевичем († 1471); останки его и супруги его Марии покоятся, как значится на надгробных плитах, внутри церкви. В Захолмско-Расской епархии находятся следующие монастыри: 7) Введенский (Острог верхний), основан в XVIII в. Захолмским (острожским) митрополитом св. Василием, мощи которого и почивают здесь. В 1852 г. этот монастырь выдерживал осаду от огромного турецкого войска, предводимого Омером-пашей, а в последнюю войну он сильно пострадал от войск и пушек Сулеймана-паши; по воле князя Николая и под непосредственным наблюдением епископа Виссариона, Введенский монастырь возобновлен и приведен в лучший вид. 8) Свято-Духовский (Острог нижний), основ. тем же св. Василием Острожским. 9) Михайловский (Ждребаник). Строителем его был, по преданию, Стефан Неманич (XII в.). Название монастыря объясняют тем, что здесь, на обширной равнине, содержался конский завод, принадлежащий тому же Неманичу. В последнюю войну этот монастырь был разорен турками, но потом восстановлен. 10) Богородице-Рождественский (Пиперская келия), нач. XVIII в. 11) Успенский (Дуга), на берегу р. Морачи. 12) Успенский (Морачский), построен Стефаном, сыном князя Волкана и внуком св. Симеона Немани, в правление короля Уроша, в 1252 г. Много

раз страдал от турок, но и ныне представляет интерес в архитектурном и вообще художественном отношении. 13) Успенский (Пива), основан во второй половине XVI в. митрополитом, впоследствии патриархом сербским Савватием. Главный храм этого монастыря – самая обширная церковь в Черногории. В ризнице много священнических и архиерейских облачений и старопечатных церковных книг. Монастырь получает ежегодное пособие из России еще со времени Александра I. 14) Никшичский с храмом во имя евангелиста Луки. Сооружение его приписывается одному из Неманичей. Монастырь этот был сожжен и разрушен турками, но в 1874 г. князь Николай построил, на прежнем его

–278–

основании, новую церковь на помин души своего дяди, князя Даниила I. 15) Введенский (Добриловина). Монастырь этот – как полагают – «задушбина»⁸⁶⁸ Неманичей, разорен был в последнюю войну, но теперь снова восстановлен. 16) Подмалинский – с храмом во имя евангелиста Луки. 17) Бела – с храмом во имя св. Георгия Победоносца.

Приходское духовенство в Черногории не получает от государства никакого жалованья: пользуется лишь тем, что собирает от своего прихода за совершение треб и живет вообще бедно. Неудивительно поэтому, что в печати иногда раздаются голоса о необходимости лучшего обеспечения черногорского духовенства. Едва ли можно найти в истории человечества какое-либо политическое или церковное общество, которое бы больше принесло жертв и больше пролило крови за удержание своих прав – читаем в статье проф. И. Николича – чем сколько принесло их черногорское духовенство за свои национальные и религиозные интересы. В наитруднейшие и роковые времена, когда турецкая сила, под знаменем пророка, гремела во всех землях и государствах на Балканском полуострове, когда имя пророка возглашалось со Св. Софии в Царьграде, в Будиме и Белграде, и когда от страха турок и янычар умолкли все колокола на церквях Вены, Праги и Мюнхена, черногорский народ под предводительством своих владык в митре и с мечом вел отчаянную борьбу не только с турецкой силой, но и с коз-

нями венецианской политики и с пропагандой римской курии... Тяжело было черногорцам это соседство. Черногорский народ, предоставленный самому себе и занимая весьма невыгодное географическое положение, в борьбе между этими тремя силами, «между востоком и западом», выдержал вековую борьбу и вышел с честью победителем благодаря особенно тому, что в борьбе предводительствовали им «владыки»⁸⁶⁹, в руках которых был

–279–

жезл управления алтарем, престолом и народом. Скромные, но в то же время энергичные владыки-господари в полном смысле были носителями национальной и религиозной сербской идеи, которую и старались воспитывать в народе посредством постоянной проповеди и в церкви, и на войне, и во время объезда страны. Черногорцы, чтобы стать ближе к своим господарям-владыкам, спешили своих сыновей ставить священниками, и таким образом почти все главнейшие черногорские фамилии имели у себя своих священников, которые, имея всегдашний доступ к своим господарям, были их правой рукой в деле укрепления и развития народной и религиозной идеи, также как и в геройских их предприятиях, и таким образом заняли в народе высокое положение, становились народными вождями и вообще начальниками племен. Как владыки-господари соединяли в своих руках центральную светскую и духовную власть, так и многие священники из знатнейших фамилий с оружием в руках и с епитрахилью и требником вели борьбу по границам отечества, защищая народную веру и крестя не только водой и духом, но нередко – по нужде – и «кровью». Таковы были задачи черногорского духовенства в то роковое время истории, когда решалась судьба православной веры, народности и государства. Неменьшие услуги оказало черногорское духовенство и по отделении княжеской власти от духовной. В правление князя Даниила I, когда шла борьба с турками, и позднее, вплоть до нашего времени, почти во всех черногорских племенах первыми домами и фамилиями были дома и фамилии священников, которые и выступали народными вождями и

передовыми борцами за народную и церковную идею... Заслуги черногорского духовенства для церкви и отечества давно стяжали ему право на внимание и признание народное. Между тем материальное положение черногорского духовенства весьма неудовлетворительно и пора бы подумать о возможном его улучшении. На потребности школы в Черногории собирается определенная подать. Почему бы не приложить тот же

—280—

способ и к обеспечению духовенства? Тогда бы каждая черногорская семья удерживала бы у себя 12 ок жита, которые для бедной семьи, удаленной от рынка, часто стоят дороже, чем 24 гроша, а для священника гораздо удобнее получать определенное и верное жалованье. Чрез это прекратились бы споры и пререкания между священниками и прихожанами, каковые теперь часто случаются и подрывают авторитет духовных лиц⁸⁷⁰... Гораздо лучше обеспечено в материальном отношении монашествующее духовенство, потому что монастыри владеют поземельными участками и получают пособие от государства.

Прошедший 1893-й год останется навсегда достопамятным в летописях церковной жизни Черногории. Ей суждено было стать центром важного всеславянского культурного торжества. В июле прошедшего года Черногория торжественно праздновала четырехсотлетие первой отпечатанной в Ободе близ Цетинья славянской церковной книги «Октоих». То был общеславянский культурный праздник, посвященный памяти многознаменательного дня в истории умственного и политического развития славянства вообще и сербства в частности. Чтобы оценить значение этой годовщины для Черногории, достаточно вспомнить, что типография в Ободе заведена спустя не более пятидесяти лет после изобретения Гутенберга. Так как по всей вероятности типографию эту основал еще воевода Иван Черноевич, в 1485 г. уже переселившийся из Обода в новооснованную свою столицу Цетинье (следовательно, еще ранее 1485 г., потому что иначе он открыл бы типографию прямо в Цетинье), то эта Ободская типография должна быть признана старейшей типографией для

всего славянства, потому что древнейшие краковские издания кириллицей относятся к 1491 г., а у нас в России первая печатная книга (Апостол) из своей типографии вышла только в 1564 г. И что всего удивительнее, типография в Черногории открыта в такие тяжкие дни для всего сербского племени, которые вовсе не благоприятствовали подобным

–281–

предприятиям. Сто лет уже прошло с тех пор, как некогда славные и сильные царства болгарское и сербское пали под ударами турок. Сколько православных церквей за это время было разграблено, разрушено или обращено в мечети! Сколько погибло славянских церковно-богослужебных книг и разной христианской святыни! В это-то тяжкое и темное время, в верхней Зете (древней Диоклее) или нынешней Черногории во главе некоторой части сербского племени выступает славный род Черноевичей. В правление третьего представителя этого рода (основатель Стефан Черноевич † 1471, за ним сын его Иван † 1490) Юрия Черноевича в 1493 г. напечатана в Ободской типографии славянская книга кириллицей «Октоих». Когда и где могли познакомиться черногорцы с искусством книгопечатания? В объяснение этого следует припомнить, что в то время Черногория стояла в близких отношениях к Венеции. Иван Черноевич и сын его Юрий часто бывали в Венеции и подолгу жили там. Из Венеции происходила и жена Юрия Елисавета, дочь венецианского патриция Антония Эрицо; в Венецию удался и сам Юрий, когда вынужден был в 1516 г. оставить Цетинье⁸⁷¹. Книгопечатное искусство уже в 1469 г. было принято венецианским сенатом под свое покровительство. Здесь-то Черноевичи познакомились с новым тогда и для всей Европы изобретением Гутенберга, поняли и оценили великое значение этого изобретения, и вероятно еще Иван Черноевич устроил в Ободе типографию для печатания церковно-богослужебных славянских книг.

О побуждениях, одушевлявших основателей Ободской типографии, говорят нам предисловия и послесловия двух дошедших до нас церковных книг, напечатанных в Ободе: Октоиха (1493) и Следованной Псалтыри (1495). Вот

предисловие Октоиха в совершенно точной транскрипции: Понеже въ троици покланяемии Б҃гъ бл҃гоузвѣли и҃спльнити своѹ цр҃квь различными книгами. Видевъ азъ въ х҃ѣ Б҃га бл҃говерныи и҃ бмѣ храними г҃нѣ гюргъ цѣрноѡвѣкѣ. цр҃квы праздны стѣхъ книгѣ, грехъ р҃адѣ на́шихъ разхищеніемъ и҃ р҃адздраниемъ а҃га-

—282—

р҃анскихъ чедѣ. Възревновахъ поспешеніемъ ст҃го дх҃а, и҃ любовию къ бж҃твнымъ цр҃квамъ. и҃ напѣсахъ сию дш҃есїсную кни҃гу осмогл҃сныкѣ. въ и҃спльнѣиение славословію трисл҃нчнаго въ єдинствѣ покланяемаго бж҃ства. мл҃ю же юниѣ и҃ свзр҃астныѣ и҃ старіѣ, чѣтоу҃щенѣ или въспѣваю҃щей или пѣш҃у҃ще любве х҃бѣ ради и҃справляти. насъ же оу҃сърдне потѣщавшихъ се на сие дело вл҃ѣбляти. да обон славе҃ще отца и҃з негоже вса. с҃на и҃мже вса. ст҃го дх҃а от немѣже вса зде оу҃л҃учнимъ мл҃сть. таможе сее свѣтомъ озаримсе. аминь .: Повеленіемъ г҃на ми гюргѣ цѣрноѡвѣкѣ азъ хоу҃ р҃авѣ с҃щеннонокѣ макаріѣ роу҃коделисахъ сие. при вѣсеосїиномъ митрополитѣ зетскомъ кур҃р вавуле. в лето 73а (т. е. 7001, от Рожд. Хр. 1493). В послесловии к Октоиху, после исповѣдания веры, священноинок Макарий говорит: Нам, не сущимъ Аврааму же и Моисею подобнимъ, еже Богу сѣвещательномъ быти, даст (Бог) писаніа, въ нихже пророци яко въ царскихъ сокровищѣхъ положи неистыщимое богатство. И по сихъ они божествѣны мужіе Дамаскинъ же и Иосифъ и Козма, наитіемъ Духа научаеми предаше намъ пѣснословити въ Трьсл҃ньнѣмъ Божествѣ три свѣтлыми гласи ангельскими славословимого въ вышнихъ... Последіи же, грехъ ради нашихъ, постиже насущи насъ исмаильтска железа палица, увѣ не просто биюще, но оубивающе, и придоше языци въ достоинство Божіе, церкви раздрушише. Видевъ азъ въ Христа Бога благоверни и Богомъ храними воевода Зети господинъ Гюргъ Цѣрноѡвѣкѣ умаленіе свѣтыхъ книгъ расхищеніемъ, агаренскихъ чедѣ, възревновахъ поспешеніемъ Свѣтаго Духа, и сѣставихъ форми, на нихже в

едино лето осмимь человеком съвршити Охтоихъ, от ѿ. го гласа, въ славословие Богови насъ укрепльшому. Трудих же се о семь и рукоделисах сие смерени священникъ мнихъ Макарие отъ Чръные гори, повелением господина ми Гюрьга Цръноевика, при въсеосвященномъ архиепискупе зетьскомъ митрополите куръ Вавуле... Съвршише се сие книги от битиа, в лето 7300 (7002 – 1494)⁸⁷². Подобного же содержания послесловие к Следованной псалтыри 1495 г.⁸⁷³. И так

–283–

воевода Юрий Черноевич и его сподвижник священноинок Макарий воодушевляются в своем подвиге мыслью о высоком значении церковных книг и ревнуют о восполнении крайней скудости этих книг в церквях вследствие расхищения и истребления их «агарянскими» людьми. Невольно глубокую симпатию возбуждает к себе этот смиренный сербский священноинок Макарий, ближайший советник и исполнитель воли своего господаря! – Самое празднование четырехсотлетия черногорской типографии подробно было описано в свое время в газетах и журналах⁸⁷⁴. На этот культурный праздник собрались в Цетинье представители не только с разных концов славянства, но и из Англии, Франции и Германии. Папа Лев XIII прислал князю Николаю в дар отпечатанный в Риме глаголический требник для сербов и албанцев католиков принадлежащей Черногории Барской архиепископии. Отметим, что в самом начале празднования князь черногорский Николай отправил Его Величеству Государю Императору телеграмму следующего содержания:

«Его Императорскому Величеству Государю Императору Александру III в Петербург».

«Цетинье, 13 июля. Моя земля празднует завтра торжественно юбилей четырехсотлетней годовщины первой книгопечатни в Черногории. Прибыло значительное число представителей русских университетов. Сердечно желаю доложить об этом первому великому славянину, прося Его благословения этому истинно-славянскому празднеству».

С почитанием преданный

«Николай».

На это приветствие князя последовал по телеграфу же ответ такого содержания:

«Николаю I, Черногорскому Князю в Цетинье.

С.-Петербург, 14-го июля. Присоединяюсь всей душой к чувствам, которые пробуждает в России истинно славянское празднество, празднуемое Черногорией с Моим возлюбленным Князем, прошу Ваше Высочество принять мое

—284—

поздравление и искреннюю благодарность за выраженные мне чувства».

«Александр».

Из России в качестве представителей ученых учреждений или личных гостей явились: заслуженный профессор В.И. Ламанский, как представитель с.-петербургского университета, который избрал князя Николая в свои почетные члены, профессора варшавского университета: А.И. Смирнов и П.А. Кулаковский, проф. А.И. Александров, как представитель казанского университета, избравшего в свои почетные члены князя Николая, П.А. Сырку, профессор петербургского университета, протоиерей Ф.П. Кардасевич, настоятель иромской церкви близ Пешта и др. Кроме того, от различных учреждений были присланы адреса и приветствия. Отметим адрес русской Императорской академии наук:

«Черногория, героически отстоявшая свою православную веру, народность и самостоятельность в борьбе с врагами, славна во всем мире своими деяниями. Но не одними ратными подвигами эта несокрушимая твердыня славянства отметила свое существование на страницах истории: четыреста лет тому назад в ее пределах открылась вторая славянская типография, через год после основания первой в Кракове, с небольшим через пятьдесят лет после появления книг из-под станка Гутенберга и за шестьдесят лет до основания книгопечатни в Москве. Неблагоприятные события последующих времен остановили ее дальнейшее развитие, но теперь тяжелое прошлое пережито и светлое будущее открыто для страны, во

главе которой стоит Государь, соединяющий в своем лице, подобно героям Илиады, и вождя, и поэта.

Императорская академия наук, как русское ученое учреждение, горячо приветствует Черногорию в светлый день четырехсотлетнего празднества ее первоначальных умственных успехов и сердечно желает дорогим братьям русского народа быстрого преуспевания и в умственной, и в политической их жизни».

Президент Императорской академии наук
«Константин».

—285—

В январской книжке за 1894 г, черногорского журнала «Просвета» помещено «благодарственное письмо братьям черногорцам» бывшего епископа Жичского в королевстве Сербии Никанора Ружичича, летом прошедшего года посетившего Черногорию по поводу юбилея и проведенного в ней три месяца. Письмо весьма характерно и любопытно, как свидетельство братских отношений между сербами и черногорцами и как живое выражение впечатлений сербского епископа, вынесенных им из довольно продолжительного общения с черногорцами. «Видевши все, что наша сербская душа давно жаждала видеть – пишет епископ Никанор – мы уверились, что географическое положение Черной Горы действительно необычайное и что слишком много в нем препятствий экономическому развитию и прогрессу. Видели мы и уверились, что вы, милые братья наши, переносите положение свое терпеливо и мужественно, как и со всеми другими трудностями в пятивековой борьбе за охрану народного права и праведней веры вы справлялись истинно геройски. Видели мы и уверились, что вы во сто крат выше и благороднее, вежливее и любезнее, вернее и честнее, чем известно это миру. Личное в том уверение укрепило нас, и мы с полной радостью и одушевлением, счастьем и удовольствием перебирались чрез все и самые скалистые горы, и высокие планины, вращаясь среди вас целых три месяца»⁸⁷⁵.

Переходя к дальнейшему обзору церковной жизни черногорцев, мы должны прежде всего сказать, что православная

черногорская церковь сохраняла в минувшем году (как и в предшествующие годы) наилучшие отношения к княжескому правительству и ко всем православным церквам, особенно к русской, и наслаждалось полным миром и спокойствием в своей внутренней жизни. В новоприобретенных и освобожденных городах и местностях в Черногории деятельно за последние годы воздвигаются новые храмы или возобновляются старые. При сем очень приятно отметить, что многие храмы построены на средства доблестного князя черногорского Николая I, на-

–286–

пример: монастырь Никшичский в 1874 г., храм во имя великомуч. Димитрия в г. Колашине в 1888 г. (освящен в ноябре 1891 г.)⁸⁷⁶. Так и в прошедшем году 5 декабря торжественно освящен митрополитом черногорским Митрофаном⁸⁷⁷ новосооруженный на средства князя Николая величественный храм в Баицах⁸⁷⁸. Пользуясь благами мира и доброго правления, церковная власть в прошедшем году принимала меры к упорядочению церковных дел. В этом отношении обращает на себя внимание изданное осенью истекшего года «окружное послание» митрополита черногорского к подведомственному ему духовенству, мирскому и монашествующему, касательно одежды духовных лиц. Известно, что до сих пор черногорское как белое, так и монашествующее духовенство одевалось в обыкновенное народное черногорское платье и носило оружие, и только при совершении богослужений снимало с себя воинские доспехи, надевая прямо на короткий, но красивый народный костюм епитрахиль, фелонь и пр., что для непривычного глаза казалось очень странным и несообразным. По новому распоряжению митрополита Митрофана, черногорскому духовенству в мирное время запрещается носить оружие как явно, так и тайно. Монашествующее и белое духовенство должно впредь носить длинные священнические рясы, первое – на черной, а второе на синей подкладке, протоиереи и архимандриты на красной подкладке. В монастырях монахи должны употреблять камилавки, а вне их – обычные народные шапочки, носить которые вменяется и белому духовенству. Повелевается далее

носить длинные волосы и не подстригать их. Кто из духовенства не имеет средств сшить себе требуемую одежду, тот должен обратиться в управление митрополии, которая выдаст пособие на этот предмет⁸⁷⁹.

В заключение настоящего очерка скажем о современном положении славянской католической церкви в Черно-
–287–

гории. По берлинскому трактату отошли к Черногории некоторые местности, в которых живут сербы и албанцы-католики. После войны 1877–78 гг. черногорцы добились небольшой приморской полосы с городами: Старый Бар (Antivari) и Ульцин (Dulcigno). В 1886 г. заключен был между Черногорией и римской курией конкордат о положении черногорской католической церкви. В силу этого конкордата возобновлена была самостоятельная древняя Барская архиепископия, и местным римским католикам предоставлено право совершать богослужение на славянском языке. Так как это дозволение послужило и для других славян-католиков поводом к тому, чтобы добиваться введения и у себя также славянского богослужения, то папство начало было ограничивать данное им право и в Черногории, вследствие чего между Ватиканом и черногорским правительством возникли было недоразумения и пререкания, которые однако были благополучно улажены в пользу славян, с предоставлением права печатать в Черногории церковные католические книги не только по-славянски, но и славянскими кирилловскими письменами. Но это однако осталось только предположением. Вскоре состоялось в Риме распоряжение печатать для черногорских католиков Барской архиепископии церковно-богослужебные книги не кириллицей, а глаголицей⁸⁸⁰. Рим очевидно остановился на дипломатических комбинациях, дабы с одной стороны введением у сербов католиков греко-униатских богослужебных книг, притом еще печатающихся кириллицей, не приблизить их к православным единоплеменникам, а с другой – санкционированием славянской глаголицы привлечь к ней и славянские симпатии и остановить естественно развивающееся у славян-католиков движение в пользу кирилло-мефодиевской

церкви, ее языка, азбуки... Как бы то ни было, в Риме окончен в 1893 г. печатанием славянский миссал, предназначенный для латин-

–288–

ской архиепископии в черногорском городе Баре. Напечатан глаголицей. Текст миссала исправил хорватский каноник Парич, возвратив ему старинный хорватский склад и тщательно очистив от «руссизмов» Карамановского издания. Вновь отпечатанный глаголический миссал представляет довольно объемистую книгу в 4-ку. Заглавие идет сначала по-славянски глаголицей: «Римьски Мисалъ славянскимъ езикомъ Прѣсв. Г.(осподина) Н(ашего) Ёрвана Папи VIII повелениемъ изданъ». Далее латинский текст заглавия: «Missale Romanum Slavonico idiomate ex decreto sacrosancti concilii Tridentini restitum, S. Pii V pontificis Maximi jussu editum, Clementis VIII, Urbani VIII et, Leonis XIII avctoritate recognitum, Romae. Ex Typographia Polyglotta S. Congr. de Propaganda fide MDCCCXCIII». Самый текст представляет перепечатку изданных в 1706 (под редакцией Леваковича-Пастрича) и 1741 г. (под редакцией Карамана) миссалов с некоторыми добавлениями и с изменением языка на хорватский лад. Нелишне здесь заметить, что издание 1741 г. есть последнее издание миссала, требник же или «бревиарий», необходимейшая книга для католического патера, последний раз напечатан глаголицей в 1791 г. Так скупо папство на печатание и глаголических славянских книг! Как же должны быть редки эти католические книги⁸⁸¹! Что Рим и ныне не имеет особенной охоты допустить в Черногории даже глаголическую службу, видно из того, что нового миссала напечатано всего четыреста экземпляров. Да и из них, помимо Черногории, в одну Сеньскую епархию послано 160 экземпляров, в Задрскую около ста и т. д., в продаже их уже нет, не хватает для Черногории, для которой собственно и предпринято издание... Откуда их взять для могущих быть выстроенными новых храмов? Вообще, черногорские католики может быть в недалеком будущем опять рискуют остаться без славянских церковных книг даже и в глаголической одежде.

Г. Воскресенский

Соколов Л.А. Парламент религий в Чикаго⁸⁸² //
Богословский вестник 1894. Т. 2. № 5. С. 289–314 (1-я
пагин.). (Продолжение.)

Торжественный день открытия религиозного парламента закончился раутом, или парадным вечерним приемом (reception), который устроен был председателем комитета, мистером Барроус, в богатом доме мистера Бартлетт на «Prairie avenue». Подобные вечерние приемы, благодаря гостеприимству и щедрости некоторых капиталистов Чикаго, неоднократно устраивались в период заседаний парламента, поставляя своей задачей содействовать возможно большему сближению представителей религий. Сказать несколько слов о первом из этих приемов мы имеем особенное побуждение.

Следя за торжеством открытия парламента и пересматривая произнесенные там речи, русский читатель, быть может, невольно задавался вопросом: почему наша отечественная церковь не имела своего официального представителя на этом собрании и каким образом случилось, что рядом с греческим архиепископом Дионисием не видно было нашего преосвященного Николая, епископа Алеутского и Аляскинского, который постоянно живет в Америке, в Сан-Франциско, а в момент открытия парламента находился даже в самом Чикаго? Организаторам собрания очень хотелось, чтобы преосв. Николай явился официальным представителем русской церкви, и они неоднократно обращались к нему с приглашением, прося его принять активное участие в трудах парламента и сказать ему приветствие от имени православной русской церкви. Еще задолго до открытия они, по их собствен-

–290–

ному свидетельству⁸⁸³, обращались не раз к высшему русскому церковному правительству, чрез посредство американского посланника в С.-Петербурге м-ра Хуайта, ходатайствуя о назначении от русской церкви официального представителя в парламент; но это их ходатайство не имело успеха. Само собою разумеется, что, не получив никакого

полномочия и поручения от Святейшего Синода, преосвященный Николай не мог явиться в парламент представителем русской церкви. Обстоятельства сложились таким образом, что если бы и пожелал преосв. Николай побывать в парламенте, хотя бы подобно кн. Волконскому, лишь в качестве частного человека, – сделать это ему не было возможности. День открытия парламента, т. е. 11-е число сентября по новому стилю, совпадал по нашему старому стилю с 30-м числом августа, т. е. с высокоторжественным для всего русского народа днем тезоименитства Государя Императора. Русские люди, по случаю выставки в немалом количестве собравшиеся в Чикаго, конечно, должным образом почтили этот день. Утром преосв. архипастырь совершал литургию с торжественным благодарственным молебствием, после которого принимал у себя представителей русского общества, а вечером сам должен был быть на парадном приеме у главного комиссара русского отдела выставки, камергера Глуховского. Между тем 30-е число августа было уже последним днем пребывания преосвящ. Николая в Чикаго, так как неотложные дела епархии требовали его немедленного отъезда и на следующий же день он выехал в С.-Франциско. Лишь поздним вечером накануне своего отъезда преосвященный нашел возможным уделить некоторое время, чтобы побывать на упомянутом выше парадном приеме у мистера Барроус. Вот почему этот прием и получает для нас некоторый особенный интерес.

Обширные залы дома Бартлетт представляли собой в часы приема весьма красивое зрелище. Стены и двери были изящно декорированы разноцветными флагами всех национальностей, а на многочисленных щитах и транспа-

–291–

рантах виднелись оригинальные сочетания креста, полумесяца и гербов Соединенных Штатов. Величественные группы громадных папоротников, редких экзотических растений и цветов красиво расположены были по углам комнат и во всех удобных местах. В этой роскошной обстановке, шумела и волновалась тысячная толпа почетных гостей и представителей

религий, поражая зрителя необычайной пестротой смешения живописных костюмов востока с рясами, фраками и богатыми бальными туалетами дам. И пестрая волнуемая толпа, и могучие развесистые листья пальм и папоротников получали особенную прелесть, благодаря эффектному освещению множества электрических ламп. Оркестр мандолин, скрытый за группой пальм, во все время приема исполнял концертную программу, а в боковых апартаментах дома сервированы были для гостей закуски и десерт. Приезд начался к девяти часам и посетителей было так много, что через час уже с трудом можно было пробраться к главной зале, где происходил прием. Хозяевами вечера были владельцы дома м. Бартлетт с женою и м. Барроус, а в приеме гостей им помогали: мистрис Поттер-Памэр, мистрис Чарльз Генротин, греческий архиепископ Дионисий Латас и католический епископ Пин из Вашингтона. Около десяти часов, побывав уже на вечернем приеме у камергера Глуховского, прибыл в дом Бартлетт преосвященный Николай, епископ Алеутский и Аляскинский в сопровождении православного чикагского священника, о. Амвросия Вретты. При свидании в главной зале с мистером Барроус Его Преосвященство обратился к нему на французском языке с краткой речью в таких приблизительно выражениях: «Душевно рад, говорил он, приветствовать Вас с осуществлением Вашего желания – видеть вокруг себя представителей всех религий на земном шаре. С нетерпением ждал и я этого события; искренно и вседушевно желал слышать мысли, чувства и желания людей, сходящихся между собою в почитании одного верховного существа – Бога. К сожалению, чрезвычайные обстоятельства в моем диоцезе совершенно разрушили мои планы, и я должен извиниться пред Вами, что не могу быть на заседаниях конгресса. Как христиа-

–292–

нин, я от души желаю, чтобы все люди объединились между собой в сознании христианском, а как православный епископ, желаю, чтобы это объединение было в сознании христианства православной церкви... К сожалению, достигнуть этого, при нынешнем положении дел, – при взаимном друг к другу

недоверии, – мне представляется делом *не легким*. Тем не менее все мы должны стремиться к этому. Какое же средство можно рекомендовать в данном случае всем, как средство *универсальное*? Я думаю, что не ошибусь, если укажу на *любовь*, как на это средство. Если по Апостолу только *любяй... знает Бога*, потому что *Бог любви есть* (1Ин.4:7–8), то, следовательно, и к единству богопознания, – к единению в вере и догматическому, – можно прийти только при этом условии, т. е. при взаимной друг к другу любви, не исключаящей ни иудея, ни эллина, ни раба, ни свободного... Наша, православная церковь за каждым богослужением возглашает: *возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы*; этими словами и я заключаю свое приветствие Вам и свои благожелания религиозному конгрессу». – В ответ на это приветствие мистер Барроус выразил свое глубочайшее сожаление, что обстоятельства не позволяют преосв. Николаю присутствовать на конгрессе. Из окружавшей архипастыря толпы многие джентльмены и леди подходили к нему и жали ему руку в знак своего сочувствия и почтения, а некоторые спешили сообщить о своем знакомстве с Россией, о том, что они бывали в наших столицах и любовались Исаакиевским собором и храмом Христа Спасителя. После нескольких минут обмена взаимными выражениями сочувствия, преосв. Николай простился со своими собеседниками и оставил дом Бартлетта, чтобы на другой же день покинуть и Чикаго.

Со следующего дня, т. е. с 12-го числа сентября (по нов. ст.) парламент религий открыл свои ежедневные заседания и началась таким образом деятельность этого небывалого международного собрания. Зная его состав и познакомившись с содержанием речей, произнесенных при открытии, читатель, конечно, еще не имеет возможности составить себе вполне ясное представление об этом оригинальном явлении и, может быть, на мысль ему невольно

–293–

приходят вопросы: что же это за собрание? Каким образом и у кого зародилась идея созвать со всех концов света этих представителей разных религий? Зачем созвали их? Что они должны были делать на своих заседаниях? Сделали ли они

действительно что-либо и достигло ли собрание каких-нибудь более или менее существенных результатов? Дать посильный ответ на эти вопросы и составляет теперь нашу задачу⁸⁸⁴.

—294—

Из всех, бывших доселе, всемирных выставок только Колумбийская в Чикаго впервые нашла нужным при осуществлении своего предприятия обратить и на религию должное внимание, а потому мысль о парламенте религий стоит в непосредственной связи с вопросом об устройстве всемирной выставки. Признавая несомненным факт великого значения религии в умственном и нравственном развитии человечества, припоминая, что с глубокой древности религия лежала в основе и литературы, и искусства, и социального строя человеческих обществ, что христианству в частности современная цивилизация обязана многими из своих важнейших и благороднейших проявлений, устроители Колумбийской выставки, отводя в ней место отделам воспитания, искусства, электричества и т.пд., не видели никаких оснований к тому, чтобы религия устранена была от всякого участия в этом предприятии. Давно уже можно было предвидеть, что выставка в Чикаго будет величайшим по своим размерам и блистательнейшим обнаружением материального прогресса человечества. Более пятидесяти национальностей деятельно готовились к предстоящему международному мирному состязанию. Приближение выставки вызывало возбуждение и в мастерских художников Парижа и Мюнхена, и на пастбищах далекой Австралии, и между эскимосами ледяного севера, и в среде искусных ремесленников Дели и Дамаска. Живо чувствовали его и на фабриках Шеффильда, Женевы и Москвы, и в мраморных каменоломнях Италии, и на страусовых фермах Капланда, и в рудниках Бразилии. Неужели же, думали устроители выставки, проявлениям духовно-нравственного прогресса человечества не должно

—295—

быть уделено соответствующего места среди всех этих материальных чудес? Охотники за слоновой костью в лесах Африки, резчики Японии и Китая, шелковые ткачи Лиона,

производители шалей в Кашмире, пушечные литейщики Германии, рудокопы Мексики и тпд. – все получили приглашение принять участие в выставке. Неужели же в этом случае должны быть исключены только представители тех высших сил, которые создают цивилизацию? Говорят, что религия по самой природе своей есть нечто такое, что нет возможности сделать предметом выставки; но на это можно отвечать, что без сомнения есть полная возможность ясно выставить на вид и красноречиво рассказать о значении религии в истории человечества, об ее заслугах и подвигах, об ее широком влиянии на искусство, нравы, воспитание, общественное управление, изобразить ее настоящее состояние, представить ее обширную миссионерскую деятельность и наконец, что всего важнее, содействовать раскрытию и возможно большому распространению духа взаимной любви и всемирного братства. Явилось предположение устроить на всемирной выставке целую серию конгрессов, которые обнимали бы все важнейшие области человеческого знания. Без сомнения, очень многие из посетителей выставки с великим удовольствием захотят послушать представителей мысли и международные братские собрания ученых, историков, врачей, артистов и богословов придадут особенное значение и блеск торжеству Колумбовой годовщины. Правда, самые воспоминания, соединенные с празднуемым событием, невольно наводили мысль на эпоху религиозных гонений и непримиримого разделения между христианскими и нехристианскими народами. Многим казалось, что религия есть элемент вечного раздора и потому отнюдь не следует допускать ее вмешательство в величественную гармонию международного братского собрания. Религиозный конгресс может лишь пробудить снова те враждебные чувства, которые уже так много причинили бед в истории. Но, с другой стороны, чувствовалось и то, что характеристической чертой современной цивилизации является именно стремление к единству, а потому многим казалось, что и парламент религий составляет насущную потребность века.

–296–

И вот весной 1891-го года, президент всех выставочных конгрессов, мистер Боннэй, назначил особый комитет для разработки вопроса и о конгрессах религиозных. Комитет этот составил из шестнадцати членов, из коих один был римский католик (архиепископ Чикагский), один еврей (раввин и профессор Чикагского университета) и четырнадцать духовных лиц различных протестантских вероисповеданий и сект, как-то: лютеран, методистов, унитариев, общества друзей, баптистов, сведенборгиан, пресвитериан, конгрегационалистов и др. Председателем комитета избран был, как мы знаем, пресвитерианин м. Барроус. Принявшись за выработку плана предполагаемых религиозных конгрессов, члены комитета скоро пришли к убеждению, что в настоящем случае не одну какую-либо религию, или вероисповедание следует иметь в виду, а весь религиозный мир в его историческом развитии, и потому решили пригласить представителей всех религий к участию в конгрессе и в этом именно смысле стали предпринимать приговорительные меры.

В июне 1891-го года комитет издал в свет свое воззвание (Preliminary Address). Обращая внимание на созидательную и руководящую силу религии, как фактора в истории человеческого развития, комитет в этом воззвании приглашал представителей всех религий к содействию для осуществления его предприятия и выражал уверенность, что уже пришло время более ясного обнаружения человеческого братства. Он указывал на тот факт, что в настоящее время священные книги всех великих исторических религий изучаются все с большим и большим вниманием и притом в духе полного братского беспристрастия. Решительно отстраняя от себя всякий упрек в содействии индифферентизму, комитет высказывал убеждение, что дружественное собрание просвещенных людей, твердых в своих личных убеждениях, окажет несомненную пользу в том отношении, что выяснит: в чем состоят основные, высшие религиозные истины и какое значение имеет религия при разрешении тех важнейших проблем, какие выдвигаются на очередь духом и потребностями времени. «Веруя, что Бог есть и что

Он не оставлял себя несвидетельствованным; веруя, что влияние религии споспешествует общему благу и составляет самую жизненную силу в общественном строе всякого народа; в убеждении, что «по истине не на лица зрит Бог, но во всяком языке бояйся Его и делаяй правду, приятен Ему есть», мы, писали члены комитета в своем воззвании, усерднейше приглашаем представителей всех религий оказать нам содействие, чтобы на выставке 1893-го года, явить миру религиозное согласие и единение, существующее между людьми, и выяснить духовно-нравственные основы человеческого прогресса. Предположено обсудить самые основания религиозной веры; проследить торжество религии во все минувшие века; изобразить ее современное состояние у разных народов и ее влияние на литературу, искусство, торговлю, общественное управление и жизнь семейную; показать ее силу в деле водворения трезвенности и чистоты нравов; выставить на вид ее согласие с истинным знанием и господство в высших научных учреждениях; представить с полной ясностью значение воскресного отдыха, как по религиозным, так и по другим причинам, и содействовать тем силам, которые стремятся привести человечество к единению в поклонении Богу и служении ближнему».

Более трех тысяч экземпляров этого воззвания было разослано по всему свету выдающимся религиозным вождям и деятелям. Настроение христианских общин Америки оказалось весьма благоприятным для планов комитета. В этой стране в последнее время и католикам и протестантам, и христианам, и евреям, нередко приходилось и совещаться, и даже действовать вместе по вопросам о каких-либо нравственных реформах, а потому, когда было предположено созвать на международное собрание представителей всех религий, христиане нового света оказались достаточно подготовленными к восприятию новой идеи. С великим удовольствием и даже с некоторым удивлением комитет скоро убедился в том, что и в других странах мира религиозные вожди и ученые весьма сочувственно относятся к затеянному им предприятию. Мысль о

парламенте религий встретила одинаково радушный прием у людей различных направлений и интересов по самым

–298–

различным побуждениям. Одни, как проф. Макс Мюллер напр., благоприятствовали этому предприятию потому, что видели в нем большой шаг вперед в деле сравнительного изучения религий. Другие были убеждены, что при посредстве парламента обнаружится со всей ясностью превосходство той формы христианства, которая составляет их исповедание. Иные были уверены, что их религия доселе понимается многими и оценивается неправильно, а потому в предстоящем парламенте видели средство установить и распространить об ней надлежащее представление. Многие из христиан разных вероисповеданий и сект питали надежду, что парламент будет содействовать их сближению и восстановлению в христианстве утраченного в настоящее время единства, а другие руководились лишь мыслью, что на них, как на христианах, прежде всего лежит обязанность сделать первый шаг в выражении братских чувств к исповедникам всяких других религий.

В ноябре 1892-года католические епископы Америки на собрании в Нью-Йорке пришли к решению в том смысле, что римско-католическая церковь должна принять участие в предстоящем парламенте, и поручили епископу Кину, ректору католического университета в Вашингтоне, условиться с комитетом относительно должного представительства их церкви в обсуждении предполагаемых вопросов. Сообщая об этом комитету, епископ Кин, между прочим, писал: «прошу позволения прибавить выражение моего глубокого убеждения, что предприятие это заслуживает удивления и должно встретить поддержку со стороны всех друзей истины и гуманности, желающих водворения их царства в человечестве. Только при помощи дружественного и братского сравнения убеждений разумные люди могут когда-либо прийти к соглашению относительно тех важнейших истин, которые составляют основание религии, и может быть положен конец религиозным разделением и распрям, столь оскорбительным для нашего

Отца Небесного. Такое собрание просвещенных и честных людей, высказывающих свои религиозные убеждения без утайки, но без задора, без спорливости, с гуманностью и с любовью к истине, будет славным событи-

–299–

ем в истории религии и, без сомнения, повлечет за собой не мало благих последствий».

Согласно выработанной комитетом программе, задача парламента должна была состоять в следующем.

1) Впервые в истории, собрать вместе на совещание передовых представителей великих исторических религий всего мира.

2) Показать людям с возможно бóльшей ясностью во скольких и в каких именно важнейших истинах различные религии исповедуют и учат согласно.

3) Возбудить и усилить между представителями различных религий дух человеческого братства при помощи дружественного совещания и взаимообщения, отнюдь не содействуя индифферентизму и не добиваясь установления лишь формального и внешнего единения.

4) Устами компетентных людей выставить на вид те важнейшие отличительные доктрины, которые содержатся и проповедаются каждой религией или различными разветвлениями христианства.

5) Показать непоколебимые основания теизма и человеческой веры в бессмертие и таким образом объединить и укрепить силы, противодействующие материалистической философии.

6) Получить от передовых ученых представителей браманизма, буддизма, конфуцианства, парсизма, магометанства, юдаизма и других религий, а также и различных христианских церквей, полный и точный отчет о влиянии религий на литературу, искусство, торговлю, государственное управление, домашнюю и общественную жизнь тех народов, где та или другая религия является господствующей.

7) Исследовать, какое благотворное или просветительное влияние (light) каждая религия произвела или может произвести

на другие религии мира.

8) Представить и обнародовать точный и авторитетный отчет о современном положении религии у передовых национальностей мира.

9) Выяснить при содействии компетентных людей, какое влияние может оказать религия на разрешение важнейших проблем настоящего времени, в особенности же по

—300—

вопросам о трезвости, труде, воспитании, богатстве и бедности.

10) Привести народы вселенной к более дружественному общению, в надежде обеспечить таким образом постоянный международный мир.

Множество писем получено было в комитете со всех концов света с выражением искреннего, иногда даже восторженного, сочувствия задуманному предприятию; но наряду с ними раздавались иногда голоса и резкого осуждения. Многие из христианских журналов Америки напр. стали в решительную оппозицию предположенному парламенту. Пресвитерианская церковь соединенных штатов на общем собрании в Портленде приняла решение относительно этого предприятия в резко-неодобрительном смысле. Впрочем, такое решение, как принятое слишком поспешно и без достаточного знакомства с делом, не имело существенных последствий. Лучшие из пресвитерианских журналов Америки отнесли к парламенту с полным сочувствием, а многие из ученых и богословов этой церкви оказали ему самую деятельную поддержку. Один из этих богословов, доктор Никкольс, между прочим писал: «Я уверен, что ваши широкие надежды относительно парламента могут осуществиться вполне. Я нисколько не удивляюсь, если даже и в нашей церкви находятся такие ограниченные люди, которые ему противодействуют. Есть не мало добродушных ханжей, которые воображают, что Бог не успокоится до тех пор, пока всех людей не сделает пресвитерианами и не заставит усвоить их исповедание веры *ipsissimis verbis*. Кроме их собственной религии, во всем свете нет будто бы никакой другой, которая заслуживала бы внимания». — Несочувствие парламенту со

стороны Турецкого султана, конечно, мало удивило членов комитета, хотя оно весьма стесняло представителей церквей греческой и армянской, находящихся в пределах турецкой империи; но положение, занятое в этом случае архиепископом Кентерберийским, вызвало искреннее изумление в среде многих друзей этого либерального английского прелата, тем более, что его мнение должно было, конечно, оказать и оказало большое влияние на всю англиканскую церковь. В письме к комитету

—301—

архиепископ заявлял, что он не считает возможным выразить свое одобрение предполагаемому собранию. «Испытываемые мною в этом случае затруднения, писал он, касаются не вопросов расстояния или удобства, но основываются на том факте, что христианство есть религия единственная. Я не могу понять, каким образом христианство может явиться одним из членов парламента религий без признания его равенства с другими предполагаемыми членами и одинаковой законности их положения и прав. Затем, ваша программа признает, что церковь римская есть церковь католическая, и трактует протестантскую епископальную церковь Америки, как стоящую вне католической церкви. Я думаю, что и англиканской церкви отведено будет подобное же место, а такой взгляд на наше положение не может быть допущен. Кроме того, я вполне понимаю, что христианство может излагать свои доказательства пред каким бы то ни было собранием, но представительство этой религии должно, конечно, идти гораздо далее вопроса о доказательствах и подвергнуть публичному обсуждению ту веру и благочестие, которые составляют ее характеристические черты и которые относятся к области слишком священной, чтобы допускать такое с ними обращение». — Приходилось иногда комитету получать отрицательные отзывы и гораздо более энергического свойства. Пастор Эйтель из Гонг-Конга писал, напр.: «Позвольте мне предостеречь вас, чтобы вы не отрицали превосходство вашего Господа дальнейшим продолжением своей агитации в пользу парламента, не имеющего основания в слове Божиим. Заблуждаясь сами, не

вводите по крайней мере в заблуждение других, и, умоляю вас, не подвергайте опасности драгоценную жизнь души своей, изменяя истине и заигрывая с ложными религиями. Я уверен в ваших лучших намерениях, но позвольте предупредить вас, что неосознанно вы затеваете измену Христу».

На эти и подобные им несочувственные заявления устроители парламента считали нужным отвечать и в печати, и в публичных речах, отстаивая свое дело. На возражения архиепископа Кентерберийского пастор Герберт Стэд заявлял, что ни от кого из членов парламента не требуется признания равноправности всех других ре-

–302–

лигий с его собственной, а совершенно напротив. Парламент признает лишь тот неоспоримый факт, что на земле существует много религий, в числе которых имеет свое место и христианство. Называя римскую церковь католической, комитет совсем не выражает этим той идеи, что римская церковь есть единственная истинная церковь, а придерживается лишь обычая называть все религии и церкви теми наименованиями, какие они сами себе усвоят. Что же касается отношения парламента к тому, что составляет святыню христианства, то оно будет самым братски-почтительным и благоговейным. – Особенно много говорил и писал в защиту своего дела председатель комитета, мистер Барроус. «Я не сомневаюсь, говорил он, что это феноменальное собрание с полной ясностью обнаружит тот факт, что между религиями есть некоторое единство, т. е. что люди не только имеют общие желания и нужды, но и содержат также, с большей или меньшей ясностью, и некоторые общие истины. Как ап. Павел постарался найти общую почву у себя и своих афинских слушателей прежде, чем проповедовать им об Иисусе и воскресении, так и христианский миссионер не должен пренебрегать ни одним клочком истины в уме язычника, ибо таким пренебрежением он создаст непроходимую преграду для его обращения. Я уверен, что парламент много будет содействовать распространению братских, гуманных чувств между исповедниками различных религий, устраняя недоброжелательство, смягчая ненависть и

давая людям возможность составить мнение о других по непосредственному с ними знакомству. Мы веруем, что христианство должно заменить все другие религии, потому что оно не только содержит во всей полноте имеющуюся в них истину, но и гораздо более, открывая людям Бога-искупителя. Едва ли и нужно говорить, что задача парламента одинаково не благоприятствует ни фанатизму, ни индифферентизму. Требуется, чтобы каждый свободно высказывал свои убеждения и, без всяких уступок со стороны своей личной веры, все должны собраться под одним общим знаменем, украшенным словами: «истина, любовь, братство».

...Хотя у света не должно быть общения со тьмой,
—303—

но он может иметь его с полусветом. Бог не оставил Себя несвидетельствованным и те, кто обладает полным светом Креста, должны по-братски относиться к тем, которые ощупью ходят в полумраке. Когда ап. Павел обличал идолослужение, как служение диаволу, он вполне признавал, что не все языческие религии такого злокачественного свойства. Он учил афинян, что и он и они поклоняются одному и тому же Богу, род которого все мы, но они — в неведении истинного существа Божия, а он в благодатном познании, которое даровал ему Христос».

Для обеспечения успеха своему предприятию комитет постарался заручиться содействием возможно большего количества представителей религии и науки во всех странах мира. С этой целью он вступил в письменные сношения с ними и разослал более десяти тысяч писем и до сорока тысяч разных бумаг. Результатом этих оживленных сношений было приобретение многих, так сказать, членов-корреспондентов или советников (Advisory Councilors), которые на местах своего служения должны были по возможности содействовать осуществлению Чикагского парламента. В списке этих советников и сотрудников оказалось до трех тысяч имен, по преимуществу, конечно, лиц духовных и ученых. Благодаря такой постановке дела, комитет имел возможность получать сведения и пропагандировать свои идеи повсюду, имея своих

сотрудников-советников и в Англии, и в Германии, и в Австрии, и в Голландии, и в Бельгии, и в Швеции, и в Норвегии, и в Швейцарии, и во Франции, и в Италии, и в Болгарии, и в Испании, и в Турции, и в Сирии, и в Индии, и в Китае, и в Японии, и в Африке, и в Австралии, и в Гаити, и в Канаде, и в Мексике и в др. местах. По собственному признанию организаторов парламента, наиболее горячую поддержку они встретили со стороны ученых евреев Англии, Германии и Америки. Главный раввин Британской империи, м. Адлер, указал и тот текст из книги прор. Малахии, который стал девизом собрания. Чем ближе подходило время, предположенное для открытия парламента, тем все оживленнее становились сношения комитета со всеми концами

—304—

света и почтовое ведомство Чикаго ежедневно доставляло ему целые тюки всякого рода корреспонденции. Наконец до давно ожидаемого срока остался уже только один месяц и все важнейшие приготовления можно было считать оконченными.

Одиннадцатого августа 1893 г. комитет издал воззвание, призывая всех к общей молитве об успехе предстоящего собрания. «Впервые в истории, писал он в этом воззвании, собирается всемирный религиозный конгресс. С благоговейным чувством благодарности мы признаем милость Божественного Провидения, которое приводит таким образом людей в более близкое и братское общение, сделав в конце девятнадцатого столетия такое собрание возможным. — Событие столь особенного интереса и значения привлекло к себе всемирное внимание и комитет признал, что его следовало бы во всем свете ознаменовать молитвой, размышлением и всенародными поучениями. — Решено, чтобы в один из сентябрьских дней проповедники мира обратили общественное внимание на эту первую великую попытку человечества осуществить свое религиозное братство. И вот всем тем, кто верует в Божественное мироправление, кто чает и трудится над устройством царства Божия на земле, посылается и усердно предлагается настоящее воззвание, чтобы в сентябре, в какое-либо определенное время, в каком-нибудь богослужебном

месте, устроено было усердное моление о том, чтобы единый небесный Отец благословил это историческое собрание чад своих во славу Его имени, на преуспевание духовного просвещения, к водворению мира и благоволения среди народов и племен и к распространению и утверждению духа всемирного человеческого братства».

Этому воззванию дано было широкое распространение и действительно на многих церковных кафедрах предстоящий парламент и его заботы о благе человечества стали предметом проповеди.

Вот каким образом устроился торжественно, как мы видели, открытый 11-го сентября всемирный парламент религий.

Деятельность парламента продолжалась семнадцать дней.

Во все это время каждый день было по несколько засе-

—305—

даний, а именно: — семь дней (сент. 11:12, 14:16, 17:22, и 24-го) по два заседания, а во все остальные дни — по три, т. е. и утром, и днем, и вечером. Нужно еще заметить, что параллельно с главными заседаниями парламента всех религий многие из них в отдельности имели свои особые конгрессы, заседавшие в других залах института искусств, или даже совсем в других помещениях, и обсуждавшие такие вопросы, которые имели более или менее специальное значение для той или другой религии или секты в отдельности. Такие конгрессы были у лютеран, католиков, универсалистов, иудеев, теософистов, пресвитериан и мн. др. В существе дела, эти частные конгрессы не стояли ни в какой связи с общими заседаниями парламента религий, но однажды, совершенно случайно, услугами одного из таких конгрессов ему пришлось воспользоваться. На вечерней сессии 17-го сентября замечено было отсутствие нескольких ораторов, которые должны были, по программе, излагать свои рефераты. Это обстоятельство грозило преждевременным окончанием заседания, а потому тотчас же послано было пресвитерианскому конгрессу, заседавшему в одном из боковых помещений, приглашение пожаловать в Колумбову залу и в ней предложить публике свои рефераты, что и было исполнено.

К собраниям религиозного парламента общество относилось с большим интересом. Колумбова зала привлекала всегда массу посетителей, так что за все время деятельности парламента его заседания посетили свыше ста пятидесяти тысяч человек. Бывало, что и громадная зала так переполнялась, что уже не могла вместить всех желающих, а однажды чрезмерное стечение слушателей заставило распорядителей принять даже совершенно особую меру для удовлетворения их желания. Это было 14-го сентября. Слушателей собралась такая масса, что поместиться им в одной зале не было никакой возможности. Тогда распорядители водворили весь избыток публики в другой зале того же здания, именно в зале Вашингтона, и каждый референт, прочитав свой реферат в Колумбовой зале, тотчас же переходил в залу Вашингтона и там снова повторял его пред другими слушателями. Таким обра-

—306—

зом дважды исполнена была вся программа и утреннего и дневного заседания. По своему составу, публика, собиравшаяся в залу парламента, представляла собою, конечно, очень пеструю смесь; но в тысячной ее массе на каждом заседании можно было заметить всегда несколько сот человек, составлявших, так сказать, ее главное ядро. Это были духовные лица, миссионеры и преподаватели разных богословских школ всех христианских вероисповеданий. Чрезвычайное усердие многих слушателей в посещении парламентских заседаний заслуживает удивления, особенно если припомнить, что оно имело место в такой стране и в такой век, которые очень часто называются материалистическими. Не мало было таких посетителей и посетительниц, которые не пропустили ни одного заседания и которых все чудеса всемирной выставки не были в состоянии отвлечь от постоянного пребывания в Колумбовой зале. Образчиком людей такого рода, по словам мистера Барроус в речи на утреннем заседании 27-го числа, был армянский профессор Минас Черьянц (или Черац, как называется он в книге), который, пробыв в Чикаго около двадцати дней, все свое время проводил в собраниях

парламента и только два раза побывал на выставке, однажды утром и однажды вечером. Усердное пребывание посетителей в Колумбовой зале тем большую имеет цену, что особенных удобств им там, по-видимому, не приходилось испытывать. По крайней мере, случившееся 21-го сентября происшествие ясно свидетельствует о том, что публика заседаний не была даже защищена, как следует, от неблагоприятного влияния разбушевавшихся стихий. Во время вечернего собрания этого дня лил такой страшный дождь, что защитить от него людей почему-то оказалась не в состоянии даже и кровля Колумбовой залы. Посетители заседания распустили зонты и старались укрыться, кто как мог, а оглушительный шум падающего на кровлю дождя и вой ветра не давал даже и возможности слышать слова ораторов.

Каждый день заседание парламента обыкновенно начиналось общей молитвой. Председательствовавший приглашал всех присутствующих подняться с мест и, при общем молчании, каждый должен был, про себя, молитвенно при-

–307–

звать Божие благословение на занятия наступившего дня. Затем кто-либо из членов парламента, поочередно, громко произносил ту молитву, которая была признана универсальной, т. е. молитву Господню. Произносилась эта молитва, по принятому в англиканской церкви обычаю, так, что слова читавшего тотчас же повторялись вслух и всем собранием. Для христианского читателя может, пожалуй, показаться несколько странным, что 13-го числа напр. руководителем собрания в молитве явился м. Мозумдар, и таким образом молитва Господня громко произносилась устами последователя брамаизма – сомаджи. После начальной молитвы, а часто и в промежутках между рефератами, под аккомпанемент органа исполнялось общее пение гимнов. До открытия парламента назначена была особая комиссия, под председательством Ллойд-Джонса, долженствовавшая выбрать из английской книги богослужебных гимнов несколько таких номеров, которые, по своему содержанию, могли бы удовлетворять требованиям религиозного чувства последователей всяких религий.

Избранные этой комиссией гимны и исполнялись теперь на собраниях. – Парламент не имел на все время одного какого-либо постоянного председателя; но каждый день и даже на каждой отдельной сессии дня председатель был особый. Более всех впрочем, как и следовало ожидать, председательствовал мистер Барроус. Однажды, именно на вечерней сессии 25-го числа, можно было видеть и председательницу, каковой явилась на этот раз мистрис Аугуста Чэпин. Иногда в этом отношении получались довольно любопытные комбинации. На вечернем заседании 23-го числа напр. председательствовал чикагский раввин, доктор Гирш, а первым оратором под его председательством выступил греческий архиепископ Дионисий. Самое содержание речи архиепископа как будто прямо предназначено было для заседания с еврейским председателем. «Я не еврей», начал свою речь архиепископ. «Я христианин глубоко верующий в истину евангелия; но я всегда обязан стоять за правду и вот причина, почему я представляю теперь свой реферат». В этом кратком документе он указывал на широкую распространенность мнения, будто бы евреи употребляют для своих

–308–

религиозных обрядов кровь умерщвляемых ими христианских младенцев. Решительно отрицая это мнение, референт заявлял, что иудейский закон запрещает убийство и отнюдь не предписывает таких кровавых обрядов, а потому не согласно с христианским долгом поддерживать эту клевету. Архиепископ требовал, чтобы настоящий парламент открыто признал иудеев неповинными во взводимом на них тяжком преступлении. – Как на этот раз христианский епископ ораторствовал под председательством еврейского раввина, так однажды было и обратно. Два католических архипастыря, – архиепископ Айрланд и епископ Кин, как-то раз, благодаря сплошной массе столпившегося народа, не могли пробраться на заседание в Колумбову залу и потому отправились в залу Вашингтона, где в то время заседал конгресс евреев. Христианские епископы встретили здесь самый радушный прием и им представлено было председательство.

Сущность каждого парламентского заседания состояла в чтении нескольких, заранее по программе назначенных, рефератов. Иногда впрочем этот обычный порядок несколько разнообразился какими-либо, случайно встречающимися, обстоятельствами. Так напр. на утреннем заседании 16-го числа была прочитана телеграмма из Калькутты, в которой тамошние последователи брамаизма-сомаджи посылали парламенту свое благословение и пожелание всякого успеха. Чтение этой телеграммы вызвало единодушный взрыв рукоплесканий и криков одобрения, а в ответ на это мистер Мозумдар и другие индусы, от лица своих единоверцев, засвидетельствовали парламенту свою глубокую благодарность. На утреннем заседании 23-го числа было также прочитано приветственное и сочувственное письмо к парламенту преосв. Германа, митрополита Афинского. Иногда на том или другом заседании появлялись какие-либо новые авторитетные лица и им предоставлялось обратиться к собранию с приветственной речью. Из подобных речей сильное впечатление должна была произвести на слушателей краткая речь известного американского ученого, доктора Шаффа, из Нью-Йорка. «Теперь, говорил он, скажет несколько слов тот, кто только что восстал из мертвых. Около года тому назад, меня

—309—

поразила апоплексия; но, по милости Божией, я поправился и теперь даже самому себе кажусь чудом. Врачи и друзья предупреждали меня, чтобы я не ездил в Чикаго. Они говорили, что это убьет меня. Хорошо, пусть убьет. Я решился принести мое последнее предсмертное свидетельство в пользу того дела христианского единения, которому я сочувствовал всю мою жизнь. Но я думаю, что Господь даст мне силы и пережить этот парламент религий. Идея этого парламента переживет всякую критику. Критики умрут, а дело останется. И как несомненно то, что Бог есть истина, как верно то, что Христос есть путь и истина, и живот, — исполнится и Его слово, что будет едино стадо и один пастырь».

В распоряжение комитета прислано было со всех концов света великое множество всякого рода произведений. Тут были

и письма, и краткие рефераты, и петиции, и целые обширные трактаты, и небольшие стихотворения и поэмы. Количество всех этих произведений считалось тысячами. Само собой разумеется, что лишь часть этого материала могла быть прочитана на заседаниях парламента. Выбор производился, конечно, комитетом, а по некоторым вопросам он почему-то считал даже нужным объявить заблаговременно конкурс на премию, как это было напр. с исследованием о конфуцианстве. Конкурс объявлен был в китайских газетах и из нескольких представленных рефератов премированным оказалось произведение некоего Кунг-Гзиен-Го, которое и читалось в английском переводе на дневном заседании 15-го числа. – Всех рефератов прочитано было в парламенте 159; из них 118 читали сами авторы их, а остальные прочитывались какими-либо заместителями, так как авторы этих рефератов или совсем не присутствовали в парламенте, прислав свои произведения издали, или же не могли выступить ораторами вследствие недостаточного знакомства с английским языком, на котором велись заседания. Громадное большинство прочитанных в парламенте рефератов принадлежало перу христианских авторов разных западных вероисповеданий, т. е. протестантов всех наименований и римских католиков. По национальности все это были американцы и англичане, при-

–310–

чем лишь изредка можно было встретить одинокое имя француза, немца или бельгийца. На этом главном христианско-англосаксонском фоне в списке референтов выступают в большей или меньшей степени и другого рода узоры. Просматривая ряд рефератов, мы встретили в числе их авторов: 10 имен японских, 8 – еврейских, 12 – индусских, 3 – китайских, 4 – армянских, 2 – русских (два реферата князя Волконского. Сент. 15 и 23), 2 – греческих (архиеп. Дионисия и о. Фиамболиса) и наконец одно царственное имя принца Хандрадата Худадарна, брата Сиамского короля, реферат которого прочитан был рядом с рефератом князя Волконского на вечернем заседании 15-го сентября. Нельзя не упомянуть и того, что шестнадцать рефератов принадлежало женщинам,

которые почти все лично выступали с ними на парламентской кафедре.

По содержанию произведений, предлагавшихся вниманию собрания, и таким образом по направлению его занятий, деятельность парламента можно, пожалуй, разделить на две половины. Такое разделение выставлено было на вид в речи мистера Гиггинсона на утреннем заседании 21-го числа, когда он говорил: «Я хочу обратить ваше внимание на тот факт, что теперь наступил поворотный пункт в истории парламента религий. До настоящего времени мы почти всецело посвящали себя спекуляции и абстрактным идеям. С нынешнего дня, как вы видите по программе, мы обращаемся к фактам жизни, к тем социальным вопросам, которые гнетут нас так настойчиво». Нужно, впрочем, заметить, что это разделение не всегда оказывается выдержанным со всей строгостью.

Надеемся, что читатель не посетует на нас, если мы, для более близкого ознакомления с деятельностью религиозного парламента, представим здесь полный перечень всех тех рефератов, которые были прочитаны на заседаниях. По одним их заглавиям можно уже составить некоторое понятие об интересе и широте парламентской программы. Мы перечислим все эти рефераты по порядку программы каждого дня, не отмечая лишь их распределение по заседаниям.

В первый после открытия парламента день, т. е. 12-го

–311–

сентября, прочитано было: «Рациональное доказательство бытия Божия», «Философские и нравственные доводы в пользу бытия Божия», «Сходства и различия в теистическом учении разных исторических религий», «Теология юдаизма», «Древняя религия Индии и первобытное откровение», «Доказательства бытия Божия», «Индуизм», «Идеализм, как новая религия».

Сентября 13-го: «Брамаизм-сомаджи», «Греческая церковь», «Человек с католической точки зрения», «Человеческое братство по учению религий, основанных на библии», «Конфуцианизм», «Религия будущего», «Истинное отношение Японии к христианству», «Шинтоизм», «Об основных идеях

индуизма», «Высшая цель и задача религии», «Доказательство бессмертия», «Душа и ее будущая жизнь».

Сентября 14-го: «Потребности человечества, удовлетворяемые католической религией», «Религия, как существенная принадлежность человечества», «Божественное основание сотрудничества (кооперации) мужчин и женщин», «Задача религии», «Духовные силы человеческого прогресса», «Ортодоксальный или исторический юдаизм; его прошедшее и будущее», «Основы религии», «История буддизма и его сект в Японии».

Сентября 15-го: «Что отжившие религии завещали существующим?», «Пункты соприкосновения и контраста между христианством и магометанством», «Изучение сравнительного богословия», «Истинная религия настоящего времени», «Конфуцианизм», «Сравнительное изучение религий мира», «Важность серьезного изучения всех религий», «Общественное значение религиозного чувства», «Буддизм в Сиаме».

Сентября 16-го: «Достоверность священного писания», «Католическая церковь и библия», «Величие и влияние Моисея», «Христианство в литературе», «Священные книги мира, как литературный памятник», «Об юдаизме», «Буддизм», «Влияние еврейских священных книг», «Характер и степень богодухновенности христианских священных книг».

Сентября 17-го: «Божественный элемент в еженедельном дне покоя», «Католическая церковь и брачный союз», «Влияние религии на женщин», «Дело социальной реформы

–312–

в Индии», «Религиозное образование детей», «Пресвитерианство и миссии», «Пресвитерианское воссоединение».

Сентября 18-го: «Сочувствие религий», «Исторический Христос», «Новозаветная женщина», «Заслуги евреев для цивилизации», «Закон причины и действия по учению Будды», «Христианство, как историческая религия», «Потребность более широкого понятия об откровении», «Христос разум вселенной», «Чем мир обязан Будде?»⁸⁸⁵, «Идея воплощения в истории и Иисус Христос», «Воплощение Бога во Христе»,

«Ортодоксальный южный буддизм», «Религиозная система парсизма».

Сентября 19-го: «Надежды объединенного человечества», «Терпимость», «Греческая философия и христианская религия», «Место человека во вселенной», «Религия науки», «Музыка, душевное волнение и нравственность», «Человек во свете науки и религии», «В чем состоит отличие жизни религиозной от нравственной», «Каким образом философия может оказать содействие науке о религии?» «Индуизм», «Отношение естественных и других наук к религии», «История и успехи исследования библейских стран».

Сентября 20-го: «Евангелистические движения как деятельная сила американского христианства», «Религиозное состояние Германии», «Дух ислама», «Христос Спаситель мира», «О христианском возрождении», «Существенное единство в нравственных идеях всех людей», «Музыка и религия», «Отношение между религией и образом жизни», «Христианство в Японии; его настоящее состояние и будущие успехи», «Восстановление Христом греховного человека», «Религия в Пекине».

Сентября 21-го: «Христианство и социальный вопрос», «Религия и заблуждающиеся, преступные классы», «Отношение римско-католической церкви к бедным и нуждающимся», «Женщины Индии», «Будда», «Ислам и социальные положения», «Что сделал юдаизм для женщин?»

—313—

«Христианство, как общественная сила», «Недостаточность индивидуальных попыток реформы», «Религия и труд», «Армия спасения».

Сентября 22-го: «Религия и богатство», «Христианство и гавайские острова», «Что сделала библия?» «Преступление и его исправление», «Единение и христианская наука», «Религия североамериканских индейцев», «Церковь и городские проблемы», «Чем мир обязан Азии в религиозном отношении?» «Как можно улучшить приемы деятельности христианских миссионеров».

Сентября 23-го: «Основания сочувствия и братства между религиозными людьми», «Сущность религии в праведности», «Каким образом религия может улучшить состояние американских негров», «Католический взгляд на международное посредничество», «Заблуждения относительно евреев», «Религиозная миссия народов, говорящих по-английски», «Характер и задачи апостольской церкви в Армении», «История и деятельность православной греческой церкви», «Международная справедливость и дружба», «Всемирное братство», «Международные обязательства относительно Китая», «Коран и другие священные книги», «Женщины и церковная кафедра», «Голос матери религий по социальным вопросам».

Сентября 24-го: «Отношение христианства к Америке», «Что сделала для Америки религия?» «Современное религиозное состояние Америки», «Непобедимое евангелие».

Сентября 25-го: «Дружба религий», «Отношение англиканской церкви к церкви первых веков», «Влияние религиозного единения на дело миссий», «Воссоединение христианства», «Взаимные отношения между христианскими сектами», «Твердость библейской ортодоксии», «Философия и этика индийского джайнизма», «Свободная церковь баптистов», «Основные идеи брамаизма-сомаджи», «О браке», «Служение Богу в человеке», «Христианство по впечатлениям кругосветного путешественника».

Сентября 26-го: «Отношение христианства к другим религиям», «Что такое религия?» «Миссия протестантизма в Турции», «Деятельность христианства среди других религий», «Руководящие силы религиозной мысли во Франции», «Первобытный и будущий религиозный союз человеческой

–314–

семьи», «Армянская церковь», «Чем мир обязан Америке в религиозном отношении?» «Голос юношей востока», «Пункты соприкосновения и контраста христианской и индусской мысли», «Будущность религии в Японии», «Что такое христианство? Голос с далекого востока», «О буддизме».

Сентября 27-го: «Элементы всемирной религии», «Сведенборг и гармония религий», «Спасение мира», «Единственно-

возможный способ христианского объединения», «Христианство и эволюция», «Баптисты в истории», «Религия будущего», «Христос – объединитель человечества».

В. Соколов

(Окончание следует.)

Киреев А.А. Православен ли Intercommunion, предлагаемый нам старокатоликами?: По поводу книги о. протоиерея Е. К. Смирнова «К старокатолическому вопросу» // Богословский вестник 1894. Т. 2. № 5. С. 315–358 (1-я пагин.).

Объемистый труд о. протоиер. Смирнова, появившийся в журнале «Вера и Разум», а ныне изданный отдельной книгой, составляет продолжение и отчасти повторение прежних статей того же автора в «Церков. Ведомостях». Статьи эти я, кажется, имел несчастье вызвать совершенно случайно несколькими строками, помещенными в одной заметке о Дэллингере и старокатолицизме.

Новых доводов и рассуждений в вышедшей ныне книге – немного, но я вынужден на нее ответить, в виду приводимых фактов, смутивших, кажется, некоторых из читателей о. протоиерея. На сколько эти факты относятся к делу, и в особенности – на сколько они верны – будет сказано ниже.

Полемизировать с моим почтенным оппонентом не легко! Да теперь и вообще не легко полемизировать. В старинные времена споры решались скорее и легче. Часто спорили устно; тут было трудно вдаваться в нескончаемые отступления, имеющие лишь очень отдаленное отношение к предмету спора; да и говорить трудно без умолку (слушатели не позволят); по неволе приходилось быть кратким, помнить требование «*non multa sed multum*»; теперь не то, печать дешева, а бумага терпит все и «*multa*» растут беспрепятственно! Читающему бывает трудно разобраться в преподносимом ему ворохе слов; большинство с почтением глядит на многочисленные страницы

–316–

и думает: вот сколько написал! Уж верно у него много аргументов, много сказано серьезного, веского....! И возражающему приходится, часто против воли, отвечать на все и говорить о вещах, почти не относящихся к делу. Но есть и другое затруднение для серьезной полемики; публика наша любит посмеяться, она любит «иронию» и спорящие даже в

серьезных вопросах, иногда прибегают к этому дешевому средству полемики, чтобы угодить читателю. Герцен говорит где-то в своих письмах, что русская публика очень любит насмешку, хотя и принимает часто преподносимый ей «славянский бузун за аттическую соль». К сожалению, это замечание и поныне не утратило своего значения, скорее напротив.

Первая глава книги о. Смирнова рассматривает вопрос о взаимообщении (intercommunio). Автор говорит (стр. 1), что это *взаимообщение составляет конечную цель домогательств старокатоликов и их сторонников. «Если цель эта будет достигнута»,* говорит он, *если intercommunio установится, то, по уверению ст. католиков и наших сторонников их, прежде всего, сам собою разрешится трудный вопрос об объединении церкви ст. католической и ц. православной...* этим положится твердое и нерушимое основание для будущего умиротворения христианского мира» (стр. 2).

Во всем мною когда-либо и где-либо писанном по этому вопросу, я проводил всегда и всюду мысль прямо противоположную той, которая мне приписывается, я утверждал, что в основание наших сношений со ст. католиками должно лечь изучение их догматов. Когда тождественность этих догматов будет выяснена, и притом не только нами, частными людьми, но и нашей церковью, и не только нашей церковью, но и всеми остальными православными церквями, и преимущественно патриархами, и когда за сим православная Церковь признает православность ст. католического учения, *тогда* может состояться между нами взаимообщение (Intercommunio), тогда могут они сделаться посредниками между нами и остальными церквями запада⁸⁸⁶.

—317—

Никогда я не старался о «том», чтобы завязать между старокатоликами и православными так называемый Intercommunio. Никогда я не утверждал, что, если мы установим предлагаемый⁸⁸⁷ нам Intercommunio, то «этим самым установлением Intercommunio'а, (стр. 1), прежде всего сам собою разрешится трудный вопрос об объединении наших

церквей. Конечно ничего подобного я не говорил. Я очень хорошо знаю, что общение в таинствах может быть не началом, а окончанием, следствием наших сношений со старокатоликами. А главное – то, что старокатолики никогда *нам такого общения в таинствах не предлагали! Ничего подобного на люцернском конгрессе не происходило!* О. Смирнов говорит, что православно-русские сторонники Intercommunion'a, приписывают ему самые благие результаты. Дело совсем не в Intercommunion'e, а – в возможности восстановления на Западе православной братской церкви! Такой факт несомненно и очевидно мог бы иметь для

–318–

нас важные и благие последствия; я на них и указывал. Некоторые из них о. Смирнов приводит верно (хотя в отрывочном виде), другие (конечно не намеренно) искажены, напр.: intercommunion (стр. 5) «имеет не только поднять нашу веру и нашу Церковь, обновить и облагородить (!) наш православный облик»..., но и ввести нас в семью культурного запада» (!) «сблизить нас с просвещеннейшими представителями западной культуры этой *ультр-эссенции* современной цивилизации и прогресса!., «снести с лица земли нашу китайскую стену, за которой мы так любили укрываться *от западных культуртрегеров* и прировнять (конечно *приравнять*) нас самих к людям этого запада, т. е. *из нас самих сделать культуртрегеров!*» И это будто бы говорю я! (не высокого же мнения почтенный автор о моих славянофильских убеждениях!). Надеюсь, что никто из лиц, читавших хотя одну строку мною написанную, не поверит, чтобы я мог написать то, что мне приписывается, что я хлопочу о взаимообщении, дабы посредством этого взаимообщения превратить Русских *в западных культуртрегеров*. Дабы несколько обелить себя, я позволю себе привести целиком инкриминированные места моих статей. (Я не имею возможности распространять свои брошюры, они мало известны и я должен повторять то, что в них сказано). Е.К. Смирнов ссылается на стран. 24 и 39 статьи моей «О сближении со старокатоликами». Я говорю о воссоединении церквей (а совсем не об intercommunio). Вот что

у меня сказано: «Великое значение этого дела воссоединения очевидно, его нечего доказывать: всякий, мало-мальски знакомый с историей, знает, что значит религиозная вражда, сколько она породила бед и несчастий. Всякому ясно, какое благотворное влияние имела бы церковь Христова, если бы она была едина! Да кто же против этого спорит? скажут мне. Это дело превеликой важности; ведь об этом постоянно молится наша православная церковь; чего же более? *Будем ждать!* Действительно все мы об этом *молимся*, но искренно ли? Много ли нами *сделано* в этом направлении? Из всех произносимых нами молитв, это едва ли не та, которая произносится нами наиболее формально. В подтверждение этой молитвы мы *ничего* не делаем. А от чего?

—319—

Причин много, одна из них — та, что дело это *очень трудно*»!

На стран. 39 и 40 я пишу следующее: «Я лично думаю, что сношения наши, а тем более воссоединение со ст. католиками могут принести нам великую пользу уже тем, что поставят нас в непосредственные отношения к лучшей просвещеннейшей части западного христианства. Россия все более и более втягивается в жизнь Европы. До сих пор она была могущественным политическим фактором, ее тяжелый меч не раз решал судьбу Европы; но не одним мечом может быть сильна Россия; физическим могуществом не исчерпывается ее значение; она предназначена и к другой роли; она имеет значение культурное, и она должна сказать свое слово, она должна принять участие в культурной жизни Европы, познакомив ее со своими культурными началами, из коих главное — православие. Мы целую тысячу лет ревниво оберегали и хранили вверенную нам истину, святыню. Теперь ли мы ее схороним в землю, когда мы вынуждаемся самыми обстоятельствами показать ее во всем ее блеске, передать ее другим христианам? Именно наши отношения к старокатоликам дадут нам возможность отстранить от нашей церкви обвинения в узкости, в неподвижности, в нетерпимости, в цезаропапизме. Не для нас только это нужно, это нужно и для других; выступая

со своим православным знаменем перед другими народами и церквами, мы являемся не как завоеватели, не как поработители, а как друзья, как союзники возрождающегося православия! Можем ли мы отказаться от этой великой, святой роли? Можем ли мы прятаться за нашу китайскую стену? Нет. Скажут, может быть, стоит ли заниматься этими *столь малочисленными* старокатоликами?... Говорящие таким образом не подумали о чудной притче об одной пропавшей овце, которую идет отыскивать верный пастырь и который, найдя ее, радуется ей более, нежели даже остальным. Эта единая, пропавшая было овца и есть старокатолическая церковь, и через нас православных, нами соделает Свое благое дело Благий и «Верный Пастырь»! Вот текстуально то, что я говорю. Где же тут Intercommunio; где же тут желание сблизить нас с какой-то

–320–

«ультр-эссенцией прогресса», желание сделать из нас «культуртрегеров»? Настоящая ли это «аттическая» соль?

С неменьшей *основательностью* и точностью приводит автор выдержки и из другой моей статьи. «А. А. К., говорит Е. К. С., полагает, что общение в таинствах со старокатоликами, между другими неоцененными услугами и выгодами, которые оно может нам оказать – «рушит (стр. 5) *тот Эйдткунен* – в нравственно-религиозном и самом политико-государственном смысле, который отделяет нас от «заграницы» и делит для нас даже самую истину *на нашу и на заграничную*, – за эйдткуненскую». (См. конгресс ст. Католиков в Люцерне) «и который» *внедряет* в нас китайские рассуждения», отделяющие нас от Европы и побуждающие пребывать в закоснелом невежестве». Я опять вынужден привести инкриминированные места.

У меня на стр. 6 и 14 приводимых Е. К. С. сказано: «Читатели видят до какой степени к нам близки старокатолики» (я говорил выше о их догматах). «Но говорят иные: что нам до них за дело? Мы в них не нуждаемся, жили без них – и проживем без них; пусть их там себе делают, что хотят на Западе. Ведь это «за границей», «за нашей великой стеной», у

нас об этом «официально» ничего не известно, а то что не существует официально, вообще не существует! Это китайское рассуждение мы слышим уже не в первой: не раз оно применяется было ко всему заграничному, и к славянству, которое, мол, существует для Германии, Австрии, Турции... но вовсе не для нас.

На стр. 14 (Люцерн. конгресс) я описываю богослужение в Christus Kirche: «богослужение совершалось конечно не по латыни, а на народном языке. Община относилась к службе вполне сознательно, и следила за ней с постоянным вниманием. Священник говорит и читает, как у нас, речитативом, но не жертвует при этом смыслом читаемого условной красоте и силе голоса. Ни о каких разговорах между присутствующими нет и речи, для нас православных всего утешительнее было то, что символ веры читался в его православной древней форме, без Filioque. Разве это не хорошо? Разве можно

–321–

относиться к этому равнодушно, на том лишь основании, что это истина заграничная, не наша, заэйдткуненская? Отрадно было видеть у ст. католиков причащение под обоими видами, отрадно было видеть эту чашу, из-за которой было пролито столько крови в родственной нам чешской земле. Да, конечно, все это происходит за границей, гораздо далее Эйдткунена; но неужели это может помешать нам радоваться тому, что истина, которой мы верим, которой служим, восстанавливается у наших соседей?!»

Мне кажется, что из приведенных выше слов должно вывести совершенно не те заключения, которые выводит из них мой оппонент; я утверждаю, что есть одна православная истина, а не две, и что где бы она ни проявлялась, за «великой» (Китайской) стеной, по ту ее сторону или по сю, далее Эйдткунена или ближе – истина останется все той же самой истиной. Не я стою за ее разделение, я напротив радуюсь, видя что она начинает мерцать и за границей.

Возвращаюсь к тексту моего почтенного оппонента. Автор говорить (стр. 7), что существует два сорта Intercommunio –

Взаимообщение и Взаимнопричащение. Взаимообщение, уже допущено, уверяет он. И кем же? Нами, православными! По-видимому он очень этим недоволен. Было бы уместно не нам ехать к ст. католикам, говорит он, – а им к нам! А если бы они к нам ездили – они бы увидали нашу церковно-религиозную жизнь, натолкнулись бы на целый ряд совершенно новых для них явлений, они познакомились бы с нашим обрядом, с видимой стороной нашей религиозности. О. протоиерей пространно говорит о новых впечатлениях, которые были бы восприняты ст. католиками, и думает, что от этого могла бы произойти великая польза! Во всем этом должно разобраться. Мне случалось не раз слышать сетования на то, что *мы*, православные ездим к ст. католикам, а не *они к нам*. Многие смотрят на это очень странно, с точки зрения некоторого «этикета»: Кто первый кому сделает визит? – Мы «важнее», пусть они к нам являются с визитом. Стоит ли говорить о таких безделицах! В них даже есть некоторая нехорошая подкладка: «смирись предо мной», – поклонись, мол, мне прежде

–322–

в ножки, а потом уж будем разговаривать! О. Смирнов говорит, что вот англичане и американцы приезжают же в Россию, отчего же не приезжают ст. католики? Замечу на это во-первых, что англичан и американцев 70 миллионов, а старокатоликов – 200 с небольшим тысяч, занятых неустанной борьбой с Римом; затем, что из этих англиканских визитов в конце концов ничего не выходит; ученые и почтенные англикане приезжают к нам, изучают нас, часто хвалят; возвращаются домой и печатают умную книжку – но тем дело и ограничивается, они и не думают присоединяться, и пре-исправно остаются англиканами. Таковы напр. симпатичные Чарльз Гэль, Бэркбек... А есть и такие, которые прямо приезжают к нам, желая с нами соединиться, и которые познакомившись с нами – переходят в католицизм (Пальмер). Мало ли кого и что досужие англичане изучают! Я думаю, что мы самый религиозный народ в Европе, что ни один из современных народов не принимает так близко к сердцу интересы своей церкви, как мы; ни один народ напр. не в

состоянии предпринять крестовый поход, а мы в состоянии; религиозность наша выражается и в нашей литературе, даже и в тех ее представителях, которые стоят очень далеко от религии. Ни в одной из европейских литератур христиански этическая струна не звучит так сильно, как в нашей! Этическая струна слышится даже в явлениях самых безобразных и антирелигиозных, напр. в нигилизме (*русском*). Но религиозность эта лежит очень глубоко в нашем сердце, она часто загромождена всяким хламом и мусором, так что до нее нелегко добраться иностранцу, как бы он об этом ни старался. Но ведь дело в том, что для сближения со ст. католиками ничего этого и не нужно, никаких визитов, никаких личных посещений наших монастырей, никаких знакомств с нашим «духом» и т. п. Все это может быть очень полезно, но только не теперь, а впоследствии. Теперь на первом плане стоит *вопрос догматический*. Замечу, притом, что мы едем к ст. католикам, а не они к нам и по той простой причине, что не мы созываем международные конгрессы, не мы устроаем богословские конференции, –

–323–

а они; думаю, даже уверен, что ежели бы и наши архипастыри захотели пригласить к себе представителей ст. католиков, то и они бы посетили нас с великой радостью! Но кто возьмет на себя смелость пригласить их? Замечу вообще, что несмотря на то, что старокатолицизм существует уже более двадцати двух лет, у нас очень немногие отдают себе отчет в чем собственно вопрос, в чем дело! Чего добиваются ст. католики? – Они добиваются от нас *признания их православности*, и за сим *воссоединения*. Тогда вот и осуществится то, что о. Е.К. Смирнов называет Intercommunion, а что на самом деле и будет соединение, единство. Но с чего же должно начать, что должно служить краеугольным камнем всего дела? – Конечно – *догматическое единство*, и это очень хорошо понимают ст. католики. Не окажется единства в догмате – нечего толковать и о последующем! Мы очень легко можем себе представить вполне православную церковь с различными, от наших, обрядами, (такие и есть), с различными, от наших,

научно богословскими взглядами, даже на весьма важные вопросы церковной жизни, напр. на условия принятия иноверцев в церковь, на законность браков, на их расторжимость и т. п. Но можем ли мы себе представить обратное? Предположим, что существует церковь, у которой все весьма близко к нашей, все родственно, но есть разность в одном догмате – например, о двух естествах; ни в каком случае мы с такой церковью не будем в соединении. Даже догматическое *недоразумение* достаточно для того, чтобы препятствовать объединению церквей. Примеры, подтверждающие то, что я говорю, мы найдем у нас дома, на Востоке. Единоверцы при разности обряда находятся с нами в общении, а армяне, отделенные от нас лишь недоразумением, разобщены с нами, и останутся в разобщении, пока это недоразумение не будет устранено! Несомненно, что, ежели бы наши раскольники не придавали своим обрядам значения догматов, Вселенская Церковь, собранная во вселенский собор, могла бы даровать им и еще большую свободу в обряде, точно так же как она могла бы беспрепятственно даровать таковую же и ст. католикам. Разность обрядов может служить препятствием общению лишь

–324–

в двух случаях – когда обряд, не полный или искаженный, нарушает действительность таинства, или когда ему приписывается неподобающее значение догмата, и он навязывается как условие единения. Повторяю, дело – прежде всего не в визитах, а в единстве догматического учения; эти визиты, это изучение нашего церковного пения, посещение многочисленных монастырей и все то, чему от. Смирнов придает такое значение – дело совершенно третьестепенное; он не раз возвращается к этой мысли (стр. 12) и спрашивает... «Почему же они не едут к нам? Чего они пугаются? Англичане бывают же в наших храмах, дружатся с нашим заграничным духовенством, пишут о нас в своих журналах светских и духовных, проникают в сибирские тюрьмы. Зачем же ст. католики «не заглядывают в наши заграничные храмы, а вот в Англию ездят»? Все это не важно, да, притом и не совсем

верно. Сам же от. Смирнов говорит, что Рейнкенс посетил нашу церковь в Берлине (чего же еще, казалось бы, нужно?) Проф. Мишо приезжал в Петербург и был с визитом у покойного митрополита Исидора. Сетования о. Смирнова на то, что ст. католики мало пишут о нас в своих журналах тоже неосновательно; еще недавно по случаю истории закрытия католического храма в Ковенской губернии, когда на нас накинута вся заграничная пресса, в особенности английская и немецкая, объяснения в нашу пользу появились и в «Der Katholik» и в «le Catholique National» и в «Volksblatt» – все три старокатолические журналы. Но обо всех этих мелочах странно и говорить; замечу только, что для обмена мыслей с нами существует специальный журнал: «Revue Internationale de Théologie», что в нем участвуют наши ученые, и что этим путем ст. католики могли уже очень близко познакомиться не только с нашими догматами, которые им вполне известны⁸⁸⁸, но и с некоторыми течениями нашей богословской мысли.

Вообще сетования автора на холодность к нам и от-
–325–

чужденность от нас ст. католиков ни на чем не основаны. Автор говорит, что он об этих предметах много думал (стр. 14); охотно верю, но ведь думать о данном факте можно лишь опираясь на верные о нем сведения, а, как ниже выяснится, сведения о. Смирнова крайне не верны; я не позволяю себе сомневаться в его добросовестности или обвинять его в легкомыслии, это не подобает ни его сану, ни его летам, но я имею полное основание говорить, что рассуждения его основаны на данных, не имеющих ничего общего с действительностью, с фактами. Ему по-видимому не известна даже и внешняя сторона люцернского конгресса; кроме православных, говорит он (стр. 15), ст. католики приглашают на свои собрания представителей и от других церквей, принимают их не только с равным, *но и с большим радушием, чем наших*; допускают их, наравне с нашими, до своих религиозно-церковных собеседований etc...» Толковать о степени выказанного обеим сторонам радушия, взвешивать его, очень трудно, ограничусь замечанием, что старшему из православных

участников конгресса постоянно давалось первенствующее место, что только он преподал благословение всем собравшимся... и т. п. все это автор мог бы даже прочесть в Salisbury Diocesan Gazette, на которую он ссылается. Но повторяю – это тоже церемонимейстерские соображения, совершенно второстепенные, и не о них теперь должна быть речь.

Автор говорит, что есть два рода общения (Intercommunio) (стр. 7): Взаимообщение и Взаимопричащение. Допустим ли первый вид Общения? спрашивает он – и отвечает: «не только допустим, но он уже допущен!.. Кем же? Нами или старокатоликами? – Нет, *нами православными!* Наши представители ездили и ездят на их синоды⁸⁸⁹, конгрессы, конференции»... «Допущен ли Inter-

–326–

communio в смысле взаимодействия с нами *самими ст. католиками?*» Да, но лишь в том отношении, что они «приглашали наших представителей на свои синоды, конференции и конгрессы, принимали их у себя и обсуждали с ними вопросы религиозно-церковного характера. Но и только; во всех других отношениях старокатолики не допускали и не допустили еще взаимодействия с нами». Выходит, как будто, что мы и не прочь бы войти в более тесное взаимодействие, но что *этого не допускают* сами старокатолики! Конечно ничего подобного не было, и соображения автора ни на чем не основаны. Ст. католики не могли бы предложить нам взаимодействие in sacris, зная очень хорошо, что мы не могли бы его принять. Но Е.К. Смирнов дает этому мнимому явлению другое объяснение (стр. 15 и 16). Вступив во взаимодействие с англиканами, говорит он, ст. католики «в действительности сторонятся и не могут не сторониться от нас», в этом и кроется объяснение их холодности к нам. В примечании о. Смирнов упрекает меня в том, что я не разобрал важного вопроса о сближении ст. католиков с англиканами. Этот упрек не совсем понятен, так как сам же автор (стр. 173) приводит мои заявления о неправильности этого взаимодействия!

Вероятно в пояснение, или в подтверждение такого будто бы холодного и уклончивого отношения к нам ст. католиков, автор говорит (стр. 16), что Церковь наша не входит во взаимообщение со старо-католиками. Церковь⁸⁹⁰, замечает он весьма основательно, может вступать в сношение лишь с теми, которые сами к ней

—327—

прямо и непосредственно обращаются. Что же касается ст. католиков, то они к ней прямо и непосредственно не обращались. Автор прибавляет, что и по мнению сторонников ст. католиков для формальных сношений с нашей Церковью время еще не настало. Совершенно верно; но что же из этого следует? Мнение это было высказано о. протопресвитером Янышевым в ответ на предложение профессора Фридриха, поддержанное епископ. Рейнкенсом. Что же говорит Фридрих? В прекрасной речи напомнил он историю возникновения и развития старокатоличества и заключил ее предложением старокатолическим епископам Швейцарии, Германии и Голландии, войти в *официальные* (amtliche) сношения с другими Церковными властями (Autoritæten). Еписк. Рейкенс горячо поддержал это предложение (вступить в *официальные* сношения с властью имеющими). Он напомнил, что при самом начале движения, в 1871 году комиссия, в которой он участвовал и которая находилась под председательством Деллингера, выработала известные положения, которые были приняты Гейдельбергским Конгрессом (5 и 6 августа 1871 года) и которые послужили основаниями для самой жизни старокатоличества и для дальнейших сношений с другими Церквами. Вот эти положения: в первом говорится о необходимости исправить недостатки (Gebrechen) и злоупотребления (Missbræuche) католической церкви; во втором, отстраняется от Утрехтской Церкви обвинение в янсенизме, как ни на чем не основанное. В третьем пункте сказано буквально следующее: мы надеемся (hoffen) на *Воссоединение* (Wiedervereinigung) с греко-восточной и русской Церковью, в четвертом: мы ожидаем (erwarten) постепенное *соглашение* или вернее *взаимно-понимание* (Verstændigung)⁸⁹¹ с протестантскими и епископальными церквями⁸⁹².

Где же, во всем этом, выражается холодность к нам ст. католиков, нежелание сближения и т. п.?! Напротив – оказывается совершенно противное.

–328–

Повторяю все это вполне логично и ясно; называйте эти сношения как угодно, частными, личными, официозными, официальными... от этого дело ничуть не меняется. Факт, что с 1871 года ст. католики стремятся воссоединиться с Православной Церковью не подлежит сомнению. Еп. Рейкенсом перечислены не все автокефальные Церкви, но я полагаю, что если бы и нам пришлось их высчитывать, то многие и из нас повторили бы ту же неточность; очевидно тут дело идет о *всей православной восточной церкви*. Очевидно, и неопровержимо то, что с 1871 года ст. католики желают соединиться с нами и я решительно не понимаю, как после данных мной разъяснений, о. Е. К. Смирнов может утверждать, что ст. католики не выражали желания с нами воссоединиться⁸⁹³. Они и теперь, снова, на Люцернском Конгрессе, выражают то же самое желание, и если им протопресвитер Янышев отвечает, что нужно еще подготовить пути, то ведь это нисколько не меняет факта, заявленного ими желания. Какой бы ни был конец домогательств ст. католиков, факт этих домогательств очевиден как день, его никоим образом и никакой аргументацией, даже искусной нельзя уничтожить; и я считаю себя в праве повторить сказанное мной в «Христианском Чтении»: «О. протоиерей Смирнов утверждает, что ст. католики и не желают с нами соединяться. Выходит даже нечто совершенно неожиданное и даже комичное! Как? В продолжение целых пяти лет «Общество Любителей Духовного Просвещения», в котором заседают первоклассные ученые, сановники, и тогдашний и будущий Обер-Прокуроры Св. Синода, ведет со ст. католиками серьезнейшие переговоры о соединении, и не замечает, что ничего подобного они и не желают!»

О. Смирнов говорит, что я смешиваю нашу Церковь с «Обществом Любителей Духовного Просвещения»; да если бы даже я и сделал такую странную ошибку – от этого все-таки дело не изменится, ведь тут говорится не о том,

кто и как встретит ходатайство ст. католиков, а о самом этом ходатайстве, о желании ст. католиков соединиться с нашей церковью; желании, заявленном 22 года тому назад и постоянно ими повторяемом; если бы о. протоиерей прочел в оригинале, указанные мной речи Фридриха и Рейнкенса, то он конечно не сослался бы на акты Конгресса, которые не только не подтверждают его уверений, но доказывают прямо противоположное, т. е. желание ст. католиков с нами воссоединиться; факт не подлежащий сомнению для всех тех, которые *сами* следили за этим делом⁸⁹⁴.

Главу эту о. Е. К. Смирнов оканчивает несколькими советами о том, как мы должны себя вести на конгрессах, именно – мы должны не забывать 1) духа, 2) учения, 3) права, 4) обряда, 5) дисциплины, 6) видов и 7) интересов нашей Церкви! *Церковь наша должна де стоять у нас на виду*; наконец автор советует нам, доверять поменьше своим силам, и побольше смирять себя в нравственно-религиозном смысле.

С *общим содержанием* такого наставления, конечно, нельзя не согласиться, но на счет того, исполнили ли мы или не исполнили наших обязанностей относительно нашей Церкви, не пропустили ли мы один из семи пунктов, о коих нам следовало (согласно *поучению* о. Е. К. Смирнова) помнить, могут, я полагаю, существовать различные мнения. По-видимому, наш критик придерживается такого мнения, что нам о них следует благовременно напомнить, а то, пожалуй, мы что-нибудь да и прозеваем!

Следующие две главы озаглавлены: «Гриндельвальдская
–330–

объединительная Конференция и Фолькстонский Интернациональный Конгресс»; они посвящены описанию того, что там происходило.

Крупные неточности в описании того, что происходило на гораздо более важном и для нас интересном Люцернском Конгрессе, дают мне полное право полагать, что относительно Гриндельвальда и Фолькстона, о. Е. К. Смирнов осведомлен был не лучше; это дает мне основание не останавливаться

подробно на этих 2-х главах. Замечу, однако, что я решительно не согласен с мнением автора, который говорит, что все современные Западно-Европейские Конгрессы и Конференции, связаны между собой, столь близкими узами родства (?), что отделять их друг от друга положительно невозможно! Люцернский Конгресс, говорит он, (стр. 28) «детище своего времени и как таковое, должен быть рассматриваем не в разобщении, а в связи со своим временем»?!. Если это время кроме него самого породило еще и других чад, то мы волей-неволей должны признать их взаимное родство и относиться к ним ко всем одинаково, как к чадам одной и той же семьи! «Смеем надеяться, продолжает он, что против верности этого соображения, русские сторонники старокатоличества возражать не станут?» *Нет! Очень станут!* Тут очевидная натяжка; мало ли какие бывают чада в одной и той же семье, «в семье не без урода»! говорит пословица, и тем более среди чад одной эпохи. Одни конгрессы могут быть хорошие, другие дурные, одни конференции могут преследовать одну цель, другие другую. Ведь и Чикагский церковный конгресс собран был в наше время!

Я участвовал на Люцернском конгрессе, конгрессе серьезном, созванном ст. католиками для целей религиозных, но мог бы участвовать и на другом каком-нибудь собрании, напр. на поездке, устроенной г-м Ланном в Швейцарии, но я конечно, отнесся бы к ним неодинаково.

Автор живет уже давно в Англии, и не высокого, по-видимому, мнения об англиканской церкви, по крайней мере об ее вождях, которые, будто бы пытаются ныне «приспособить ее по Дарвинской теории, к местным по-

–331–

требностям общества»; он представляет в смешном виде *совместные* поездки за границу «*reunion trips*», которые он называет почему-то *церковными объединительными* поездками. Я видал много таких объявлений, но слова *церковные*, не видал. Да этого слова нет и в примерах, приводимых на стр. 41 самим автором. В них говорится о *Reunion trips*, *Reunion parties*, т. е. о «совместных», пожалуй «соединенных» общественных прогулках, в смысле

французского слова *des parties* (*de plaisir, de chasse...*). Автор же всюду не только переводит слово *Reunion* словом *объединительные*, но еще прибавляет к нему слово *церковная!* (поездка или партия). На стр. 25 автор упоминает о *душевной простоте* русских читателей; позволю себе заметить, что и среди простых душой русских читателей найдутся такие, которые могут разобраться в английских прилагательных.

За небольшие деньги английские священники, утомленные своей службой, во время вакаций совместно за малые деньги посещают разные места Европы (от Норвегии до Рима) и даже Иерусалим. Такие же *Reunion trips*, совместные поездки, часто со своими семьями, совершают медики, учителя и другие «*professional people*». Не знаю, что это за о. Генрих Ланн, устроитель путешествий для английских клерджименов, может быть и аферист, не знаю; судя по описанию О. Смирнова, он заботится более о приятном и дешевом путешествии, нежели о догматах неразделенной церкви. В *Church-review* (за ноябрь), я случайно увидел «объявление о совместном паломничестве в Палестину за 75 гиней» очень похожее стало быть на «*Reunion Pilgrimage to Jerusalem*», о котором говорит автор, но слово *церковное*, прибавленное автором (стр. 41), *положительно отсутствует*. Может быть то, что о. Е. К. Смирнов выставляет в смешном виде, было действительно смешно, но как же он не видит разницы между такими конференциями, как напр. Гриндельвальдская и конгрессами в Люцерне или в Кельне? Он, положим, не был ни на тех, ни на других, о Люцернской имеет самое странное понятие; он видит слово *конференция* и придает ему произвольный и постоянно один и тот же характер. Все конференции, думает он, происходят на западе, порождены одним временем, стало

—332—

быть все одинаковы. То, что происходит у английских нон-конформистов или у ниже-церковников, нас не касается, и нам нет дела до странной «оливковой ветки» еп. Вусстерского, «состоящей», по словам о. Е. К. Смирнова, стр. 50, «из четырех пунктов»! (С такой веткой епископ обратился будто бы к слушателям в Гриндельвальде.) Повторяю, нам вообще до этих

конференций дела нет. Да и что это за *взаимообщения* без настоящего *единения*? Они представляются какой-то ступенью к настоящему общению, и понадобились автору для того только, чтобы дискредитировать настоящие конгрессы, но в действительности, это просто съезды, в которых никакого общения или, как выражается о. Е. К. С., *intercommunion*'а нет. Впрочем, ведь значение съездов, каких бы то ни было, зависит не от того, где они происходят, и при каких условиях, а от того, что там говорится. Можно касаться и серьезных вопросов, и говорить умные вещи, путешествуя в салазках по Норвежским ледникам, и говорить и писать чепуху, при самой торжественной обстановке!

На долю Фолькстонского конгресса выпадает еще более иронии, «аттической соли», нежели даже на долю Гриндельвальдского. Может быть, действительно некоторые речи были слишком светского направления, может быть герцогиня Бедфордская действительно говорила смешно, но я позволю себе заметить, что автор едва ли вполне прав в своей оценке. «Внутри стен конгрессовых помещений», говорит он, «собрание было таким же церковным пикником, каким собрание Гриндельвальдское было внутри и вне стен швейцарского *готеля*». «Пикниковый характер конгресса сказался не во *внедомных экзерцициях*, а в тех рассуждениях, кои велись в его заседаниях». Так ли это? Нам трудно свыкнуться с той свободой действий, которой пользуется церковь в Англии, да и вообще за границей. У нас рамки, в которых движется деятельность служителей церкви гораздо тверже, но вместе с тем и теснее, нежели где бы то ни было. Я встречал на английских конных охотах и англиканских «клэрджимэнов», духовных лиц; наш глаз к этому не привык, священник верхом на охотничьем коне, кажется ему

—333—

странным; но ведь не менее странным покажется нам и вооруженный с ног до головы черногорский юнак — священник, идущий с литургии на бой, и ничуть не стесняющийся 5-м канонам Григория Нисского.

Жизнь церкви сложилась на западе так, что она вплетается постоянно и иногда очень сильно в жизнь государства, общества. Конечно, от соприкосновения с миром она иногда теряет свой возвышенный характер. Католическую церковь часто обвиняют в том, что она слишком много вмешивается в политику, протестантскую в том, что она слишком много вмешивается в обыденную жизнь... Но едва ли такие обвинения вполне справедливы. Мне кажется напр., что мы, русские, впадаем в другую крайность, у нас Церковь недостаточно входит в жизнь народа; может быть было бы лучше, если бы она жила не только в храме, но входила бы чаще не только в избу, но и в наши хоромы. Конечно для этого необходимы несколько иные условия жизни нашего духовенства, столь зависимого не только от своих пасомых (в материальном отношении), но и от многих других лиц и обстоятельств! При таких условиях могут правда существовать добрые (скорее *добродушные*) отношения, между священником и его паствой, но установить отношения авторитетные – очень трудно.

Четвертая глава книги о. Е.К. Смирнова посвящена Люцернскому Конгрессу.

Приступая к оценке того, что делалось на Люцернском Конгрессе автор говорит, что на его долю выпадает тяжелая обязанность «разоблачать темные стороны конгресса», что разоблачения эти вызовут неудовольствие, даже крайнее будто бы неудовольствие русских сторонников ст. католицизма, так как выслушивать *правду* неприятно. Почтенный автор – ошибается. Я, напр., убежденный сторонник ст. католиков, и глубоко сочувствую им за то, что вижу в них представителей того же догматического учения, которое считаю своим; считаю православным. Но если бы о. Смирнов показал мне, что я ошибаюсь, я бы мог лишь поблагодарить его за это, а не негодовать на него. Вот, он, хотя это ему «нелегко и неприятно» (стр. 63), видя, что никто не бе-

–334–

рется за эту «неблагодарную обязанность», и вместе с тем понимая, что «кто же нибудь должен взять ее на себя» и принимается за разбор действий Люцернского Конгресса! О.

протоиерей говорит (стр. 64), что у него никакой предвзятой мысли против старокатолицизма – нет; что сам он говорит откровенно (это мы видели) и желает, чтобы и с ним говорили откровенно; так вот, я, говоря откровенно, должен повторить то, что я сказал в начале моего ответа. *Сведения, на основании которых автор судит о Конгрессе – совершенно ошибочны, лицо, которое их передавало ему – или не понимает того, что оно видело, или преднамеренно исказило истину!*

Во-первых, говорит любящий иронизировать⁸⁹⁵ автор, Люцернский Конгресс – был ничем иным как церковным пикником. Почему же? Да потому, что он детище своего времени, и как таковое, не может, не имеет права отречься от своего родства с другими чадами одной и той же родственной им всем семьи (стр. 65). Он был пикником, поясняет о. Е. К. Смирнов, уже потому, что в нем принимало участие англиканское духовенство! По истине оригинальное доказательство!

Полагаю, что мы можем оставить без внимания описание внешней стороны конгресса, основанное не на личном наблюдении автора, а на пересказе чужих впечат-

–335–

лений, пересказе притом весьма «улучшенном». Обратимся к тому, что составляет сущность этой главы, да и всего сочинения о. протоиерея.

О. протоиерей очевидно относится к делу с предвзятой враждебностью. Он всюду видит дурное направление, дурной не христианский дух: и во встрече гостей, и в собрании их в театральной зале, и даже в последней прощальной речи произнесенной на Рютли⁸⁹⁶. Этот дух ст. католичества не согласен с духом нашей церкви!... говорит он; мне не вполне ясно, что собственно понимает автор под очень неопределенным словом «дух», допускающим самые разнообразные определения, но думаю, что ежели бы о. Е. К. Смирнов мог присутствовать на богослужениях, происходивших в старокатолической церкви, он бы конечно был вполне удовлетворен христианским духом на них присутствовавшим. Не во многих наших церквях видел я такое отношение

слушающих к совершаемому таинству, такое внимание, такое благоговение! Но это частности. Сущность разногласия между о. Е.К. Смирновым и мной состоит в следующем: я утверждал и утверждаю, что *главный существеннейший* вопрос, подлежащий рассмотрению в данном случае, относится не к дисциплине, духу, обрядам, видам и т. п. ст. католической церкви, а к тому: *правильно или неправильно ее догматическое учение*, другими словами – согласно ли оно с учением древней неразделенной церкви. Все остальное может иметь значение лишь на столько, на сколько оно связано с догматами, на сколько оно влияет на эти догматы и на совершаемые таинства (сюда относится конечно и вопрос об апостольском преемстве). Вот что нужно исследовать, изучить! Центр тяжести всего ст. католического вопроса именно в этом. Но именно этот вопрос обойден в первых (Церк. Вед.) статьях о. Е.К. Смирнова и лишь поверхностно затронут, во-вторых. Статьи эти составляют кажется около 250 страниц, в них гово-

–336–

рится о многом, в них действительно «multa», но самого главного – в них нет! К этому вопросу я возвращусь позже. Теперь – рассмотрим то, что собственно рассказывает автор о Люцернском Конгрессе; его более всего по-видимому смущает, даже «поражает» (стр. 71) то, что встреча прибывших членов Конгресса и потом одновечернее публичное собрание происходили в театре. Но за границей сплошь да рядом собираются и в театре, и в гостиницах (готелях, как говорит о. Смирнов), и на площадях, для того, чтобы толковать о вещах самых серьезных. Берут самое большое помещение, имеющееся под рукой, вот и все; так было и в Люцерне. Нас собралось много, всех нужно было поместить – и выбрали самую большую залу города. Автор негодует против тех из православных, которые не бежали из театра. Сознаюсь, я не ощущал никакой нравственной потребности бежать, я, не смущаясь, пил довольно плохой кофе, слушал очень порядочное пение и очень умные речи, в которых нам никто, никакого «Intercommunion'a» не предлагал⁸⁹⁷. Конечно наши привычки не схожи с западными. Как замечено выше,

отношения между церковью и миром установились на западе иначе, нежели у нас. Наша Церковь стоит к нам и ближе и дальше, она органически соединена с государством, и эта связь (будем надеяться *вечная*) обуславливает самое отношение наше к государству. Церковь своим союзом с государством возвышает его значение, дает ему высшую санкцию, и превращает *государство Российское* в *святую Русь*. Но, если в *этом отношении* наша Церковь стоит к миру, к нам, *очень* близко, в другом отношении она стоит от нас, от общества, гораздо дальше, нежели церкви западные от своего. Западные церкви входят гораздо более нашей в самую жизнь своего общества, участвуют в ней гораздо живее, они идут и в парламент, и на митинг, вмешиваются и в политику, и в частную жизнь. Понятно, что при этом они принимают иногда и слишком мирской, светский характер; это оружие обоюдоострое, но,

–337–

мне кажется, что западная практика имеет свои несомненно хорошие стороны, вот эта практика по-видимому не нравится о. Смирнову, но ведь «что город – то норы», и если в каком-либо норе нет ничего дурного, а есть только нечто необычное, то зачем же порицать это? На Западе есть такие своеобразные обычаи, которые могут «шокировать» человека непривычного. Нам странно видеть пастора, катающегося на салазках, или сидящего в театральной зале и пьющего пиво; но разве у нас нет тоже обычаев, которые могут точно так же казаться неуместными и странными человеку, к ним непривычному, разве не странно напр., что в Афинах, первый день великого поста превращается в праздник? От Акрополя до Пирея гуляют веселые толпы, всюду музыка, танцы, угощение, а ведь религиозность греков несомненна, по крайней мере таково было мое впечатление в конце 60-х годов. А наши поминки с угощениями и *возлияниями* в доме умершего, разве лучше? Но ведь все это дело обычая, которое не относится к сущности вопроса. Страннее всего в книге о. Е.К. Смирнова то, что он не входя сам в рассмотрение догматических вопросов, не ставя своих требований относительно догматической стороны дела (ни в первых своих статьях, ни даже в настоящих), упрекает

старокатоликов (стр. 75) за то, что они, утверждая (и, мне кажется, с полным правом), что их движение есть возвращение к истинному кафолицизму древней, единой и нераздельной церкви, не представляют тут же своих доказательств. Это требование о. Е.К. Смирнова *совершенно основательно*, я ему искренно радуюсь и впоследствии им воспользуюсь; в этом действительно сущность всех отношений к нам ст. католиков, но дело ведь в том, что Конгресс не имеет ни права, ни возможности заниматься такими учеными вопросами и представлять нам свою догматику. Для этого учреждаются специальные *комиссии*, которые и представляют свои труды *синодам*. В речах, произнесенных на люцернском Конгрессе, обсуждались только те вопросы, которые указаны были в программе конгресса, и были представлены на его решение. Президент Филиппи предлагал обсуждать каждый из этих вопросов. Как он сам, так и другие члены

—338—

конгресса и обсуждали их, и притом совершенно свободно и самостоятельно, говорили и за и против. Речь Филиппи (он и не богослов, а чиновник, или сановник, *Regierungsrath*, советник правительства) решительно не имела того богословского характера, который по-видимому в ней ищет и ей приписывает Е.К. Смирнов (стр. 79) и первое предложение (*these*) Конгрессу, обсуждавшееся немедленно после речи Филиппи, было принято лишь по выслушании других гораздо более авторитетных речей напр. проф. Фридриха, еписк. Рейнкенса, и заявления протопресвитера И.Л. Янышева; именно этим заявлением и заключились прения по 1 пункту. По-видимому этот ошибочный взгляд автора на речь г. Филиппи и вводит его в ошибку. Он ее считает каким-то представленным нам ультиматумом (стр. 87), который мы будто бы и приняли беспрекословно (несмотря на то, что в нем не было необходимого изложения догматического учения старокатоликов, и что он будто бы проникнут протестантскими идеями). Но ведь *ничего подобного не было*. Этот навязанный нам ультиматум такое же ни на чем не основанное измышление, как и предложенная нам на том же

конгрессе Intercommunion, ни того, ни другого, – нам не только не навязывали но и не предлагали.

Читатели «Богословского Вестника» конечно позволят мне не разбирать того, что автор говорит об «ореоле славы и величия», стр. 86, которым украшают себя ст. католики, о их восторгах и т. п. Замечание (стр. 89) его о том, что многие лица, укрывающиеся именем старокатоликов в Америке, Испании, далеко не во всем сходятся со ст. католиками Германии, Швейцарии, Голландии, совершенно верно, старокатолики и прекратили с ними сношения; но не из гордости, как думает о. Е.К. Смирнов, а потому, что они не доверяют их шаткому учению, окрашенному протестантизмом.

Далее идет у о. Смирнова пространное рассуждение о том, что взято за основание учения ст. католиков; он находит, что известное изречение Винцентия Лиринского *id teneamus quod semper etc...* не может служить надежным критерием для определения того, во что мы должны верить (стр. 98). «Православие», говорит автор, «есть не то,

–339–

во что верили всюду, во что верили всегда и во что верили все, – не то, что ограничивается этим трояким измерением и что, вследствие этого, тождественно с простым человеческим знанием, а напротив (?!) того то, что стоит выше знания, выше ограниченного троякими формами измерения познавательного акта человека, и что воспринимается как самым познавательным актом, так тем более цельностью всех способностей человеческого духа, т. е. верой (Я привожу текстуально, не прибавив и не убавив ни единого слова). Поясняет эту фразу Е.К. Смирнов так: православие есть то, что как православие, опознается самой православной церковью и только лишь ей единой (стр. 99). Она, сама из себя *и определяет православие*. Это очевидно ложный круг (*circulus vitiosus*). При такой постановке дела мы не будем иметь никакой возможности доказывать истинность того или другого догмата, истинность нашей веры и нашей церкви. Такое доказательство, или определение может удовлетворить лишь тех, которые в нем не нуждаются. Что касается до критерия Винцентия Лиринского,

который о. Смирнову кажется столь несостоятельным, то я ограничусь следующей справкой. В 1873 г. Совет Отдела Общ. Люб. Дух. Просвещения (в нем заседали протоиер. И.В. Васильев, кн. Д. Оболенский. Ив. Тер. Осинин, К.П. Победоносцев, Т.И. Филиппов и протоиер. И.Л. Янышев), приступая к переговорам со ст. католиками об основаниях для воссоединения церквей, уведомил их, что *источники*, которыми должно руководствоваться в этих переговорах, суть св. писание, учение вселенских соборов и учение отцев неразделенной церкви, что *критерием* при обсуждении спорных пунктов должно служить изречение св. Винцентия Лиринского *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*, и что *метод* исследований будет принят исторический. Полагаю, что ученый авторитет лиц, установивших эти основания, будет сочтен о. Е.К. Смирновым вполне достаточным и послужит к его успокоению.

Глава эта оканчивается указанием на *Revue Internat. de theologie*, в которой будто бы «почти» рекомендуется оставить учение о седмиричном числе таинств, которое возникло в церкви будто бы лишь в XII веке, и притом

—340—

не как предание, идущее от апостолов или от древнейших времен, а как следствие богословского умозрения, и взамен сего признать только лишь два истинно Евангельских таинства, установленные самим Христом. Никогда такого странного *совета* нам *почти* не давалось, и в указанных статьях ничего подобного не говорилось. Говорилось не о таинствах, а о цифре 7, которой некоторые придают какое-то мистическое значение. Об этом была речь в Московском Обществе Любителей Духовного просвещения» (Реферат о. Арсеньева). Я позволю себе привести то, что я тогда писал («Странник», январь 1894) в пояснение возникшего недоразумения.

«Референт считает взгляд ст. католической догматики на седмиричное число таинств не вполне православным; причем он ссылается на статью д-ра Рейша в *Revue I. d. théol.* Мне казалось, что статья эта содержит лишь указание на *происхождение седмиричного числа* таинств; об *установлении*

этого числа можно рассуждать очень различно. Напомню уподобление таинств роце; не человек ее насадил, он лишь в нее вошел и сосчитал деревья – оказалось семь. Однако прежде нежели ответить о. Арсеньеву, я списался с Берном и с Бонном.

Из Берна мне ответили так: не сомневайтесь; мы не только признаем все семь таинств, но и постоянно их совершаем, Nous les pratiquons).

Из Бонна мне ответили: не самые таинства, а число их, именно число семь, не входило в общее сознание древней церкви (Gesamtbewusstsein). Но мы соблюдаем все семь таинств и в теории, и на практике; относительно их значения (Wuerde) мы придерживаемся взглядов тридентинского собора (Sessio 7 can. 8).

Итак, у ст. католиков таинство остается таинством, их *семь*, и все они преподаются в ст. католической церкви.

Глава VI рассматривает «ст. католицизм как призыв к воссоединению».

И здесь как в и предыдущих главах, пространная аргументация о. Смирнова направлена против несуществующего объекта. Выше он опровергал будто бы предлагаемую нам на конгрессе intercommunio, которую нам ни-

–341–

кто на конгрессе не предлагал; здесь он опровергает основания, которые будто бы нам предлагают ст. католики для воссоединения с ними, и о которых никто не думал! «Призыв к воссоединению», говорит он (стр. 105), «кого с кем? Всех без исключения ныне существующих христианских сообществ» отвечает он, «ни с кем иным, как только с самим старокатолицизмом, ибо он вернулся уже к старому католицизму, а потому, конечно, имеет и законное право воссоединять с собой все остальные христианские сообщества»... Таким образом старокатолицизм ставит себя самого *центром* и *средоточием* воссоединения церквей! По истине сатанинская гордость! Но и этой гордости, конечно, на деле не оказывается, как не оказалось и предложения вступить в intercommunio. Вопрос конечно не в гордости старокатоликов,

а в том, что они предлагают, как основание для переговоров о воссоединении? Устами епископа Рейнкенса они (в сотый раз) говорят, что они стремятся к соединению с нами на *основании учения древней нераздельной церкви*. Это подтверждает в своей прекрасной речи и проф. Мишо; ничего другого не говорилось и не предлагалось; никогда старокатолики не ставили себя центром для воссоединения! Это почудилось автору потому вероятно, что лицо, сообщавшее ему текст 2-го тезиса, представленного конгрессу, сделало в нем перестановку фраз так, что главная мысль, стоящая в немецком тексте первой, попала на второе место и получила второстепенное значение, т. е. из главной (поясняемой) мысли, сделалась придаточной (поясняющей). Разницу эту читатели увидят из следующего параллельного сопоставления текстов:

Перевод точный⁸⁹⁸

Перевод о. Смирнова, стр. 107

Обязательно для христиа-Для христиан обязательно учение нина учение Христа, а неХриста, но не богословское богословское умозрениеумозрение, из коего могут (Spekulation), из которогопроисходить только человеческие могут происходить лишьмнения, вполне, (это слово, человеческие

впрочем безраз-

—342—

мнения, которые свободны иличное, вставлено) свободные и необязательны. За учение женеобязательные. За учение же Христа, стало быть за христи-Христа и, следовательно, за анский догмат, принимаем мыхристианский догмат мы то, что признано таковымпочитаем то (начало перевсеобщим, постоянным установки мыслей), что соглаединогласным преданиемсно с декларацией (Schreiben) христианских единичныхстарокатолических епископов церквей (Einzelkirchen, Голландии, Германии и отдельных), согласно сШвейцарии, изданной в заявлении (или буквально —Утрехте от 24 сент. 1889 писанием Schreiben, то чтогода, признано за таковое написано) старокатолическихвсеобщим, постоянным и епископов Голландии,единогласным преданием

Германии и Швейцарии (Утрехтединичных христианских 24 сент. 1889). церквей (стр. 107).

По-видимому – разница небольшая, слова – те же, почти; но перестановка их дает делу не соответствующий действительности колорит; понятно, что, введенный им в обман о. Е.К. Смирнов, не без основания и в сильных выражениях опровергает такое самомнение старокатоликов! «Вот как» он на них «пеняет»: *«таким образом, говорит он (стр. 107), старокатолики за учение Христа, и, следовательно, за христианский догмат принимают не то, что почитается за учение Христа и христианский догмат всеобщим, постоянным и единогласным преданием единичных христианских церквей вообще, а только лишь то, что одновременно с этим условием отвечает еще и другому условию, т. е. что согласно с изданной их епископами утрехтской декларацией. Следовательно – все то, что почитается за учение Христа и христианский догмат всеобщим, постоянным и единогласным⁸⁹⁹ преданием единичных церквей, но наряду с этим не согласуется с утрехтской декларацией* (курсив мой)

–343–

не есть учение Христа (стр. 107). За учение Христа, за догмат они (ст. католики) почитают лишь только то, что признается за учение Христа и за христианский догмат постоянным всеобщим и единогласным преданием единичных христианских *церквей подписавших утрехтскую декларацию!*» (курсив мой).

К счастью, того, на что с таким несомненным правом восстает о. Смирнов, в действительности нет. Утрехтское заявление Епископов, не только не смотрит на дело так, как думает введенный в обман автор, но совершенно наоборот, т. е. критерием догматической истины ставит не свои измышления, не «учение церквей, *подписавших декларацию*», а именно учение вселенской церкви. Ст. католики верят учению своих Церквей именно лишь потому, что оно согласно с учением древней церкви, чем и доказывают свою православность. По этому вопросу реферировал на конгрессе профессор Мишо (лицо несравненно более авторитетное в этих делах, нежели Г.

Филиппи), и если бы у о. Смирнова были в распоряжении официальные данные конгресса, он бы конечно не впал в столь значительную, хотя надеемся и невольную ошибку. Недостаток места лишает меня возможности привести необыкновенно убедительную, и вполне православную аргументацию Г. Мишо (стр. 44 Bericht), но, повторяю, объяснения его вполне могли бы успокоить Е.К. Смирнова. Автор указывает далее на то, что ст. католические епископы отклонили от себя посвящение в епископы испанца Кабреры, не соглашавшегося принять основания Утрехтского заявления, но они поступили таким образом не из чувства гордости или властолюбия, а просто потому, что они считают это заявление основанным на учении вселенской церкви, и, следовательно, вполне верным. О. Смирнов совершенно прав, обращая внимание на это заявление. Оно несомненно занимает серьезное место в истории ст. католицизма, не прав он только в его понимании, а стало быть и в своих из него выводах. Я не считаю нужным останавливаться более на этом вопросе, так как он вполне разобран в «Церковном Вестнике», (№ 12-й 1894 г.).

Первое предложение (these) конгрессу, о котором только
—344—

что была речь — конечно самое важное из всех 8-ми рассмотренных на конгрессе. Я по этому позволю себе не останавливаться на оценке, которой их подвергает от. Смирнов; ограничусь лишь наиболее серьезным, оставя в стороне всю иронизирующую сторону сочинения почтенного автора, как напр. (стр. 109) такие фразы: ст. католики намерены «облагодетельствовать нас» правами автокефальности, за что мы конечно должны их благодарить и т. п. На 110 стран. находится серьезное обвинение, именно автор считает себя в праве утверждать, что «в церкви, по понятию ст. католиков, может быть несколько *различных восприятий* истинного католичества, или несколько *различных православий*, как утверждает А. А. Киреев, наш русский истолкователь верований и стремлений ст. католиков». Конечно я нигде ничего подобного не говорил. Что о. Смирнов мог быть введен кем-нибудь в ошибку (преднамеренно или непреднамеренно), обсуждая

действия конгресса, на котором он не был и на котором говорили преимущественно по-немецки и по-французски, это еще можно понять, но мне решительно непонятно, как мог он так неточно понять то, что я писал по-русски, это тем менее понятно, что сам же о. Смирнов приводит «инкриминированные» слова в оригинале. Прошу читателей извинить мне цитаты из моих статей; конечно, ежели бы дело шло только обо мне, я бы не останавливался на критике автора, но тут речь идет о затемнении близкого и дорогого мне дела. Весь мой предыдущий ответ о. Смирнову (в «Свете» 7 дек. 1892 года и в «Христианском Чтении») построен на той, мне кажется, безусловной и элементарной истине, что православность зависит от истинности догматического учения церкви и согласного с ним ее устройства, а не от обрядов, которые могут быть и различны, хотя и не могут быть противны этому учению. Эта мысль выражена и в моем тексте, приводимом самим автором: «по-видимому» (пишу я) «моему оппоненту отцу Смирнову «дело представляется в таком виде: наша православная греко-российская церковь, единственная истинно-православная; никаких других православных церквей, кроме ныне признанных автокефальными (их 15), не существует. Но кроме восточной

—345—

может быть православная церковь западного обряда». Где же тут несколько *разных православий?! Речь идет об автокефальных церквях с разными обрядами, а не о разных православных учениях, разных православиях.* Ведь разные обряды существуют и в Восточных церквях, и это не мешает им быть православными. Дальнейшие мои слова, опять-таки приводимые самим же Е. К. Смирновым (стр. 110), еще более поясняют мою мысль; они указывают прямо на то, что дело идет именно об обрядах, обычаях, о церковной практике (которые, правда, могут быть и не правильны, и подлежать изменению), а не о догматах. Мне кажется, что в этом отношении мы можем и должны бы руководиться более широкими взглядами, должны понимать, что жизнь запада выработала *свои* условия, которые конечно могут нам *казаться* странными или неправильными. Напр, совместное пользование храмами встречалось и

встречается и ныне на Западе. Нам это кажется очень странным, такое пользование допускается лишь по нужде... Но в нем в действительности нет ничего безусловно предосудительного. Оно допускается ныне и некоторыми нашими иерархами на востоке, но где же во всем этом приписываемые мне *различные православия*?

Далее о. Е.К. Смирнов осуждает ст. католиков за то, что они говорят не просто о присоединении к нашей церкви, а хотят будто бы иметь, какую-то особую расширенную автокефальность, что они как бы опасаются за неприкосновенность своей автономии. Им нечего опасаться, думает автор. Едва ли он прав. Исторические данные говорят не в пользу такого мнения. (Укажу на бывшую Грузинскую церковь). Да и никакой особенной автокефальности они и не требуют! Они хотят лишь стать в те же канонические отношения к другим автокефальным церквям, какие существовали между нами тысячу лет тому назад, более ничего! Никаких новых прав они не требуют и не просят.

К оппонентам своим о. Е.К. Смирнов очень строг и склонен к заподозриванию их нравственных свойств; это, конечно, не может не затруднять полемики, перенося ее на личную почву, не имеющую ничего общего с рассматриваемым вопросом. Он одарен (стр. (118) свой-

–346–

ством читать между строками, и притом очень подробно; так напр. ему доподлинно известно, что «весь богословский факультет Бернского университета» (весь?) «усердно трудился над составлением *программы заседаний*» «между строками сего *документа*», говорит автор, можно прочесть все основные черты современного ст.-католицизма, все его радости и горести, надежды и разочарования, цели и намерения etc...» «Цель их, которую тоже ясно усмотрел и распознал Е.К. Смирнов, оказывается не из нравственных, «сводится (стр. 119) *не к насаждению царства Божия на земле, мира, любви*» etc... «а к элементам почти исключительно *эгоистическим*, человеческим и мирским». Дрянные люди, видно, ст.-католики; и близко их видно знает автор! Зачем все это? Неужели нельзя

полемизировать, не затрагивая доброго имени оппонента?! Конечно на очень «неразборчивого» читателя это подействует; но хорошо ли рассчитывать на *такие* успехи?

Крепко достается англиканам, к которым очень строго, но едва ли всегда справедливо относится автор. Пагубное влияние их он не только видит в настоящем, но прозревает и в будущем! Англикане побудили ст.-католиков признать преемство апостольского рукоположения англиканской церкви, побудили видоизменить учение о таинстве причащения (?) разрешить для священнослужителей брак после посвящения (?), ввести в догматику англиканское *дробление* (??) таинств. (*Это* будто бы уже все совершилось), но о. С. видит далее: он предсказывает (стр. 127), что «седмичное число таинств *в недалеком будущем* должно быть заменено двумя (числами?)? О. Е.К. Смирнов очень бы затруднился указать, откуда он почерпнул все эти сведения. Все это не верно, старокатолики не такие дети, чтобы им можно было навязать что-либо такое, чего они принимать не желают!

Конец VI главы – серьезен: автор говорит об условиях воссоединения церквей и выражает полное со мной несогласие. Что же такое говорю я, и что всегда говорил? В двух словах я говорю следующее: старокатолики должны возвратиться к учению древней неразделенной церкви, нашей общей матери. Никакой догматической розни не может быть допущено в этом

–347–

отношении; для этого ст.-католикам совсем не нужно поступать *в ведение* какой-либо из автокефальных церквей Востока. Тысяча лет тому назад западная церковь была вполне православна, была с нами в общении, пусть же ст.-католическая церковь очистит свое учение от римских новшеств и снова превратится в эту древнюю православную церковь! Старокатолики сделаются такими же православными, как и мы, удерживая свой западный обряд. Конечно, при этом мы должны проверить, нет ли в ст.-католических обрядах таких, которые несовместимы с этим учением и с действительностью совершаемых таинств и вполне ли *действительно*

рукоположение в их церкви⁹⁰⁰. Вот мои тезисы, вот что я думаю, и что высказывал. Пусть автор докажет, что я не прав!

О. Е.К. Смирнов полагает, что наши сношения со ст.-католиками кончатся ничем. Не знаю. Дело это в руке Божией, а пути Его неисповедимы. О том, что будет, можно говорить лишь гадательно, но неоспоримо следующее: 1) воссоединение церквей конечно и несомненно дело угодное Богу; 2) путь к достижению воссоединения, который, двадцать два года тому назад, был указан «Обществом любителей духовного просвещения» и который указывается и ныне лицами, сочувствующими этому великому делу, несомненно правилен. Именно этим и *только этим* путем можем мы достигнуть желанной цели; только поставляя *догматическое учение древней неразделенной церкви* краеугольным камнем наших сношений с инославными христианскими обществами, можем мы дойти до восстановления единства Христовой церкви.

Что касается до мнимых условий, которые мы, будто бы, «по мысли ст.-католиков», как выражается автор (стр. 139), *должны принять*, то конечно ст.-католики их никогда нам не ставили, это все тот же мираж, который преследует о. Е.К. Смирнова. Когда же и кто же утверждал, что мы должны сами, «*выходя из самих себя*»,

—348—

предварительно превратиться в достойных старокатоликов?! (стр. 139). Никогда ст.-католики не требовали признать их возврат к древней церкви, уже совершившимся якобы на каких-то заседаниях союза любви (!!) в Люцерне; никогда не требовали они быть признанными *центром* воссоединения церквей, «с перенесением к ним центра православия». Никогда не думали они свести единение церквей к основной (отрицательной) идее утрехтской декларации,... ничего этого они не говорили и не писали. *Ничего этого не было*. Самым невероятным является мнимый четвертый пункт ст.-католических требований (стр. 139), который мы *должны* принять. Он формулирован о. Смирновым так: признать в тезисе Винцентия Лиринского *новый* (sic) критерий для измерения православия, состоящий в *тройственном*

измерении, и, следуя ему – исключить из сферы православия все то, что не отвечает тройственному измерению – иначе говоря, ограничить тройственным измерением проявление в Церкви Духа Святого!» Признаюсь, я не совершенно понимаю выражение «тройственное измерение». Может быть это ирония? Или в нем заключается какой-нибудь сокровенный смысл? Тройное измерение существует в математике. Недавно, для объяснения некоторых непонятных явлений из области спиритизма, заговорили о возможности *четвертого* измерения. Но ведь стереометрия не имеет ничего общего с богословием и не стремится ограничить *тройственным измерением* проявление Св. Духа! Но, может быть, это ирония! Седьмая глава посвящается рассмотрению взаимообщения в смысле взаимопричащения.

Автор весьма основательно указывает на неправильность допущенную старокатоликами в причащении лиц, принадлежащих другим церквам. К этому вопросу мы возвратимся, а пока я должен сказать несколько слов о том, в каком виде все это дело представляется о. Е.К. Смирнову. Он говорит, что (142–3) на Западе «церкви и секты пытаются в круг взаимопричащения ввести и нашу церковь», «нам расставляются чрезвычайно хитро сплетаемые сети; для распутывания их, кроме солидной подготовки и умственной изворотливости, потребуется умение etc etc»... Кончается все это заявлением, что, дабы

–349–

«спасти нашу богословскую науку и» (даже!) «нашу церковь, мы (о. Смирнов?) волей-неволей должны взять на себя трудную и щекотливую обязанность совлечь овечью одежду с хищного волка». Конечно, готовность автора, волей-неволей взяться за это щекотливое дело (пожалуй и небезопасное? – «волки»!), делает ему честь, но пока эта готовность останется без применения, ибо никто и не думал предлагать нам такое взаимообщение ни (как ошибочно рассказали о. Смирнову) на Люцернском Конгрессе, ни где бы то ни было после, ни официально, ни официозно; ничего подобного нам предложено не было! Что касается до сопричащения старокатоликов с

англиканами, принадлежащими к высокой Церкви, то на это, как известно, было обращено должное внимание отц. протопресвитером Янышевым, но, повторяю, *пока* (не знаю, что будет со временем!) спасти нашу науку и нашу церковь еще рано. Опасности нет никакой, и мы можем без смущения читать на стр. 144 и 145 книжки о. Е.К. Смирнова, какого рода substantial breakfast (плотный завтрак) едят разоблаченные им волки и в котором часу это обыкновенно происходит (именно 8–9 часов утра). Полагаю, поэтому, что полемизировать о волках в овечьей шкуре еще рано. Далее (148–9) говорится, что и я, Киреев нахожу *взаимопричащение*, разрешаемое ст. католиками, *неправильным*. Замечу, что св. причастие дается лишь тем, *отдельным личностям*, которые утверждают, что веруют одинаково и смотрят одинаково со ст. католиками на таинство Евхаристии⁹⁰¹. Это я признавал и признаю *неправильным*; на это совершенно основательно и указывает о. Е. К. Смирнов. О том впадаю ли я при этом в противоречие или нет (я думаю, что первого доказать автору никак не удастся), вопрос конечно не представляющий ни малейшего интереса читателю, поэтому я на нем не останавливаюсь. Далее идут ссылки на о. протопресвитера Янышева и о. протоиерея Мальцева, которые тоже относятся неодобрительно к общению между ст. католиками

–350–

и некоторыми англиканами. Далее говорится о Пальмере, снова довольно много об англиканах, допускающих разные новшества. Но вот что интересно: говорится о *взаимопричащении* кого-то с кем-то на Люцернском конгрессе, стр. 162 (кто мог сообщить такие сведения неосторожному автору?). Утверждается (165), что ст. католики находятся во *взаимопричащении* с высокой, широкой и низкой *церквами* Великобритании (чего на самом деле тоже *нет*) и наконец говорится, что все попытки установить Intercommunion, завершились (стр. 172) окончательным и до известной степени *торжественным* установлением *взаимопричащения* между *церквами* в Кельне в 1890 году и в Люцерне (в 1892 году). Повторяю: ничего этого не было. Все это вымысел! – Все это

описывается даже с интересными подробностями; так, наприим. (174) поясняется, что «на Люцернском конгрессе произведена была первая попытка ввести в Intercommunion среди *делегатов* других церквей и сект – и представителей православного востока (при чем, как и следовало ожидать, в основу сделанного им предложения положено было новое учение о личной ответственности причастника за причащение)», что мы «православные *от этого предложения* отказались! (Должен сознаться, что нашей похвальной стойкости много помогло то обстоятельство, что ничего этого на Люцернском конгрессе не было и никакого предложения никто нам не делал!). Я думаю, что все эти и подобные им сведения сообщены о. Смирнову или каким-нибудь злонамеренным человеком, или очень дерзким и не остроумным шутником. Ведь на чем же *нибудь* да основал о. Смирнов, например, рассказ о таких личных, касающихся меня подробностях, как нижеследующие: «Замечательно, что к этим выводам и соображениям (о взаимообщении) *волей-неволей* должен был прийти на Люцернском конгрессе наш передовой защитник ст. католического дела в России А. Киреев. Когда ему в Люцерне было предложено приступить ко *взаимопричащению со старокатоликами*, он для своего отклонения от него, по его собственному сознанию, не мог представить ни каких иных соображений, кроме тех, которые развивались нами в нашей прошлогодней статье». В

–351–

подтверждение этого автор говорит, что он решается огласить без моего ведома несколько строк из моего частного письма. Прием этот действительно несколько необычен в полемике между частными людьми, но раз к нему прибегнул мой оппонент, я должен дать ему категорический ответ (хотя я неохотно касаюсь личных вопросов в таком серьезном деле).

В моем письме не могло быть и нет того, что в нем прочел Е.К. Смирнов и только по самому невероятному и совершенно непонятному ослеплению мог он найти в нем подтверждение того, что он говорит, а именно, что на Люцернском конгрессе было предложено (стр. 177) приступить ко *взаимопричащению со старокатоликами, англиканами и*

другими иноверцами, что я в числе других представителей востока, от этого отказался, и что отказ наш был мотивирован отсутствием формального разрешения наших церквей (177). Я понимаю, что читатели «Веры и Разума» пришли в некоторое смущение, видя на основании документов, частных писем, подробнейших отчетов и т. п., что нам православным расставляют сети, что коварный Альбион, «руководитель всей этой интриги», намеревается поглотить и нас, что он уже обошел ст.-католиков, что соединение *церквей* на западе уже состоялось, что нам предлагается *взаимопричащение* со старокатоликами, англиканами и другими иноверцами, что мы от этого отказываемся и что мы, православные участники конгресса ни слова об этом не говорим, и говорим даже совершенно противное, и устно и печатью, из чего можно вывести заключение, что мы, или ничего не видим и не понимаем, или же сознательно скрываем от наших единоверцев настоящее положение вопроса!.. Дело принимает действительно (по меньшей мере) странный оборот.

Вот история с моим письмом:

Я всегда придерживался и придерживаюсь мысли, что *главнейшее* условие для соединения церквей – единство догмата, от которого зависят и дух, и строй церкви; что если старокатолики возвратятся к догмату древней неразделенной церкви семи вселенских соборов (а я думаю, что они это уже и сделали), то нам не только

–352–

можно, но и *должно* будет признать их православными; что искать православия в обряде, в каком-то неуловимом, независимом от догмата «духе», в постоянно меняющихся течениях богословской науки, во внешних, временных и изменяемых формах церковной жизни, значит *не понимать его сущности*. Такие мнения, которые, может быть с какими-нибудь несущественными оговорками, могут быть приняты любым православным богословом, даже склонным к формализму, были мной не раз высказываемы в печати. Одна из моих статей, написанная вполне объективно, вызвала ответ со стороны о. протоиерея Смирнова, увидавшего в ней то, чего в ней

решительно не было – именно обвинение его в непонимании православия, в «невежестве» и т. п. Я поспешил его успокоить, написал даже печатное объяснение (в Церк. Ведомостях) и считал личное дело оконченным. Но полемика наша этим не ограничилась, напротив, она приняла неожиданные размеры, и, к немалому моему удивлению в «Вере и Разуме» появляется извлечение из моего письма, подтверждающее *будто бы* выводы моего оппонента о предложенном нам в Люцерне взаимообщении и т. п.. Я попросил тогда одного моего знакомого снять копию с моего письма о. Смирнову; я ее получил, и вот полностью та часть его, которая относится к рассматриваемому вопросу.

«Я только что вернулся с Люцернского конгресса, прочел Ваш мне ответ и ощутил немалое смущение. Сейчас же написал в редакцию Церк. Ведом. разъяснение, которое, надеюсь, и будет помещено. Оно разъяснит Ваше недоразумение. Не понимаю, как Вы могли подумать, что я в состоянии обвинить Вас в «непонимании православия и его сущности», в невежестве (sic)! Неужели если г. А. и г. Б. смотрят различно на какой-нибудь вопрос, один из них непременно думает про другого, все то, что Вы вычисляете?! Ведь этак нет никакой возможности полемизировать! Да притом у меня в моей заметке, решительно нет того, что Вы говорите! Мы, Вы и я, правда, понимаем различно значение ст.-католицизма, но ведь и я не требую уже *теперь* общения in sacris, и нигде такой канонической несообразности не

–353–

официальное разрешение всех церквей⁹⁰². Точно так же я нигде во всем мною написанном не думал утверждать, что священник может не подчиняться решению, или обходиться без решения его церкви и т. п.

Очень Вас прошу, уважаемый Евгений Константинович, перечитать мою статью, и Вы увидите, что я *ничего* не говорю такого, что бы могло мотивировать Вашу отповедь. У меня нет ни единой строки, носящей характер *личного обвинения*, а Вы, по-видимому, поняли ее именно таким образом! По странной иронии судьбы, в то время, когда печаталось Ваше

опровержение на мою статью, я именно тоже, что говорите и Вы, излагал ст.-католикам, как несомненный truism (говорю обо всем, что относится до intercommunio in sacris, и «до невозможности ее (intere) ранее официального решения церковей».

Далее я говорил о предметах посторонних: о том, что наши автокефальные церкви не привыкли действовать сообща, что это мешает им иметь тождественный взгляд на явления церковной жизни, (ту же мысль я выражал не раз в статьях, где доказывал необходимость *готовиться* к созыву вселенского собора, *думать о нем*. В Р. С. я говорю след. «Ответ Вам по существу я помещу в моем отчете о Люцернском конгрессе». (Должен сознаться, что я выказал некоторую наивность в этом деле, ибо прибавил в своем Р. С. «Я думал, что Вы сочувствуете старокатолицизму»).

Как же можно вычитать в моем письме, то что говорит о. Смирнов?! Где же тут хотя бы малейший намек на то, что нам было предложено взаимообщение в причастии, что мы, православные отказались от такого предложения!? и т. п. об этом у меня были разговоры со ст. католиками и до, и во время, и после конгресса, но ведь я писал и говорил об Intercommunio между ст. католиками и англиканами, а не русскими, православными. Этого мне и в голову не приходило, и разговора об этом не было.

Приступаю к последней главе объемистого труда Е.К. Смирнова, которая озаглавлена:

—354—

«Ограда Церкви»

Автор утверждает, что ограду нашей церкви кто-то собирается разрушить, и что вот он собирается ее защитить. В чем же дело и где опасность? Повод к написанию этой главы подал не я. Выражение, в котором о. Смирнов видит опасность, которое он находит не «полным», и «требующим разъяснения» — именно: «Мы недостаточно еще ознакомились друг с другом» употреблено на конгрессе не мной; тем не менее тяжесть главнейших обвинений, выставленных в этой главе, падает на меня. Постараюсь объяснить, а за тем перейду к общему выводу.

Относительно того желают или не желают ст. католики воссоединиться с нами и на каких основаниях было представлено достаточно разъяснений; но по-видимому они не произвели достаточного впечатления на автора, он находит (в особенности в предыдущих своих статьях), что ст. католики совсем не желают с нами воссоединяться (хотят нас разве обойти, навязав нам взаимообщение); что и я и они придумываем для воссоединения особые условия, особые льготы, желаем даже разрушить ограду нашей церкви, и пробить в ней новые ворота. Ничего этого нет; факты представляются автору в неясном виде, так напр. я говорю «ст. католики 22 года стоят перед воротами нашей церкви, а мы как будто не желаем их открыть». Е. К. Смирнову кажется, что я обвиняю нашу церковь. Тут очевидно дело не в церкви, а в ее привратниках, которые бывают различные и хорошие, и дурные, и деятельные, и нерадивые, всякие. Далее автор меня обвиняет и в желании ниспровергнуть церковную ограду, он видит это в том, что я не преклоняюсь перед значением «Эйдткуненской» таможни и осмеливаюсь непочтительно относиться к «китайским стенам». Да, оба эти выражения мои, я полагаю, что вселенская православная церковь может простираться гораздо далее официальной границы нашей русской церкви, далее «Эйдткунена»; думаю, что было бы великим счастьем, если бы она снова возродилась на западе,

—355—

думаю, что нам следует «поддерживать поборников православия за границей», конечно не жертвуя ни йотой безусловной правды, заключающейся в нашей православно-вселенской вере; стало быть не о ниспровержении ограды говорю я, а о ее расширении, т. е. прямо противоположном. Эйдкунены же есть и физические, есть и богословские, точно так же как и богословские китайские стены.

О. Смирнов говорит, что я, в этой ограде нашей церкви, хочу прорубить новые ворота для ст. католиков. Зачем им новые ворота, думает автор, зачем они не хотят просто присоединиться, как присоединяются всякие иноверцы? Чин присоединения известен⁹⁰³, нечего мудрствовать лукаво,

присоединяйся как все, и делу конец! Позволю себе с этим не согласиться.

Старокатолицизм явление совершенно особенное, над которым стоит подумать; и ст. католики и Рим желают восстановить церковное единство, разорванное по вине Рима (в IX-XI столетиях). Рим не раз старался, старается и теперь, и даже не без успеха, восстановить это единство, *завоеывая и подчиняя себе восток*; а ст. католики желают, чтобы Восток, *убедившись в тождественности их догматического учения с догматическим учением древней неразделенной церкви, принял их в общение на правах самостоятельной автокефальной церкви*. Такого факта со времени разделения церквей не было. Присоединение наших униатов к Риму в XVI столетии или обратное их воссоединение в XIX происходили при со-

—356—

вершенно других условиях; (униатских автокефальных церквей не было): ст. католики желают не присоединения к какой-либо церкви, а желают образовать свою православную автокефальную церковь западного обряда, и состоящую в общении с нашими; и на это они, мне кажется, имеют право. Указание на их малочисленность (200000 душ) не может изменить дела, есть несколько автокефальных церквей еще гораздо малочисленнейших. А что при этом не возникает никаких *«нескольких православий»* или *«нескольких православных церквей»* (стр. 195), как думает о. Смирнов, то это ясно из предыдущего; что в этой идее нет ничего протестантского — это тоже было разъяснено; напротив, эта идея истинноправославная. Обращаясь лично ко мне, автор говорит: (195) Скажем (г. Кирееву) прямо и откровенно, «что рекомендуемое им лекарство не излечит нас от нашей болезни; мы даже и пробовать его не станем в приложении к нашим исследованиям»... А я признаться думал, что мои статьи излечат моего уважаемого оппонента. Ну, нечего делать!

Этим я надеюсь закончить мои личные пререкания и вообще мою полемику с Е.К. Смирновым. Некоторые его выражения дают мне на это полное право, напр.: «как истинный адвокат»... «для русских, людей востока он сгущает краски, для

людей запада он их разжижает», в моих статьях можно усмотреть «прикровенный смысл...» (не знаю уяснил ли себе мой почтенный оппонент смысл своих выражений?) однако, если ему угодно, я еще раз отдамся в его распоряжение, и вот в каком отношении.

В 3-х статьях Е.К. Смирнова, появившихся в Церк. В., он, говоря об условиях воссоединения церквей, почти не коснулся догматической стороны дела (по моему, самой важной), он настаивал в них на необходимости (для ст.-католиков) проникнуться нашим духом, познакомиться и углубиться в нашу науку, смириться перед нами и т. п... Все это, по моему, представляется условиями шаткими, трудно уловимыми и мало существенными. В последних своих статьях (Вера и Разум) он тоже говорит о многих и даже многочисленнейших условиях, напоминает нам, что в сношениях со старокатоликами

–357–

(в деле соединения с ними) мы, православные, должны соображаться 1 с духом, 2 с учением, 3 с правом, 4 с обрядом, 5 с дисциплиной, 6 с видами и наконец 7 с интересами нашей церкви; тут, как видит читатель, среди других условий, является и *учение* (конечно, догматическое) православной церкви и о. Е.К. Смирнов придает ему большое значение, он даже не раз упрекает ст.-католиков за их (*мнимое*) нежелание выступить перед нами со своими догматами, которые и могли бы быть по достоинству оценены. Повторяю, это требование весьма основательное, но ст.-католики в своих ответах нам, в разных своих заявлениях многократно повторяли, что они *признают для себя обязательным учение древней неразделенной церкви*, т. е. именно то, которое к концу VIII-го столетия признавалось вселенским догматом. Такой принципиальный ответ совершенно ясен и определен, но применить его на практике не совсем легко. Где искать это догматическое учение неразделенной церкви? – Где оно занесено? В так называемых канонических правилах церкви? Но в них, кроме вечно неизменных вероопределений, обязательных для всех времен и церквей правил, есть много правил, потерявших ныне всякое значение. Разобраться в них не всегда легко. И ученые люди подчас готовы придавать

совершенно незначительным правилам чуть не значение догмата, и обратно, в особенности, когда дело доходит до спора, до взаимных обвинений в ереси! Такие преувеличения мы встречаем очень рано, вскоре после разделения церквей, но они попадают и ныне, доходя иногда до невероятного. Поэтому, для *окончания* настоящей полемики, принимающей слишком личный, а стало быть, и не интересный характер, я предлагаю моему достопочтенному оппоненту следующее: пусть он потрудится составить список *догматов* обязательных для каждого православного (стало быть догматов древней неразделенной церкви), с указанием основания для каждого из них (текста св. Писания, или постановлений Вселенских соборов). Разумею, конечно, лишь те догматы, которые будто бы не желают принять ст.-католики, или которые они исказили (по мнению о. Е.К. Смирнова). Я переведу этот список безусловно точно и

—358—

напечатаю за подписью о. Е.К. Смирнова в *Revue Internationale de Théologie*. Позволяю себе думать, что если этот список будет заключать *действительно догматы* св. вселенской православной церкви, то ст.-католики с полнейшей готовностью подпишутся под ним. Таким образом вопрос этот выяснится окончательно, а наша полемика, возникшая по недоразумению и начинавшая было уклоняться от своей цели, принесет несомненную пользу делу, которое не может не интересоваться каждого православного, какие бы ни были его частные взгляды. Не можем же мы, православные, не желать восстановления единства церкви! Разница может заключаться лишь во взглядах на средства и на условия. Но если все понимают одинаково самую цель, то, конечно, при искреннем желании достигнуть ее, она и будет достигнута!

Александр Киреев

Павловск,

25 марта 1894 г.

**Протоколы заседаний [=Журналы] Совета
Московской Духовной Академии за 1893 год //**
**Богословский вестник 1894. Т. 2. № 5. С. 177–224 (2-я
пагин.).**

–177–

вес и счастливое исключение из господствующих в студенческих работах некритических, чисто догматических приемов мышления: мы должны, однако, в виду возможной (и желательной) переработки сочинения на степень, поставить автору на вид несколько замечаний, которые и рекомендуем его вниманию.

1. Четвертый отдел сочинения, несмотря на свои иногда блестящие подробности, на оригинальность и интерес детальных справок, по нашему мнению, *в его настоящей постановке*, все же есть со стороны автора «ложный шаг». Автор доказывает здесь, что, так как «при настоящих средствах философского познания, мы должны признать Божество непознаваемым» (стр. 543 – результат 2-го и 3-го отделов) и так как, с другой стороны, заменой методического знания может быть только однородное с ним по существу художественное или интуитивное постижение истины (стр. 608:629 и др.): *то пока, впредь до установки начал рациональной теологии, мы должны в области естественного богопознания довольствоваться художническим чувством религиозной истины*, при чем, – что само собою понятно, – нашими руководителями в деле естественного богопознания должны быть признаны художники и поэты (653:661 и др.), которые, особенно в настоящее время, фактически и оказываются в этой роли. Не отрицая этого последнего факта и вообще некоторой доли истины в приведенном тезисе, мы тем не менее признаем его односторонним и право на раскрытие его в сочинении *в такой форме* отрицаем. Основания следующие. Во-первых, этот тезис, как, вероятно, согласится каждый, звучит странно: поэты, несмотря на счастливые исключения, в общем как известно плохие руководители в религии и, как ни усиливается автор

доказать, что только *бездарные* поэты нерелигиозны и безнравственны, обратное, оспариваемое им мнение (Гюйо), что для того, чтобы быть хорошим поэтом, мало иметь дарование, а нужно еще быть человеком с убеждениями и верить (654), – это мнение все же останется верным и общепризнанным. Во-вторых, тезис автора в этой форме не вполне гармонирует с собственными началами его сочинения: автор видит уже и в настоящем состоянии философского знания основание утверждать, что методически-философское богопознание по существу возможно и что философствующая мысль самых различных направлений «неудержимо тяготеет (уже!) к признанию» метафизических предпосылок рациональной теологии (стр. 554), а, следовательно, косвенно –
–178–

и этой последней. Но если так, зачем *пока* запрещать рациональную теологию и отсылать к художникам? Если рациональная теология возможна уже и теперь, хотя и не в полном своем объеме, хотя и в переработке с точки зрения нового принципа (художнического или интуитивного), тогда было бы со стороны автора гораздо большей заслугой и более отвечало бы собственным тенденциям сочинения, вместо запрета «в настоящее время» рациональной теологии, вместо т. е. чисто скептического результата, дать собственный, хотя бы намеченный лишь в общих чертах, опыт переработки этой науки и ее предпосылок с точки зрения нового принципа. Это было бы косвенным оправданием и этого последнего. В-третьих, указанный тезис, в его настоящей постановке, в сущности, не представляет ничего нового: автор не первый его формулирует и не вносит в него никаких самостоятельных и существенных поправок. Совершенно напротив, он пишет в данном случае (за исключением некоторых, не имеющих существенного значения, деталей) в общем довольно бесцветный трактат, который не гармонирует с глубомысленными и крепко поставленными остальными частями сочинения и при том, в сущности, несмотря на все свои оговорки и на свое знамя «критициста», автор делает здесь некритическую уступку ворвавшемуся в современную философию нездоровому веянию эстетического

скептицизма. В виду всего этого, *мы настойчиво рекомендуем автору* переработать четвертый отдел в указанном нами смысле т. е., сконцентрировав свои рассуждения о гносеологической правоспособности художественных или интуитивных процессов мысли, *написать опыт применения этого принципа к обоснованию* (в общем хорошо установленных им) *философских предпосылок рациональной теологии* и резюмировать условное значение этой последней в деле богопознания. Тогда и только тогда, по нашему убеждению, солидное сочинение автора получит столь же солидное и гармонирующее со всеми остальными частями заключение.

2. По нашему мнению, автор очень неосторожно поступил, переменяя *предметную* точку зрения, которой он держался в первом отделе, во 2-м и 3-м *на историческую*. Во-первых, этим нарушена стройность сочинения, в котором теперь оказался невыдержанным основной прием исследования. Во-вторых, этим заметно осложнено дело, что, по нашему мнению, повело косвенно и к тому, что автор не успел выполнить всего сво-

–179–

его замысла: ведь нельзя написать мимоходом, по поводу специального богословско-философского вопроса целой критической истории новой философии. Если бы даже автор и осилил этот труд, при широте предмета и разнообразии затрагиваемых вопросов, в нем неизбежно оказалось бы много промахов (как и оказались отчасти даже в тех немногих главах этих отделов, которые выполнены, – напр., толкование философии Спенсера, по нашему мнению, не совсем верно). В виду всего этого, *рекомендуем автору*, отнеся выяснение историко-философских перспектив в примечания или, – еще лучше, – в конец сочинения (в форме приложений), *написать второй и третий отделы сочинения так же, как и первый, предметно, т. е. посвятить каждой гносеологической и метафизической предпосылке рациональной теологии отдельную главу*. Кроме стройности сочинения, этим косвенно будет достигаться еще и другая не менее существенная выгода: автор убедится, что его недоверие к ресурсам современной гносеологии и метафизики исходит не столько из самого

существа дела, сколько из раскрывшегося для него, *при чисто историческом изучении вопроса*, противоборства различных философских школ. Если автор найдет надежный угол зрения на эти споры (хотя бы в своем выставленном им в 4-м отд. принципе), при котором оказалась бы возможность синтезировать выяснившиеся путем этих споров положительные результаты гносеологии и метафизики; тогда тем самым была бы подготовлена почва и для вышеуказанной перестановки 4-го отдела.

Само собою понятно, что, предъявляя к сочинению г. Тихомирова изложенные требования, мы оцениваем его меркой повышенной или, точнее сказать, общелитературной. Это потому, что мы смотрим на него не как на заурядную студенческую работу, а как на труд, который, если судить по его замыслу, по плодотворной и многообещающей постановке, по обнаруженному в нем дарованию и его вполне научным приемам, может и в нашей философской *литературе* занять солидное положение. Принимая во внимание эти свойства сочинения, а так же и то, что автор уже успел себя зарекомендовать и в литературе, – не «семестровыми» сочинениями, как это вошло в моду в последнее время (моду, заметим, вовсе не заслуживающую похвалы и подражания, так как «семестровые» сочинения обыкновенно носят на себе заметные следы литературной неопытности и только роняют нашу духовную литературу), а солидными, нарочито со-

–180–

ставленными, критическими монографиями (о книгах гг. Серебrenикова и Дебольского), – принимая во внимание все это, мы не только признаем г. Тихомирова вполне заслуживающим кандидатской степени, но считаем своим нравственным долгом рекомендовать его особенному вниманию Совета, как выдающуюся научную силу».

Доцента Николая Заозерского о сочинении студента Николая Успенского на тему: «О мерах к надлежащему обеспечению приходского духовенства, предпринимавшихся со стороны правительства и общества с 1764 г. по настоящее время».

«Автор предлежащего сочинения сравнительно небольшого (I–XVI; 1–340) предначертал себе весьма широкую программу – обозреть всю массу законодательного и литературного материала по данному вопросу, критически отнестись к ней и представить в заключении свой проект. Для осуществления этой задачи он не мало и потрудился, но в результате успел достигнуть следующего: 1) представить статистические данные относительно массы материала, им собранного и просмотренного (напр. 12 отдельных изданий, 179 разных статей и статей, 342 № № указов полного собрания законов. Предисл. I, II), 2) выработать точную программу результатов своих работ (стр. IX и до конца предисл.) и 3) выполнить из нее – по собственному его заявлению – лишь $\frac{1}{3}$ ее. Эта треть состоит из введения (1–104) и главы 1-й о недвижимой собственности, подразделяющейся на отделы (105–237 и 238–274) и заключение (276–340), т. е. точнее было бы сказать – трактата о недвижимой церковной собственности. Это введение и трактат и составляют предлежащее сочинение.

В этой «трети» своих исследований автор успел однако же высказаться весьма определенно в своих свойствах: он действительно много поработал в изучении литературы своего предмета; весьма успешно ориентировался в ней и сумел сделать очень осторожный и верный вывод по вопросу о церковной собственности, как мере обеспечения духовенства. Треть его исследования в сущности представляет законченное целое. На этом основании признаю автора заслуживающим степени кандидата богословия и желаю ему также выполнить и остальные $\frac{2}{3}$ предначертанной программы, как выполнена первая треть».

Экстраординарного профессора Ивана Корсунского о сочинении студента *Николая Христодуло*: «Св. Григорий Богослов

–181–

в его отношении к греческой литературе классической древности».

«Сочинение г. Христодуло о св. Григории Богослове предваряется кратким вступлением (стр. 1–19), в котором

раскрывается важность предмета исследования, особенно в виду возражений против достоинства и вообще значения классической литературы в деле образования, с опровержением этих возражений в общих чертах. За этим вступлением следует обширное введение, состоящее из двух глав, из коих первая (стр. 19–79) имеет задачей – представить «умственный мир греческого народа, рассматриваемый с общей точки зрения», т. е. религию древней Греции, ее социальное устройство, науки и искусства, послужившие основанием всей культурной жизни христианских народов; а вторая (стр. 79–105) изображает «отношение христианства к язычеству», со стороны содержания и со стороны воззрений представителей того и другого на классическую литературу, при чем из представителей христианства – сторонников мысли о важности последней в деле образования (общего) имеются в виду главным образом св. Иустин Философ, Климент Александрийский и св. Василий Великий. После такого введения автору естественно было приступить и к самому предмету исследования, так как св. Григорий Богослов именно является одним из тех представителей христианства, которые были горячими защитниками классического образования. При этом г. Христодуло ближе всего предлагает весьма обстоятельный очерк жизни и хода образования св. Григория Богослова (стр. 106–278), с особенным вниманием останавливаясь на раскрытии значения риторики в деле образования вообще и образования св. Григория в частности и на изображении Афинского периода его образования. Вместе с введением этот очерк у автора составляет I-ю часть всего исследования. Вторую же часть сего последнего представляет собою рассуждение, к сожалению не dokonченное и (в том, что представлено автором) состоящее из двух глав, из коих первой Св. Григорий Богослов рассматривается, как оратор вообще и церковный в особенности (стр. 279–346), с присоединением к сему характеристики его писем и поэзии (стр. 346–361), а во второй изображается отношение св. Григория к Императору Юлиану и особенно борьба его с последним (литературная) по вопросу о классическом образовании (стр. 362–396), при чем св. Григорий прямо и выставляет себя сторонником мысли о том,

что классическое образование должно быть принадлежностью и христиан, а не одних лишь язычников, как того желал Юлиан. Эта глава не закончена.

В сочинении г. Христодуло заметна некоторая торопливость работы, имевшая последствием своим, кроме недоконченности его, такие недостатки, как отсутствие выдержанности плана, повторения и под., что в особенности должно сказать о последнем (начиная с 239 страницы) отделении биографического очерка св. Григория, где идет речь о классической литературе, как орудии воспитания (речь об этом уместнее было бы отнести к вступительному отделу всего исследования, в начале его). Замечаются также по местам неясности в изложении мыслей (напр. стр. 6:14, 28:46, 67 и др.), шероховатости речи и т. п., зависящие впрочем, без сомнения, от того, что автор, природный грек, еще не вполне освоился с русским языком. Но все эти и подобные недостатки исчезают пред обилием, твердостью и обстоятельностью мыслей автора о предмете исследования, пред обширностью его знакомства с литературой предмета, пред самостоятельностью его работы, основательностью его соображений о значении классической литературы в деле образования, всесторонним и глубоким изучением творений св. Григория Богослова (в подлинном тексте) и соприкосновенных с вопросом о нем творений других древних церковных и светских писателей, и т. д.

Поэтому сочинение г. Христодуло заслуживает признания за его автором степени кандидата богословия».

Ректора Академии Архимандрита Антония о сочинении студента *Вячеслава Цветкова* на тему: «Лютер Вормского и Аугсбургского сеймов».

«Задача означенного сочинения – показать, как первоначальное учение Лютера видоизменилось во всех своих существенных пунктах ко второй половине его жизни и деятельности. Объемистый труд автора естественно распадается на две части, при чем в той и другой все догматические, канонические, пастырские и общественно-государственные идеи Лютера с одинаковой подробностью

излагаются и при том каждый раз не в виде механического перечня, а в подчинении основному, по справедливому мнению автора, убеждению Лютера о неспособности естественного человека к добрым делам. Несмотря на это читатель не встречает однако утомительных повторений, но совершенно

–183–

неопровержимо убеждается, что учение Лютера действительно видоизменилось во всех своих главнейших положениях. Излагая воззрения последнего в обоих периодах его жизни, автор не без успеха старается осветить перемену одним общим принципом – поворотом от спиритуализма, крайнего либерализма в религии и подчинения ее государству – к номизму, дисциплине и освобождению деятельности иерархии из-под опеки правительства. Побуждением к такому отступлению Лютера от первоначальных взглядов послужила по мнению автора крайняя деморализация народа и религиозный индифферентизм общества и самых пасторов, усыпивших совесть учением о вере, спасающей человека помимо добрых дел. Нам думается, что объяснять причину внутреннего переворота в жизни религиозного мыслителя из одних только внешних обстоятельств – значит поддаваться неискусному влиянию светских историков реформации Лютера. Последний неоднократно ссылается на свой собственный внутренний опыт, как на побуждение к перемене религиозных взглядов. Сам автор приводит изречения Лютера о том, напр., что вера, не поддерживаемая добродетелью, слабеет и гибнет, что покаяние возбуждается сознанием своей греховности пред законом десяти заповедей и т. п. Таким образом автор далеко не исчерпывает мотивов, обусловивших реакцию протестантизма на Аугсбургском сейме. – Вторым недостатком его труда является то, что он приводит слова Лютера не всегда по подлиннику, а часто из монографий русских писателей или немецкого сочинения Кёстлина; наконец он излагает учение Лютера пассивно, никогда не указывая в нем ни внутренних противоречий, ни ложных толкований Библии, а только противопоставляя первоначальные взгляды реформатора последующим. За то надо с несомненностью признать, что это

противопоставление ведется автором метко и обстоятельно, так что читатель с полной убежденностью принимает окончательный вывод автора о реформации Лютера, как о носительнице «зерна самых пагубных доктрин и явлений в жизни, как религиозной, так и общественной».

Получения степени кандидата богословия сочинение В. Цветкова вполне достойно».

Инспектора Академии Архимандрита Григория о сочинении студента *Ивана Язвицкого* на тему: «Нравственное учение св. Василия Великого».

«Вся работа г. Язвицкого говорит о тщательном изучении

—184—

творений св. Василия Великого (по русскому переводу). Ее страницы, правда, не поражают читателя изобилием цитат и параллелей из творений св. отца; но, видимо, у автора было правило: приводить буквально и с ссылками только классические, наиважнейшие места. Между тем почти на каждой странице можно находить целые ряды мыслей, не процитированных и не буквально приведенных, но, как оказывается на деле, кратко перефразирующих святоотеческие рассуждения. Автор, таким образом, хотя и не выставляет на вид своего изучения избранного им св. отца, однако оно должно быть признано весьма тщательным и полным. Конечно, если бы он при изучении творений св. Василия Великого ознакомился с церковно-исторической и патристической литературой о нем и об его эпохе, то это значительно повысило бы научную ценность его труда.

Систему, какую автор признал наиболее подходящей для изложения нравственного мировоззрения св. Василия Великого, нужно признать в общем очень удачной, хотя и нельзя оставить без поправок. Так 1-я глава II-й части, трактующая о «нравственном назначении человека в христианстве» самостоятельного значения иметь не может. Она должна бы быть соединена с 1-й главой I-й части, где идет речь о «нравственном назначении человека в мире», ибо по учению Василия Великого и то и другое назначение совершенно тождественны. 5-я глава обеих частей также с удобством могли

бы быть соединены в одну; иначе – автору приходится говорить часто об одном и том же. 4-й главе II-й части нужно бы дать несколько иной заголовок, а именно: к ее заголовку «средства к борьбе с врагами спасения» надо бы еще прибавить: «и к возвышению доброй нравственной настроенности». Жаль, что автор оставил невыполненным конца своей системы, т. е. не написал задуманных им 6-й, 7-й и 8-й глав; равно ощутителен недостаток нарочитой речи о страстях, уместной в 8-й главе II-й части. – Во второй половине 1-й главы I-й части автор приписывает св. Василию Великому то, чего не следовало бы. Говоря о назначении человека, автор слова св. отца о том, что это назначение состоит между прочим и в том, чтобы «небесное благоустройство изображать на земле» (стр. 60) понимает в смысле речи о благоустройстве ангельского мира. Если бы автор привел себе на память те многочисленные места из св. Василия Великого, где он под понятием *небо, небесный*, понимает вообще порядок жизни истин-

–185–

ный, божественный, духовный, противопоставляя ее плотскому жизнеустроению (см. напр. IV, 143:144; II, 228 (здесь прямо противопоставляются: Бог и земное); III, 185:249), тогда бы выяснение цели назначения человеческого существования было бы чуждо тех натянутостей, какие замечаются теперь.

Что касается самого изложения системы, то, конечно, здесь в заслугу автору можно поставлять не самое содержание, а умение выбирать из св. отца и эти разрозненные выборки соединять в стройные части единого целого. Благодаря своему знакомству с творениями св. Василия Великого, автор выполнил обе эти задачи свои с большим умением. Он всегда умеет подобрать из св. отца на нужную тему самую типичную, яркую тираду; не пропустит он и краткой мысли, даже однажды только встречающейся у отца, если она дает материал для системы. Особенное достоинство сочинения Язвицкого в том, что он всю нить рассуждений во всей главе ведет мыслями св. отца. Это, конечно, зависело от тщательности изучения его творений.

Объем сочинения – не велик: 289 страниц, но впечатление – полное и отчетливое. Этому помогает серьезность речи, не до-

пускающей ненужных разглагольствований. Стил ь ровный, спокойный и даже по местам художественно-величавый. Автор полон искреннего похвального увлечения своим предметом.

Вообще работа г. Язвического должна быть признана вполне заслуживающей кандидатской степени».

Ординарного профессора Евгения Голубинского о сочинении студента *Федора Федорова* на тему: «Симон Азарьин, келарь Троицкого монастыря в половине XVII века».

«Сочинение состоит из трех глав: в первой главе – биографические сведения о Симоне; во второй главе – обзор его сочинений; в третьей главе – характеристика его как писателя.

Новых сведений о Симоне автор не сообщает и старые сведения излагает не с совершенной тщательностью; даваемый им обзор сочинений Симона не может быть признан вполне обстоятельным, а представляемая им характеристика Симона как писателя не может быть признана вполне удовлетворительной; наконец, и об его литературном изложении не может быть дано отзыва совсем похвального. Но автор, несомненно, занимался своим делом с полным усердием и стремился достигнуть всего для него возможного. Не признавая сочинения совершенно удовлетворительным, я нахожу однако, что г. Фе-

–186–

доров заслуживает быть удостоенным за него степени кандидата».

III. Внесенный Инспектором Академии, Архимандритом Григорием список студентов и вольнослушателей IV курса с обозначением баллов по поведению; в этом списке поведение всех студентов и вольнослушателей IV курса обозначено баллом 5.

IV. Прошения студентов IV курса:

1. *Николая Цыганкова*: «По болезни я не мог в свое время выдержать двух экзаменов: по каноническому праву и еврейскому языку. Покорнейше прошу Совет Академии дозволить мне держать эти экзамены после летних каникул. При сем прилагаю медицинское свидетельство».

2. *Андрея Постникова*: «В декабре 1892 года я, чувствуя себя нездоровым, обращался за медицинской помощью к академическому врачу. Он нашел у меня значительно развившуюся

нервную слабость и советовал прекратить на время учебные занятия, предполагая, что продолжительный отдых восстановит мои силы. Прошел месяц, но улучшения в состоянии моего здоровья не последовало: я чувствовал себя столь плохо, что не мог и думать о возобновлении прерванных занятий – и с дозволения академического начальства, взял отпуск впредь до выздоровления. В отпуске я пробыл более трех месяцев и за болезнью не мог представить к сроку свое сочинение, не мог держать и курсовые экзамены. Почти в том же состоянии здоровья я остаюсь и теперь и для своего поправления я должен, по совету врача, воспользоваться каникулярным временем. Таким образом я и во время каникул не могу приготовить к подаче свое курсовое сочинение и подготовиться к экзаменам. Поэтому я осмеливаюсь покорнейше просить Совет Академии оставить меня на повторительный курс с удержанием за мной той стипендии, которою я ранее пользовался. – При сем прилагаю свидетельство академического врача о моей болезни».

3. *Константина Торопова*: «По совету врача я в половине текущего учебного года, вследствие нервного расстройства и общего малокровия, должен был прекратить свои научные занятия и не мог, поэтому, написать кандидатского сочинения и подготовиться к сдаче выпускных экзаменов. И в настоящее время я чувствую себя не вполне еще здоровым и не нахожу возможным в каникулярное время приготовить все то, чего не успел сделать за половину учебного года, почему и прошу Совет Академии оста-

–187–

вить меня еще на год на IV курсе. Удостоверение академического врача о моей болезни прилагается при прошении».

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 составлении списка их принимаются во внимание сочинения, устные ответы

и поведение. *Примечание.* При составлении списка новые языки в общий счет предметов не вводятся. В случае неуспешности, зависевшей единственно от болезни, студенты могут быть оставляемы, с разрешения Совета, на второй год в том или другом курсе, но один только раз в продолжение четырехлетнего академического курса. При окончании полного академического курса, студенты Академии удостоиваются степени кандидата богословия и звания действительного студента. Студенты Академии, оказавшие за весь четырехлетний курс отличные успехи и представившие сочинение, признанное Советом удовлетворительным для степени магистра, утверждаются в степени кандидата с правом получения степени магистра без нового устного испытания, но удостоиваются этой последней степени не иначе, как по напечатании сочинения и удовлетворительном защищении его в присутствии Совета и приглашенных Советом сторонних лиц (коллоквиуме). Студенты, оказавшие в течение четырехлетнего курса очень хорошие и хорошие успехи и представившие при окончании курса удовлетворительное для степени кандидата сочинение, утверждаются в этой степени. Но для получения степени магистра они должны выдержать новое устное испытание по тем предметам, по коим не оказали успехов, соответствующих сей степени и представить новое сочинение. Студенты, оказавшие в течение академического курса посредственные успехи и не представившие сочинения на степень кандидата или представившие сочинение, неудовлетворительное для сей степени, получают звание действительного студента. Если получивший степень кандидата за весь четырехлетний курс оказал отличные успехи в науках, но не удовлетворил требованиям относительно сочинения на степень магистра, или если представил сочинение, заслуживающее сей степени, но не оказал успехов, соответствующих оной, то, при соискании такими ли-

—188—

цами 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 дей-

ствительными студентами степени кандидата. 2) Студенты: Андрей Постников, Константин Торопов, а равно и священник Евгений Мерцалов, заболевший душевной болезнью и отправленный по этому случаю в декабре месяце минувшего года в одну из Московских больниц, не оставались на второй год ни в одном курсе. 3) По § 81 лит. б. п. 10 устава духовных академий присуждение звания действительного студента и степени кандидата значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: Благопочтительнейше представить Его Преосвященству об утверждении студентов IV курса: 1) Ильи Громогласова, Константина Сильченкова, Михаила Светлаева, Василия Ремезова, 5) Сергея Казанского, Павла Тихомирова, Священника Сергия Бельского, Николая Виноградова, Константина Соколова, 10) Николая Мошкова, Василия Смирнова, Василия Некрасова, Сергея Глаголевского, Никандра Тихомирова, 15) Николая Слезкина, Сергея Левитского, Ивана Язвицкого, Николая Орлова и Николая Христодуло – в степени кандидата богословия с предоставлением им права на получение степени магистра без нового устного испытания; 2) об утверждении студентов: Василия Воздвиженского, Вячеслава Цветкова, Василия Покровского, Владимира Попова, Михаила Магницкого, 25) Дмитрия Соколова, Николая Писаревского, Николая Матвеева, Константина Демидова, Александра Красовского, 30) Николая Успенского, Василия Воскресенского, Александра Васильева, Михаила Владыкина, Кирилла Перевозникова, 35) Федора Федорова, Чedomиля Митровича и Петра Суринова – в степени кандидата богословия с правом получения степени магистра по исполнению требований, означенных в §§ 137 и 139 академического устава; 3) об утверждении студентов: Петра Борисоглебского, Ивана Орловского, Николая Остроумова, Константина Субботина, Владимира Троицкого и Алексея Целебровского и вольных слушателей: священника Алексея Смирнова и Николая Берсенева – в звании действительного студента с правом на получение степени кандидата по представлении сочинений, заслуживающих сей

степени. 4) Суждение о студенте Н. Цыганкове отложить до начала следующего академического года 5) Студентов: Священника Евгения Мерца-

–189–

лова, Андрея Постникова, и Константина Торопова, не представивших кандидатских сочинений и не державших экзаменов по предметам IV курса, оставить на повторительный курс, при чем студенту Постникову предоставить вместо казенной стипендии, которой он пользовался, частную одинакового размера, равно и студенту священнику Е. Мерцалову в случае его выздоровления, а студенту К. Торопову предоставить содержаться на собственные средства.

V. Сданный Его Преосвященством с надписью: «1893 г. 21 мая. В Совет Академии» указ на имя Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнейшего Леонтия, Митрополита Московского из Святейшего Синода от 21 декабря 1892 года за № 5119:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали представление Вашего Преосвященства от 7 сего декабря за № 566, в коем ходатайствуете об утверждении исправляющего должность ординарного профессора Московской Духовной Академии Петра Казанского и экстраординарного профессора той же Академии протоиерея Димитрия Касицына, выслуживших в должностях штатных преподавателей Академии по 25 лет, в звании заслуженных профессоров. **Приказали:** Исправляющего должность ординарного профессора Московской Духовной Академии Петра Казанского и экстраординарного профессора той же Академии протоиерея Димитрия Касицына, выслуживших в должностях штатных преподавателей Академии по 25 лет, утвердить, согласно ходатайству Вашего Преосвященства, в звании заслуженных профессоров; о чем, для зависящих распоряжений, Вашему Преосвященству послать указ».

Определили: Об утверждении и. д. ординарного профессора Петра Казанского и экстраординарного профессора протоиерея Димитрия Касицына в звании заслуженных профессоров внести в формулярные о службе их списки.

VI. Сданный Его Преосвященством с надписью: «1893 г. 7 мая. В Совет Академии» указ на имя Его Преосвященства из Святейшего Синода от 4 мая сего года за № 1875:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: 1) предложенный Г. Синодальным Обер-Прокурором, от 4 февраля сего года за № 59
—190—

журнал Учебного Комитета, № 29, с заключением Комитета, по прошению бывшего студента С.-Петербургской Духовной Академии Николая Преображенского, уволенного с III курса оной в 1891 году за предосудительное поведение, о разрешении ему поступить в одну из Духовных Академий для окончания образования и 2) отношение Преосвященного Тверского, от 26 марта 1893 года за № 85, с отзывами Начальника Тверской губернии и исправляющего должность благочинного Бежецких церквей об образе жизни и поведении Преображенского за время проживания его, по увольнении из Академии, в г. Бежецке у своего отца — священника кладбищенской церкви Иоанна Преображенского. **Приказали:** В виду одобрительного отзыва. Начальника Тверской губернии и исправляющего должность благочинного Бежецких церквей об образе жизни, поведении и религиозно-нравственном настроении бывшего студента С.-Петербургской Духовной Академии Николая Преображенского и принимая во внимание искреннее раскаяние Преображенского в его заблуждениях, а равно ручательство родителя Преображенского, священника Тверской епархии, за благоповедение сына, Святейший Синод, по выслушании заключения Учебного Комитета, определяет: *разрешить Совету Московской Духовной Академии, если по ближайшему его усмотрению не встретится к тому особых препятствий, принять Преображенского в число студентов III курса Академии, с подчинением его особо бдительному надзору академической инспекции; о чем для зависящих распоряжений Вашему Преосвященству послать указ, уведомив таковым же, для объявления просителю, и Преосвященного Тверского».*

Определили: Указ Святейшего Синода принять к исполнению.

VII. Сданный Его Преосвященством с надписью. «1893 г. 21 мая. Совет Академии предложил Тарееву прибыть ко мне для необходимых личных объяснений. Настоящую бумагу, по объявлении, возвратить мне» указ на имя Его Преосвященства из Святейшего Синода от 14 мая сего года за № 2138:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали представление Вашего Преосвященства, от 1 февраля сего года за № 1095, по ходатайству Совета Московской Духовной Академии об *утверждении преподавателя Псковской Духовной Семинарии, кандидата богословия,*

–191–

Михаила Тареева в степени магистра богословия, за представленное им на соискание сей степени сочинение под заглавием: «Искушения Богочеловека, как единый искупительный подвиг всей земной жизни Христа, в связи с историей дохристианских религий и-христианской церкви», Москва 1892 г. *Приказали:* Ваше Преосвященство доносит Святейшему Синоду, что ректор Московской Духовной Академии, Архимандрит Антоний и доцент Митрофан Муретов, читавшие сочинение кандидата Тареева, под заглавием: «Искушения Богочеловека, как единый искупительный подвиг всей земной жизни Христа, в связи с историей дохристианских религий и христианской церкви» нашли это сочинение вполне удовлетворительным для степени магистра богословия и автора его достойным искомой им степени; на коллоквиуме Тареев пред Советом Академии защищал свое сочинение, и Совет, признав защиту удовлетворительной, постановил ходатайствовать об утверждении Тареева в степени магистра богословия. Выслушав это донесение и рассмотрев сочинение Тареева, Святейший Синод и со своей стороны отдает справедливость трудолюбию Тареева как в составлении этого сочинения, так в изучении им памятников древних языческих религий и обширной древней и новейшей церковной литературы. Но в тоже время, усматривая из заглавия сочинения и отчасти из самого его содержания, что суждения автора об искупительном подвиге земной жизни Христа

Спасителя не вполне точно выражают учение православной церкви и по своей неясности и неопределенности могут породить в читателях книги Тареева недоуменные вопросы, Святейший Синод определяет: поручить Вашему Преосвященству: 1) *предложить Тарееву заглавие сочинения изменить, самое сочинение тщательно, при руководстве Слова Божия и святоотеческих писаний, пересмотреть, особливо в тех его частях, которые имеют ближайшую связь с нынешним его заглавием и по исправлении вновь представить на рассмотрение Совета Академии.* 2) О имеющем за тем последовать постановлении академического Совета донести в свое время Святейшему Синоду. О чем для зависящих распоряжений и послать Вашему Преосвященству указ».

Справка: Содержание указа Святейшего Синода и резолюция Его Преосвященства сообщены преподавателю Псковской Духовной Семинарии Михаилу Тарееву.

Определили: Принять к сведению и исполнению.

–192–

VIII. Полученную из Учрежденного Собора Троице-Сергиевой Лавры копию с указа Святейшего Синода на имя Его Преосвященства, Преосвященнейшего Александра, Епископа Дмитровского от 14 мая сего года за № 2102:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали представление Вашего Преосвященства, от 30 минувшего апреля за № 3850, по ходатайству Ректора Московской Духовной Академии Архимандрита Антония *о возведении помощника библиотекаря Московской Духовной Академии, кандидата богословия, Иеромонаха Рафаила в сан Архимандрита,* во внимание к его 35-летней службе в звании иеромонаха и усердному священнослужению в академической церкви более 20 лет. **Приказали:** На основании бывших рассуждений, Святейший Синод определяет: помощника библиотекаря Московской Духовной Академии кандидата богословия иеромонаха Рафаила во внимание к 35 летней службе в звании иеромонаха и усердному священнослужению в академической церкви более 20 лет,

переместить в число братства Свято-Троицкой Сергиевой Лавры с назначением членом учрежденного собора сей Лавры и с возведением в сан архимандрита; о чем, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ».

Справка: Иеромонах Рафаил, согласно указу Святейшего Синода, возведен в сан архимандрита Его Преосвященством, Преосвященнейшим Тихоном, Епископом Можайским, при служении его в домовой церкви на Саввином подворье 25 мая сего года.

Определили: О перемещении Иеромонаха Рафаила в число братства Троице-Сергиевой Лавры с назначением членом учрежденного собора Лавры и возведением его в сан архимандрита внести в формулярный о службе его список.

IX. Резолюцию Его Преосвященства, последовавшую на журнале Совета Академии от 1 мая сего года: «1893 г. 14 мая. Утверждается».

Справка: 1) В ст. II и V означенного журнала было изложено ходатайство Совета Академии пред Его Преосвященством об утверждении доцентов Александра Шостына и Александра Голубцова в должностях лекторов – первого – английского языка, а второго – французского языка. 2) В ст. XII того же журнала было изложено ходатайство Совета пред Его Преосвященством о разрешении экстраординарному профессору

–193–

фессору Василию Соколову занять освободившуюся вследствие выхода из Академии профессора протоиерея Д. Касицына кафедру истории и разбора западных исповеданий.

Определили: Об утверждении А. Шостына и А. Голубцова в должностях лекторов новых языков сообщить Правлению Академии для зависящих распоряжений, а о последовавшем разрешении э.-ординарному профессору В. Соколову занять кафедру истории и разбора западных исповеданий внести в его формулярный список.

X. Предложение О. Ректора Академии, Архимандрита Антония:

«По случаю перемещения Архимандрита Рафаила в число братства Троице-Сергиевой Лавры в Академии состоит

вакантной должность помощника библиотекаря. Честь имею предложить Совету Академии войти в рассуждение о замещении означенной должности; при этом считаю долгом заявить, что библиотекарь Академии Николай Колосов просил о назначении на эту должность ныне окончившего курс Николая Писаревского, показавшего свою опытность в библиотечном деле при занятиях в библиотеке во время летних и зимних каникул».

Справка: По § 81 лит. б, п. 4. устава духовных Академий избрание кандидатов на должность помощника библиотекаря Академии значится в числе дел Совета, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Преосвященством об утверждении ныне окончившего курс в Академии Николая Писаревского в должности помощника библиотекаря и, в случае утверждения, начать производство ему содержания с 1 июля.

XI. Предложение О. Ректора Академии:

«Честь имею предложить Совету Академии избрать кого-либо из ныне окончивших курс студентов 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, окончивших 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 опре-

–194–

деляемы на соответственные их приготовлению кафедры в Академии или семинариях». 2) По § 81 лит. б, п. 5 того же устава «оставление при Академии окончивших курс студентов для приготовления к занятию преподавательских кафедр в оной и назначение им содержания» значится в числе дел Совета, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: Оставить для приготовления к замещению вакантных кафедр в Академии в будущем учебном году ныне окончивших курс в Академии Илью Громогласова и Константина Сильченкова с производством им содержания по 700 р. каждому за вычетом 2% на пенсии. Мнение сие благопочтительнейше представить на усмотрение Его Преосвященства.

XII. Заявления стипендиатов и своекоштных студентов ныне окончивших курс в Академии: Василия Некрасова, Николая Орлова, Василия Воздвиженского, Василия Воскресенского, Михаила Владыкина, Кирилла Перевозникова, Федора Федорова, Петра Суринова, Петра Борисоглебского, Владимира Троицкого и Николая Цыганкова о желании их служить по духовно-учебному ведомству.

XIII. Прошение оставленного в прошлом учебном году для приготовления к замещению вакантных кафедр кандидата Павла Борисовского,

«Так как в настоящее время при Академии не имеется вакантной кафедры, то покорнейше прошу Совет Академии, на основании § 56 устава духовных академий, ходатайствовать о назначении меня на должность преподавателя в какую-либо из центральных семинарий по предметам богословским или философским».

Справка: 1) По § 49 устава духовных семинарий: «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 в другое и увольняются от службы Святейшим Синодом». 2) По § 56 того же устава: «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

—195—

Святейшим Синодом». 3). По § 61 устава духовных училищ: «Учители духовных училищ определяются (за исключением учителей русского языка I класса) в течение сего 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». 4) Определением Святейшего Синода от 3 марта – 11 апреля 1892 года за № 590 предписано Советом Академии, чтобы они не позже 15 июля доставляли в Святейший Синод сведения об окончивших курс студентах, имеющих священный сан, а в учебный Комитет сообщали списки всех прочих студентов, как казеннокоштных, так и тех из своекоштных, которые изъявляют желание служить по духовно-учебному ведомству с обозначением в том и другом случае: а) места их происхождения; 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 казеннокоштных студентов равно и тех из своекоштных, которые по окончании академического курса, заявили о своем желании служить по духовно-учебному ведомству, в епархии, по принадлежности, с выдачей им на проезд билетов, а казеннокоштным и прогонных денег и с отсылкой документов таковых студентов в подлежащие духовные консистории».

Определили: 1) Благопочтительнейше просить ходатайства Его Преосвященства пред Его Высокопревосходительством Г. Обер-Прокурором Святейшего Синода о назначении окончившего курс в минувшем учебном году и оставленного при Академии для приготовления к замещению вакантных кафедр Павла Борисовского на преподавательскую должность в какую-

либо из центральных семинарий по предметам богословским или философским. 2) По утверждении окончивших курс в текущем году студентов Академии в степени кандидата и звании дейст-

–196–

вительного студента доставить в Святейший Синод сведения об имеющих священный сан, а в учебный Комитет при Святейшем Синоде сообщить списки о всех прочих студентах как казеннокоштных, так и тех из своекоштных, которые изъявили желание служить по духовно-учебному ведомству с обозначением в том и другом случае: а) места их происхождения; 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 года 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. 3) Всех казеннокоштных студентов, а равно и тех из своекоштных, которые заявили о своем желании служить по духовно-учебному ведомству, уволить в Епархиальное ведомство, с выдачей им на проезд билетов, а казеннокоштным и прогонных денег, и препроводить документы их в подлежащие духовные консистории.

XIV. Отчет о годичных занятиях профессорского стипендиата Павла Борисовского:

«В течение отчетного учебного года я частью занимался изучением литературы по философской морали и Нравственному Богословию, частью работал по составлению своей магистерской диссертации.

1. В общем течении современной общественной жизни легко усмотреть, как особенно заметный факт, усиления в нашем интеллигентном обществе интереса к вопросам религии, этики и философии. Было время (60–70 г.), когда общественные симпатии были почти всецело на стороне естествознания и позитивной философии, когда, под влиянием успеха наук положитель-

ных, интеллигентная мысль расположена была игнорировать религию, отрицать метафизику, не затрагивать нравственных основ жизни⁹⁰⁴, и все упования возлагать лишь на улучшение внешнего быта, на социальные реформы и практическое применение естественно-научных познаний. Но как бы то ни было, увлечение позитивными науками и внешней культурой не могло совершенно за-

–197–

глушить важнейших запросов человеческого духа. Потребность религии, морали, философских исследований – факт сам по себе *неискоренимый* в человеческой природе. Значит, и при всех внешних удобствах существования человек не мог находить себе полного удовлетворения. При том же, внешняя культура, скрашивая понемногу недостатки общественного быта, бессильна была сообщить человеку *душевный* мир, подавить *нравственное* зло, уничтожить *внутренние* страдания и скорби. Это есть дело религии и высших идеальных убеждений, о которых естествознание не говорит.

Кроме того, внешняя культура, хотя и содействовала во многом улучшению народного благосостояния, однако неизбежно породила собой в обществе не мало и видимых недостатков (напр. увлечение одной внешней стороной жизни, усиление промышленного производства и слабость литературной продуктивности, напряженное искание земных удовольствий и т. д.). Эти недостатки нередко бичуются и в современной литературе.

Все это и вызвало в современном обществе новое умственное течение, новую жизненную струю. Мы говорим именно о тех морально-религиозных и философских интересах, которыми так заняты теперь умы интеллигенции. Последовало значительное охлаждение к внешним усовершенствованиям жизни и, вместе с этим, люди стали искать себе покоя и спасения от зол и скорбей в себе самих, в чистых идеалах, в тайных и святых влечениях духа. Недовольство жизнью, искание в ней *высшего* смысла и *разумной цели* существования, стремление составить себе правильное философское мировоззрение – таковы весьма

типичные черты, которые с заметной отчетливостью стали отражаться в общественных идеалах нашего времени.

Особенно характерную черту в этом философском движении составляет то, что исследования и споры вращаются по преимуществу в области *морали*. Недоверие к позитивному знанию и к одним чисто внешним реформам, сознание их *недостаточности* для достижения общественного благополучия – привели к мысли о необходимости коренного, духовного перерождения общества, к улучшению *нравов*, и только здесь искать основной базис общественного благоденствия и внутреннего мира. Потому то взоры интеллигентной среды и устремлены в сферу морали. Такое увлечение вопросами нравственности в короткое время создало уже значительную литературу по этике. Последние произве-

–198–

дения наших современных философов большей частью относятся к области морали. Повременные издания (светские и духовные) все чаще и чаще помещают на своих страницах статьи, посвященные решению тех или других этических проблем, или исследованию явлений нравственной жизни. Один Л.Н. Толстой последними своими произведениями, относящимися преимущественно к области нравоучения и нравственной философии, вызвал не малую литературу по этике. Не легко было бы, пожалуй, перечислить всех авторов, писавших и продолжающих писать по поводу последних, этических произведений графа. Его нравственную философию и нравоучительные правила разбирали с разных сторон и в различном духе и направлении: архиеп. *Никанор*, архим. *Антоний*, проф. *Гусев*, *А. Беляев*, *Остроумов*, *Орфано*, *Волков*, *Рождествин*, *Соллертинский*, *Буткевич*, *Н. Грот*, *Козлов*, *Астафьев*, *Цертелев*, *Громеки*, *Волынский*, *Оболенский*, *Страхов* и мн. др.

Важно здесь отметить в особенности то, что морально-философский интерес наших дней с особенным вниманием остановился на исследовании нравственно-религиозного *христианского* мировоззрения. От внешних, научных и социальных, усовершенствований общественное сознание

сделало заметный уклон в сферу морали, в сферу духовного усовершенствования. А отсюда оставался один и самый короткий шаг до *христианской* этики, так как, по сознанию почти всех теоретиков и практиков, *нет морали выше христианской*⁹⁰⁵. Здесь то именно, в христианской нравственности, в жизненном действии христианского идеала стали усматривать и люди нашего времени самый существенный, важнейший залог личного и общественного блага. Нашли, что не столько во внешне-культурном облагораживании жизни кроется это благо, сколько в высоте личного духа, в святых, животрепещущих порывах христиански настроенного чувства. Вот почему вопросы именно из *христианской* этики составляют такой живой интерес для нашего времени и разрабатываются с таким увлечением. Все литературно-философское движение, созданное Л. Толстым, видимо окрашивается этико-христианским элементом в том смысле, что из этой именно области он, а равно его сотрудники и критики преимущественно берут предметы для исследования.

—199—

Отсюда ясно открываются и те широкие задачи, которые само время ставит для науки *Нравственного Богословия*. Очевидно, общество томится ожиданием духовного просветления. Интеллигентная мысль тревожно ищет разъяснения христианской этики. Поэтому науке *Нравственного Богословия* предстоит — точно обозначить и формулировать принципы христианской нравственности, разъяснить их, с возможной полнотой и обстоятельностью, на основании точных данных *внутреннего*, психологического опыта, показать превосходство христианской морали пред всеми другими, древними и новыми, этическими системами, раскрыть ее внутренние основы (связь с христианской Догматикой) и выяснить ее плодотворное значение для жизни личной и общественной. Здесь требуется не столько систематическая классификация христианских обязанностей, или подробный перечень *правил* жизни, требуемых христианской нравственностью, сколько *общий* философский обзор ее, проникновение в самое *существо* нравственного христианского

идеала и во внутреннее отношение его как ко всей человеческой истории вообще, так и к жизни индивидуальной в частности, показание его вечного универсального смысла и жизненной действенности, утверждение его на незыблемой почве Христианского Откровения, церковного предания, искренней совести и аскетического опыта.

Обращаясь теперь ближе к существующей у нас литературе по Нравственному Богословию, мы находим, что она мало удовлетворяет вышеуказанной цели. Прежде всего, она не так *обильна*, как бы того хотелось. Если и вообще наша богословская наука в своем развитии еще оставляет желать очень многого, то в особенности это нужно сказать по отношению к Нравственному Богословию, за научную разработку которого до сих пор берутся весьма немногие. Причина этого явления отчасти кроется в очень распространенном, хотя не совсем справедливом мнении, будто наука Нравственного Богословия есть *прикладная* к Догматическому, составляет простой вывод из него, относится к нему, как *следствие* к своему *основанию*. Прямой вывод из этой мысли тот, что, значит, Нравственное Богословие есть второстепенная и не очень содержательная наука. Это, думают, в большей своей доле есть лишь кодекс нравственных предписаний, простая, хотя быть может, и подробная, хотя и систематическая регламентация этических положений христианского учения, метафизическая основа которых раскрыта уже в христианской Догматике.

—200—

Здесь не место рассматривать подробно вопрос о взаимном отношении между Богословием Догматическим и Нравственным. Достаточно нескольких слов. Обе эти науки относятся одна к другой не как следствие к своему основанию, а существуют *рядом* и *совместно*, оказывая друг другу взаимные, *одинаково важные* услуги. Они неразделимы *всецело*, как едино в себе и самое христианство. Предметы обеих наук незаметно переходят друг в друга и взаимно переплетаются. Это только научная богословская классификация, да и то более по чисто практическим, может

быть, соображениям слишком уже точно размежевала область двух означенных богословских дисциплин. В действительности же они идут навстречу друг другу и возвышаются до органического единства, все равно как ум и сердце постоянно влияют друг на друга и составляют единое существо человеческого духа. Эти науки составляют одно *христианское богословие* и исчерпывают собою все основное содержание христианства. А это последнее есть вместе – и путь, и истина, и жизнь. Здесь все в гармоническом единстве и тесной связи: высшие цели и лучшие средства, убеждения ума и святые порывы сердца, учение и деятельность. Христианство не есть в *раздельности* догма и нравоучение, а то и другое вместе, неразрывно, непосредственно. А посему и обе науки – о христианской догме и морали – не могут стоять совершенно особняком. Отделять Нравственное Богословие от Догматического значит – искусственно разрывать то, что дано зараз и связано неразрывно. Это значит отнимать у целостного и *живого* организма его внутреннюю жизненность и оставлять только внешние его очертания. И точно, христианский нравственный элемент всецело проникает христианскую догму, от первых ее положений до последних, и придает ей вполне этическую окраску. Все христианское вероучение (о творении мира, идея спасения, догматы: воплощения, искупления, будущей жизни и т. д.) видимо носит на себе этический отпечаток. Да и свящ. Писание выводит христианскую догму из этических понятий, утверждает на моральной почве⁹⁰⁶. Значит, догма и мораль – одно целое, где нет предыдущего и последующего, первого и второго, так как и в действительности метафизические законы *существования* суть вместе и этические законы *жизни*, и в

–201–

высшем синтезе бытия абсолютного те и другие совершенно совпадают и объединяются. Посему нельзя Нравственное Богословие считать лишь *прикладной* наукой к Догматическому, простым выводом из нее. Обе науки *проникают* и пополняют одна другую. «Вероучение», пишет еп. Феофан, «всегда вдавалось в ненужные отступления и

утонченности, когда не держалось нравственных целей; а нравоучение принимало недолжные направления, когда не освещалось вероучением»⁹⁰⁷. Значит, одно раскрывается посредством другого: если христианские догматы служат опорой христианской морали, то, и наоборот, исследование нравственных начал жизни проливает яркий свет на содержание самых догматов. Если бы глубже изучать высшие законы духа, то, может быть, многое лучше и легче уяснилось бы из самой области христианского вероучения. Вот почему потребно более основательное знакомство с предметом нравственной науки, т. е. с этическими началами человеческого существа. Это подготовило бы возможность создать не положительную, не метафизическую, а «этическую» Догматику. Разумею под этим термином опыт и построения христианских догматов на почве христианской морали или нравственных законов духа⁹⁰⁸. Здесь уже не догматическое Богословие было бы основой Нравственного, а наоборот – это последнее дало бы в определении глубочайших нравственных принципов духа твердую, незыблемую почву для утверждения, раскрытия и обоснования христианских догматических положений. Св. Григорий Богослов пишет: «все любомудрие разделяется на две части, на умозрительную и деятельную, из коих первая выше, но труднее к уразумению, а другая ниже, но полезнее. У нас обе они одна другой *способствуют*. Умозрение служит нам спутником к горнему, а деятельность – *восхождением к умозрению: ибо невозможно достигнуть мудрости, не живя мудро*»⁹⁰⁹. Итак сначала – усвоение нравственных принципов, а потом уже, на основании их, и догматическое умозрение. При таком взгляде на отношение христианской морали к Догматическому Богословию,

–202–

предмет первой, очевидно, возвышается в своем внутреннем значении, приобретает глубокий научный интерес.

Но есть и другие, чисто внутренние, *психологические* мотивы, по которым немногие любители христианского богословия устремляются с научной целью в область христианской нравственности. Именно, для разработки науки

Нравственного Богословия требуется некоторая этическая духовная *правоспособность*. Заметим, что здесь человек исследует и определяет законы жизни *духовной*. Посему, чтобы не ошибиться в своих заключениях, он сам, очевидно, прежде всего должен ощутить самые разнообразные и тонкие вибрации человеческого сердца, проникнуть в святое святых светлого христианского настроения; вообще должен обладать самым широким богатством этического опыта. А это, как известно, достигается нескоро и нелегко. Да и самый процесс расследования этических законов необходимо является *нравственным испытанием и педагогической школой* для самого духа, здесь человек ставит на карту личные помыслы и порывы собственного чувства, и их-то прежде всего предает суду нравственного идеала. А ведь, как известно, очень тяжело произносить жестокое суждение о собственных душевных влечениях, анатомировать себя самого острым скальпелем великодушного, искреннего, беспристрастного этического анализа.

Таковы главнейшие, объективные и субъективные, причины, по которым наука христианской этики ушла вперед пока весьма еще не далеко. Обращаясь, затем, к самому *внутреннему характеру и достоинству* существующей у нас литературы по Нравственному Богословию, нужно сказать, что мы имеем больше книг, статей и брошюр, предназначенных для *назидательного чтения*, чем сочинений, посвященных *научному* исследованию вопросов означенной науки. Есть, правда, и курсы Нравственного Богословия. Но они, за некоторыми исключениями, представляют собой лишь простое изложение положительного, откровенного нравоучения, без достаточного его анализа и обоснования. В них много пунктуаций, разделений и подразделений, но мало широких этических *обобщений*. Они преобладают в отношении *внешних* приемов исследования, в отношении последовательности в изложении своего предмета, верной раз намеченному плану. Но в них мало такого, что отличалось бы жизненностью и широтой исследования. Не всегда известный

вопрос исчерпывается до конца. Иные трактаты представляют собой

–203–

лишь краткую, неразработанную схему, тогда как требовалось бы более всестороннее, более проницательное и более подробное раскрытие предмета. Некоторые вопросы, волнующие отчасти и современное общество, не разрешаются с надлежащей отчетливостью, а иные и совсем не ставятся. По местам христианская истина не выясняется всецело. Так в некоторых системах христианского нравоучения трактуется о том, что за добродетель человек награждается и временным благополучием. Но при этом не делается сопоставления, – а оно совершенно нужно, – с ясным учением Слова Божия об узком пути, ведущем в царство небесное, о скорбях, лишениях, гонениях, презрении и ненависти от других, какие неизбежно ожидают на этом пути *истинного* последователя Христова⁹¹⁰. Иногда стараются доказать, что «как приобретение, так и правильное пользование богатством нисколько не предосудительно для человека с христианской точки зрения». И при этом ссылаются на притчи о талантах и минах (гдеразумеются, конечно, дары *духовные*), а также на слова Закхея (которыми он дал обет пред И. Христом *раздать* свое имение, худо приобретенное)⁹¹¹. Но тут невольно возникает недоумение: как в таком случае понимать прямую заповедь Господа – *не собирать* сокровищ на земле, и ясное учение Его о невозможности служить двум господам, о трудности войти в царствие Божие при обладании богатством и т. п.⁹¹². Это недоумение также не разъясняется вполне определенно. Иногда, впрочем, рассуждают о невыгодных для духовной жизни сторонах пользования земными благами. Но вслед же за тем говорят и о «нужде приобретать земные блага». Иногда проповедуется о *дозволительности* внешних удовольствий, и только предупреждается о строгом их выборе. Но при этом забывают сопоставить и примирить эти мысли с многочисленными местами св. Писания, где заповедуется христианину *препоясать чресла ума своего и бодрствовать, молиться во всякое время духом, радоваться всегда о Господе и*

размышлять только об *истинном* и о *святом*, исполняться Духом, всегда преуспевать в деле Господнем, облечься в смиренномудрие, все испытывать и дер-

–204–

жаться только *доброго*, *ничему* не подчиняться из всего позволительного и т. д.⁹¹³.

Главный же недостаток наших нравоучительных систем, от которого другие, может быть, и происходят в большей или меньшей степени, это – весьма ограниченное пользование данными *внутреннего*, *духовного* опыта, слабость этического проразумения. Ответы на известные этические проблемы заимствуются из разных научных теорий и принятых моральных воззрений. Потому-то такая *дробность* предметов исследования, и недостаток *духовности* в содержании. Мало свидетельств внутреннего чувства. Вообще нет «христианской Психологии», как выражается преосв. Феофан⁹¹⁴. И если показания ее слабы в духовном опыте *отдельного* лица, то можно бы усвоить ее, по писаниям великих христианских подвижников. А ими-то пользуются при начертании христианского нравоучения в очень скромных размерах.

Несмотря на обилие пунктуаций и подразделений, в системах христианского нравоучения нет и надлежащей *полноты* содержания, нет более или менее *всестороннего* обследования этико-христианской области. Если касаются с излишней иногда подробностью отдельных, *частных* вопросов этики, то не всегда ставят и разрешают вопросы самые *существенные* и *основные*, которые служили бы связующим центром всех отдельных радиусов христианского нравоучения. От этого оно представляется в очень бледном свете, без надлежащего единства, в форме частных этических положений, не освященных какой-либо высшей идеей, которая отражалась бы в них как луч солнца в струях потока. Много трактуют напр. о свободе воли и вменении, о добродетели и грехе, о множестве обязанностей – личных и общественных, и о прочих частных предметах морали; но мало говорят о *христианской жизни вообще*, т. е. в отношении ее оснований, внутреннего существа и завершительной цели. Почти все системы нравоучения, после

обычного введения, начинают речь о нравственном законе, хотя, по самому существу дела, требовалось бы дать прежде всего *общий* очерк хри-

–205–

стианской морали, уяснить ее основные принципы, или так называемые «предположения» (постулаты), дабы сразу ясно было, в чем существенное, специфическое отличие ее от всех других этических систем. В большинстве моральных систем не дается напр. этического понятия о личном Божестве, не говорится об отношении идеи Троиственного Бога к содержанию нравственности⁹¹⁵. Почти не разъясняется связь христианской нравственности с идеей спасения *во Христе*, а также с этическим принципом общего мироустройства. Недостаточно говорится о *царстве Божию*, как общей *области* нравственно-благодатной жизни, и как предмете нравственных христианских стремлений каждого лица⁹¹⁶. Мало речи о назначении человека, об ожидаемом конце нынешней истории и необходимом завершении всего нравственного миропорядка. А все эти идеи составляют, как очевидно, самое существо христианской нравственности, жизненный нерв ее. Без этих идей система христианской морали является организмом без оживляющего духа, строительным материалом, хотя и лежащим в порядке и должной группировке, но не приведенным в цельное прочное и стройное *здание*. Здесь более – внешняя оболочка, но мало внутреннего *проникновения*.

Впрочем, при настоящем состоянии науки Нравственного Богословия, собственно и несправедливо было бы предъявлять слишком большие требования в отношении к системам христианского нравоучения. Этой науке только еще предстоит будущность, как и вообще для науки этики. По крайней мере, в последнее время стали сравнительно чаще появляться в свет опыты христианского Нравственного Богословия. Конечно, они имеют и весьма многие достоинства и, во всяком случае, для первоначального ознакомления с христианским нравоучением более чем полезны. Можно перечислить почти все системы христианского нравоучения, существующие у нас. Таковы:

1. *Еп. Инокентия* – «Деятельное Богословие».

2. *Прот. Кочетова* – «Черты деятельного учения веры». –206–
3. *Прот. Бажанова* – «Об обязанностях христианина».
4. *Архим. Платона* – «Православное Нравственное Богословие».
5. *Прот. Солярского* – «Записки по Нравственному Богословию».
6. *Прот. Халколиванова* – «Православное Нравственное Богословие».
7. *Прот. Фаворова* – «Очерки нравственного прав.-христианского учения»⁹¹⁷.
8. *Архим. Гавриила* – «Нравственное Богословие».
9. *Ив. Пятницкого* – «Опыт православного Нравственного Богословия».
10. *Прот. Каменского* – «Прав.-христ. Нравственное Богословие».
11. *С. Никитского* – «Вера православной восточной греко-российской церкви по ее символическим книгам. Тетрадь вторая: учение о нравственности».
12. *А. Покровского* – «Прав. христ. Нравственное Богословие».
13. *М. Оленицкого* – «Нравственное Богословие или христианское учение о нравственности».

Заслуживает особого упоминания «Православно-христианское учение о нравственности *прот. Янышева* (М. 1887) и «Начертание христианского нравоучения» *еп. Феофана* (М. 1891). Первый труд отличается большей научностью по сравнению с вышеупомянутыми. Вторым⁹¹⁸ представляет собой единственное исключение из всех систем нравоучения, выделяется из них как по самому характеру исследования, так и по построению. Здесь более аскетического элемента в содержании, более указаний на данные «Христианской Психологии». Всюду видно глубокое проникновение в существо нравственного христианского идеала и в разнообразные движения нравственного чувства. План труда собственный, незаимствованный. Поставленные вопросы обследуются и решаются своеобразным способом, не по обычным принятым

приемам. Если в труде меньше подразделений и указаний на честнейшие христианские обязанности, то за то больше этических *обобщений*, имеющих отношение к христианской нравственности, как субъективному внутреннему *настроению*, а не как –207–

только системе *этических правил*, которые христианин обязан соблюдать в тех или других случаях. Решение частных нравственных проблем и определение частных христианских обязанностей дается уже в этих общих очертаниях христианской нравственности. Внешняя форма уже, но в ней более духа жизни. Если некоторые второстепенные этические вопросы не решаются в отдельности, то за то поставлены и рассматриваются другие, более важные, относящиеся к самому существу христианской морали. Здесь мы встречаем уже и новые, по сравнению с другими курсами христианского нравоучения, отделы и материи. Так напр. находим отделение «основ христианской жизни». Здесь корень ее указывается в «воплощенном домостроительстве», причем раскрывается с этической точки зрения, необходимость воплощения Бога для нашего оправдания и обновления. Вторая основа христианской жизни указывается в *живом союзе с Церковью*, где она, жизнь, «раскрывается и плодоносит». Определяется *норма* (основное начало) нравственной христианской жизни, ее существенные, отличительные свойства, также характеристические черты христианской деятельности, как нравственной и т. д.

Нельзя, наконец, не упомянуть о недавно переведенном на русский язык сочинении датского епископа *Мартенсена*: «Христианское учение о нравственности». (СПБ. 1890 г., два тома). Этот труд представляет собой немалое приобретение для нашей науки Нравственного Богословия. Здесь христианская нравственность не только утверждается на откровенном учении и выводах глубокого психологического анализа, но и поставляется в соотношение с философской моралью. Это придает труду вполне научный характер; а отсутствие сухости в изложении, т. е. живой язык делает сочинение и весьма увлекательным.

Суждения о разных этических материях и о христианской морали можно находить также по частям в других книгах (иногда – смешанного содержания), из которых одни имеют только научное значение, другие же предназначены и для духовного чтения. Таковы произведения наших моралистов – архим. Антония, А. Гусева, М. Олесницкого, Калачинского, Грота, Астафьева, Соколовского, Лопатина, Дебольского, Кавелина и др., также переводные – Вунда, Ф. Шаффа, Берсье, Тернера, Навиля, П. Жане, Паскаля, Драммонда и мн. др.

Присматриваясь ближе к нравственным учениям последнего

–208–

времени, легко заметить особенное разнообразие их направлений и основных принципов. Эволюционизм, дарвинизм и позитивизм, приобретшие известность и у нас, создают нравственность на собственных началах, в отрешении от религиозных основ жизни. Школа независимой морали иногда пытается и совсем отделить мораль от *каких бы то ни было* метафизических основоположений. Мрачный пессимизм Шопенгауера и Гартмана, получивший в последнее время особенное распространение в обществе, борется с жизнерадостным оптимизмом (напр. Макса Нордау)⁹¹⁹. Есть моралисты, проповедующие почти пуританский аскетизм (Л. Толстой). Многие моралисты стараются сблизить философскую мораль с христианской. Но и во взглядах на последнюю и на отдельные ее пункты существует не мало разногласий. Здесь напр. субъективный индивидуализм ведет борьбу с социалистическим альтруизмом (спасение души и служение общественному благу). Одни настаивают, что христианство есть преимущественно религия личного духовного самовоспитания (жизнь в уединении), другие же утверждают, напротив, что христианская мораль на первый план выставляет заповедь о *дейтельной любви к ближнему*. Подобным образом, одни противопоставляют христианский универсализм древнееврейскому партикуляризму (или национализму), другие признают законность этого партикуляризма и в христианстве. Вопросы, поднятые Л. Толстым (напр. о войне, о безбрачии,

непротивлении злу и т. д.), до сих пор все еще не оставлены, и решаются с большим или меньшим разнообразием. Многие этические теории стараются найти для себя оправдание в христианской морали, чтобы облечься в ее одежду. Гедонизм и эвдемонизм думают утвердиться на христианском учении о блаженстве, альтруизм и гуманизм – на заповеди о любви, социализм и коммунизм – на учении о равенстве, братстве и раздаянии имущества. Бескорыстие и чистота христианской нравственности при вере в будущую блаженную жизнь – представляют очень сомнительный пункт для многих позднейших философов и моралистов. Отрицание догматических основ христианской морали и признание ее за *исключительную сущность* христианства – факт весьма нередкий. Вопрос об отношении христианства к внешней культуре и ее частным общественным формам также представляет собой предмет споров и разноречий.

–209–

Среди такой темноты этических понятий, среди такого разногласия о предметах христианской морали, мысль невольно устремляется вдаль прошлого, к *золотым* векам церковно-христианской литературы. Этико-христианское сознание церковных светил того времени было совершенно чисто, не будучи омрачено чуждыми ему тенденциями. Христианская истина, не смешанная с элементами *мирской* мудрости, должна была предноситься тогда верующему уму с большей ясностью и чистотой. Поэтому от изучения современной философской этики и христианского нравоучения я перешел к изучению древнехристианской патристической литературы.

2. Предметом моего специального изучения из древних отцов Церкви был св. *Григорий Богослов*. *Характеристика его личности и нравоучения* и составляет ближайший предмет моей будущей магистерской диссертации. Я прочел все творения Григория Богослова и познакомился с литературой своего предмета. Из прочитанных мною источников и пособий назову следующие.

1. C. Ullmann: «Gregorius von Nazianz der Theologe».

2. L. Montaut: «Revue critique de quelques questions historiques se rapp. à s. Grégoire d. Nazianze».

3. H. Weiss: «Die grossen Kappadocier, Bas, Greg. v. Naz. u. Greg. v. Nys als Exegeten».

4. I. B. Bauduer: Vie de s. Grégoire de Nazianze, Archevêque de Constantinople».

5. Grenier: «La vie et les poesies de s. Greg. de Naz».

6. Fr. Dübner: «Nouveau choix de discours des pères grecs» (p. 313–362).

7. Guillon: «Bibliothèque choisie des peres de l'église» (t. 7–9).

8. Georg. Walchii: «Bibliotheca patristica» (passim).

9. P. I. Tricaletius: «Bibliotheca manualis ecclesiae patrum» (t. II, p. 1–116).

10. A. B. Caillau: «Introductio ad sancti, patrum lectionem», vol. I.

11. I. Planche: «Choix de poésies et de lettres des. Greg. d. Naz».

12. Свящ. Н. Виноградов: «Догматическое учение св. Григория Богослова».

13. А. Говоров: «Св. Григорий Богослов, как христианский поэт».

14. Архим. Агапит: «Жизнь св. Григория Богослова, архиеп. Конст., и его пастырская деятельность».

–210–

Просмотрены мною также и некоторые общие курсы церковной истории: *Неандера, Гизелера, Гагенбаха, Шаффа, Шастеля, Геттэ* и др.

Недавно прочитана мною монография Böhringer'a о Григории Богослове.

Одни из указанных пособий описывают св. Григория как церковно-исторического деятеля, другие – как догматиста, третьи, – как поэта. В некоторых имеются библиографические сведения. Все это помогает мне составить общую биографию св. отца, характеристику его личности и краткую библиографию его творений. Все это должно войти в первую *вступительную* часть моего труда. Главным же его содержанием будет схематическое изложение морали св. Григория, которая

рассматривается в некоторых из указанных пособий только отчасти, иногда – в общих чертах.

Изучение пособий и источников не приведено еще мной к концу. Поэтому в настоящем случае ограничусь лишь тем, что намечу *общие*, существенные пункты нравоучения св. Григория, применительно к порядку плана своей *главной* работы.

Как уже замечено было выше, недостаток наших нравоучительных систем состоит в особенности в том, что они трактуют более о нравственном законе и частных его разветвлениях, нежели о самой христианской *жизни* в ее основаниях, источнике, *процессе развития* и завершении. Между тем ясно, что прежде всего нужно указать человеку его общее отношение к бытию, выяснить связь его с другими личностями, поставить ему определенную цель жизни. Нужно указать человеку определенное место во вселенной, раскрыть смысл его существования и связь с абсолютным. Тогда только нравственная деятельность человека будет вполне осмысленная и целесообразная. Очевидно, требуется указать *метафизические основы* морали, из которых она выросла бы, как дерево из корня. Прежде чем рассуждать о том, *каков* есть и должен быть человек, нужно сначала решить, к чему и кем он призван, и что его ожидает?.. А затем уже легко можно определить и то, *как* должно духовно образовать себя, и что нужно всякий раз делать и соблюдать, чтобы достигнуть высшей цели существования? Вопрос о постулатах, или метафизических принципах морали – *первый* вопрос всякой этической системы, равно как и христианского нравоучения. А так как последнее в своих осно-

–211–

ваниях опирается на христианские догматы, то отсюда предстоит предварительная задача – произвести анализ христианских догматов с *этической* точки зрения. Говоря иначе, нужно уяснить их *нравственный* смысл и отношение к общей норме христианской жизни. С этого именно вопроса – о *догматических основах* христианской морали – мы и начинаем изложение нравоучения Григория Богослова.

Такая система вполне соответствует духу и внутреннему содержанию самых творений св. Григория. Здесь именно открывается, что он *более всего* останавливался на *основном* вопросе морали, – на вопросе об ее христианских догматических принципах. Он рассматривал христианские догматы именно с *этической* точки зрения, – ставил в связь с христианской жизнью, старался всегда извлекать из них нравоучительные идеи. Об этом свидетельствует и сам св. отец: «как всякая вещь», пишет он, «имеет свой больший, или меньший отличительный признак, так и мои речи, где только нужно, имеют отличительным свойством назидательность в мыслях и догматах»⁹²⁰. Итак вопрос о догматических основах христианской морали, помимо своего принципиального значения вообще, имеет свое оправдание и в самых творениях св. Григория как существенный пункт его нравоучения.

Первое и самое главное основание христианской морали есть признание *личного*, *безначального*, *беспредельного* Существа, т. е. Бога, как Виновника бытия. Без этого предположения, которое можно назвать *теологическим* (Богословским), христианская нравственность не существует. И Григорий Б. возводит все, как и самую человеческую жизнь, к личному Божеству. В собственном и безусловном смысле бытие принадлежит только Богу. Он один всегда был, есть и будет, или лучше – всегда *есть*, потому что для него все – настоящее⁹²¹. Именование «Сый» более других божеских имен относится к сущности Божества⁹²². Всякое же другое бытие мыслится только в Боге, и потому существует лишь *относительно*, в зависимости от Бога. Значит, начало христианского воспитания – в почитании Бога, при

–212–

постоянной мысли о нашей зависимости от Него, как Виновника нашего бытия⁹²³.

Отсюда разрешается и вопрос о метафизической связи Божества с конечным бытием. Бог не имманентен миру, но и не всецело трансцендентен. Имея личное бытие, Он проявляется свойствами Своими и в бытии конечном, так что все Собою обнимает. Бог во всем и вне всего⁹²⁴. «Помыслим», пишет св.

отец, о превосходнейшем и высочайшем из всего сущего – Боге (если только не найдет кто приличнейшим поставить Его и выше сущности или *в Нем заключит все бытие*, так как от Него сообщается бытие и прочему»⁹²⁵. Отсюда определяется принцип *единства бытия в Боге*, Который во всем отражается, все в Себе содержит, все пронизывает и все наполняет⁹²⁶. Начало и конец всякого тварного бытия – в Боге, Который «сотворил все, от Которого все и для Которого все»⁹²⁷. Им одним пребывает все, и к Нему все в совокупности стремится и воссылает моления. Он един и все⁹²⁸. Значит и каждая *индивидуальная* жизнь укрепляется в Божестве, и к Нему относится как одна из бесчисленных периферий к единому всеобъемлющему центру. На этом основывается этическое правило, что «памятовать о Боге необходимее, нежели дышать; и, если можно так выразиться, кроме сего не должно и делать ничего иного»; памятовать о Боге нужно всегда и «сим памятованием возводить себя к чистоте»⁹²⁹. Бога нужно иметь «началом и концом всякого дела»⁹³⁰.

Совершеннейшим образом такого полного единства всего конечного бытия в Боге служит единство во внутренней жизни самого Бога, в Котором различие *трех* личных Ипостасей не уничтожает *единой* Божеской сущности. «Бог разделяется, так сказать, неразделимо, и сочетается разделенно; потому что Божество есть Единое в трех, и едино суть три, в которых Божество, или точнее сказать, которые суть Божество»⁹³¹.

–213–

Из единицы Троица, и из Троицы опять Единица... В трех светах одно естество неподвижно. Единица не бесчисленна, потому что покоится в трех Добротах. Троица не в разной мере досточтима, потому что естество не рассекаемо. В Божестве Единица, но тречисленны Те, которым принадлежит Божество. Каждый есть единый Бог, если именуешь одного. И опять, единый Бог безначальный, из Которого богатство Божества, когда слово упоминается о Трех»⁹³². Три Ипостаси Божества находятся между собою в таком теснейшем внутреннем единстве, которое не осуществляется во *взаимоотношении между тварными* существами. «Тремя богами можно было бы

назвать тех, которых разделяли бы между собою время, или мысль, или держава, или хотение, – так что каждый никогда бы не был тождествен с прочими, но всегда находился с ними в борьбе. Но у моей Троицы одна сила, одна мысль, одна слава, одна держава, а чрез сие не нарушается и единичность, которой великая слава в единой гармонии Божества»⁹³³. Сын и Дух Св. возводятся к Отцу, «не сливаясь, а сопребывая с Ним, и не разделяемые между Собою ни временем, ни хотением, ни могуществом. Ибо сие нас делает чем-то многим; потому что каждый из нас разногласен и сам с собою и с другими. Но тем, у которых естество просто и бытие тождественно, приличествует и единство»⁹³⁴. «Мы чтим единоначалие, впрочем не то единоначалие, которое определяется единством лица (и одно, если оно в раздоре с самим собою, составит множество), но то которое составляет равночестность единства, единогодушие воли, тождество движения и направления к единому тех, которые из, единого (что невозможно в естестве сотворенном), так что Они, хотя различаются по числу, но не разделяются по власти»⁹³⁵. В человечестве, «хотя общность и имеет единство, представляемое впрочем мысленно, однако ж неделимых много, и они разделены между собою временем, страстями и силой. Ибо мы не только сложны, но и противоположны, как друг другу, так и сами себе; не говоря уже о целой жизни, даже и одного дня не бываем совершенно теми же, но непрестанно течем и переменяемся и по телу, и по душе. А не знаю едва ли не таковы же

–214–

Ангелы и всякое, кроме Троицы, горнее естество, хотя они просты и по близости своей к верховному Благу, крепко утверждены в добре⁹³⁶. Каждое из лиц Божества, «по тождеству сущности и силы, имеет такое же единство с Соединенным, как и с Самим Собою»⁹³⁷. Внутреннее единство в Троице так неразрывно, что «отсечь или отчуждать что-нибудь от Трех значит тоже, что отсечь все, и нагло восстать против всего Божества»⁹³⁸.

Итак все конечное бытие возводится к Триединому Богу и в Нем связуется в общее единство. Однако люди не всегда

сохраняют в себе самих и во взаимоотношении подобное же внутреннее единство. И потому единство Троицы представляет собою совершеннейший идеал, к которому обязано стремиться каждое сотворенное существо, в том числе и человек. А это возможно только посредством исполнения божеских творческих идей (законов добра), уничтожающих разлад в бытии и утверждающих на место его согласие, или гармонию. «Единомыслие», пишет св. Григорий, «ведет начало от Троицы (так как Ей и по существу всего свойственнее единство и внутренний мир), которое усвоено ангельскими и божественными Силами, пребывающими в мире с Богом и между собою, которое простирается на всю тварь (так как ей служит украшением безмятежие), которое удобно поселяется и в нас, как по душе, когда в ней добродетели одна другую сопровождают и одна с другой сообщаются, так и по телу, когда в нем и члены и стихии имеют взаимную стройность, от чего в первом случае происходит то, что есть и именуется красота, а во втором – здравие»⁹³⁹.

Единство бытия в Боге есть, очевидно обнаружение премудрой любви или благодати Божией, которая и приводит все в согласие. Здесь, таким образом, метафизики и этика совпадают: принцип метафизический сливается с этическим. Мировое единство не есть физико-механическое равновесие равнодействующей, а свободное, в той или другой степени, тяготение к общему все объединяющему центру, мыслимому в личном абсолютном Божестве, которое все оживляет и поддерживает своей любовью.

–215–

И прежде всего самое единство Троицы есть, очевидно, единство *любви*, как единство Лиц единосущных. «Божество выступило из единичности по причине *богатства*, преступило двойственность, потому что Оно выше материи и формы, из которых состоят тела, и определилось тройственностью (первым, что превышает состав двойственности), по причине совершенства, чтобы и не быть скудным и не разлиться до бесконечности. Первое показывало бы *нелюбообщительность*, последнее – *беспорядок*»⁹⁴⁰. Потому то Бог чаще всего

именуется Богом, *мира*, так как мир – Божий⁹⁴¹; именуется Отцом любви и Любовью⁹⁴². Итак – вот первая основа христианской морали. Самый закон миробытия есть уже закон добра, мира и любви, закон внутреннего единства в Боге. Поэтому всякий, кто нарушает это единство, тот вносит раздор и беспорядок в сотворенное бытие и восстает против планов любви Божией. Отсюда – зло и нестроение жизни. «В Божестве нет несогласия, потому что нет и разъединения (так как разъединение есть следствие несогласия): но в нем столько согласия и с Самим Собою и со вторичными существами, что наряду с другими, и предпочтительно пред другими именами, какими угодно называться Богу, сие преимущественно стало Его именованием. Он называется *миром* (Еф.2:14), *любовью* (Ин.4:16) и подобными именами, внушая нам самыми наименованиями стремиться к стяжанию сих совершенств... Посему все те, которые любят благо мира и, напротив того, ненавидят раздор и отвращаются его, близки к Богу и Божественным духам; а те, которые браннолюбивы нравом, ищут славы в нововведениях, и тщеславятся тем, чего бы надлежало стыдиться, принадлежат к противоположной стороне»⁹⁴³.

Второе предположение, или основание нравственности находим в учении собственно о человеке, как существе, на котором также, наряду с другими тварями, известным образом отпечатлелась любовь Божия, и который поэтому призван к духовному союзу с Богом. Это основание – *антропологическое*, требу-

–216–

ющее признания в человеке особой духовной субстанции, т. е. души, и при том обладающим свободным самоопределением.

Как творение Божие, человек представляет собой в ряду тварей существо, срединное между миром вещественным и духовным: в нем удивительным образом сочетались начала того и другого⁹⁴⁴. Он вместе – «персть и дух, живое существо – видимое и невидимое, временное и вечное, земное и небесное, касающееся Бога, но не постигающее, приближающееся и далеко отстоящее»⁹⁴⁵. Мы произошли из персти, соединенной с

Божеством; поэтому в нас есть образ Божий⁹⁴⁶. Часть божества, заключенная в теле, и есть человеческая душа – природа умосозерцаемая, оживляющая и движущая⁹⁴⁷. Душа «произошла от Бога и божественна, которая причастна горнего благородства и к нему поспешает, хотя и сопряжена с худшим»⁹⁴⁸. «Душа есть Божие дыхание, и будучи небесной, она терпит смешение с перстным. Это свет, заключенный в пещере, однако ж божественный и неугасимый»⁹⁴⁹. Душа не есть гармония составных частей тела: иначе не было бы основания для различия людей добродетельных и порочных, равно как для отделения людей от бессловесных, потому что и у последних есть гармония формы и смертной плоти⁹⁵⁰. Как *струя невидимого Божества*, человеческий дух всего дороже и выше для человека⁹⁵¹. Получая все от Бога, человек обязан и всем жертвовать для Бога, все Ему посвящать и возвращать⁹⁵². Но высшая и самая угодная Богу жертва от нас есть именно наш дух, т. е. сам человек должен прежде себя самого представить Богу в жертву живую, чистую и святую⁹⁵³. Это посвящение души Богу есть ее естественное тяготение к Первоисточнику жизни, от которого и она получила бытие, – есть приготовление к переходу в свойственное ей по природе духовное существование на небе.

–217–

Душа есть Божие дыхание, и всегда желает иметь лучшую участь пренебесных. Как поток течет из источника по ровному месту, а пламенеющий огонь знает один неизменный путь – возноситься вверх: так и человек велик; он даже Ангел, когда подобно змее, совлеки с себя пестровидную старость, восходит отселе».⁹⁵⁴ Потому то «в человеке сокрыта искра благочестия, как в некоторых камнях сила огня. Ударами железа извлекается свет из кремней; так и Слово изводит из смертных сокрытое в них благочестие»⁹⁵⁵. «Дар наибольший и наипаче свидетельствующий о Божием к нам человеколюбию, есть наше к Нему (Богу) стремление и сродство с Ним»⁹⁵⁶. Посему Бог является высочайшим благом, с которым душа человеческая, воспитываясь нравственно, жаждет соединиться⁹⁵⁷. «Бог есть сущность и первая доброта»⁹⁵⁸. Он есть высочайший свет,

просвещающий всякую разумную природу, то же в духовном мире, что солнце в чувственном, по мере нашего очищения представляемый, по мере представления возбуждающий к Себе любовь, и по мере любви вновь умопредставляемый»⁹⁵⁹. Он и сотворил человека, как весь мир, по Своей *благости*, – «творит живое существо, здесь предуготовляемое и преселяемое в иной мир и (что составляет конец тайны) чрез стремление к Богу достигающее обожения. Ибо умеренный здесь свет истины служит для меня к тому, чтобы видеть и сносить светлость Божию, достойную Того, кто связует и разрешает, и опять совокупит превосходнейшим образом»⁹⁶⁰.

Но это *обожение* не есть закон, осуществляемый с необходимостью, а должно быть *личным делом самого человека*, потому что он обладает *нравственной свободой*. Иначе добро, совершаемое нами, не имело бы нравственной цены, и не было бы поставлено в заслугу самому человеку, как *собственное дело личности*. «Сего (первозданного) человека, почтив свободой, чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чем и вложившему семена оно, Бог поставил в раю... Дает и за-

–218–

кон для упражнения и свободы»⁹⁶¹. «В том – верх благи Божией, что добро соделано и нашей *собственностью*, не только всеяно в нас естеством, но возделывается также нашим произволением и движениями свободы, преклонной на ту и другую сторону»⁹⁶². «И как Сам Он (Бог) преисполнен света и добра, то и мне даровал несколько добра; восхотел же, чтоб оно было моим делом. А для сего показал мне тогда же границы той и другой жизни, и определил их словом, придал в помощь твари закон, поставил меня самопроизвольным делателем добра, чтобы борьбой и подвигом приобрел я венец; потому что для меня это лучше, чем жить свободным от ограничений»⁹⁶³.

Вследствие злоупотребления человеком дарованной ему свободы, совершилось падение, – так возникло зло в человеческой природе, преходящее на всех людей, подобно колосу, вырастающему из корня⁹⁶⁴. Отсюда – противоборство между телом и духом и различие стремлений того и другого⁹⁶⁵.

Вещество влечет «долу», а ум – «горе»⁹⁶⁶. «Как земля, привязан я к здешней жизни, и как частица Божественного, ношу в груди любовь к жизни будущей»⁹⁶⁷. Чаше всего благосостояние души бывает обратно благосостоянию тела⁹⁶⁸. Но, как бы то ни было, есть закон, постановленный для всего творения, видимого и сверхчувственного, – закон, по которому лучшее (здесь – душа) должно управлять худшим (телом), а низшее по природе должно подчиняться высшему и начальственному⁹⁶⁹. Отсюда открывается глубочайшая, основная проблема нравственной жизни, состоящая в постепенном самовоспитании духа, при постоянной борьбе с влечениями плоти без насильственного, впрочем, ее истощения, так как и она дана человеку Богом, как орудие и жилище духа⁹⁷⁰. «Чем душа честнее тела, тем честнее очищать

–219–

душу, нежели тело»⁹⁷¹. Но чрез очищение души происходит очищение и обновление самого тела⁹⁷². При таком-то отношении духа к плоти, при таком правильном употреблении нравственной свободы, может осуществиться на человеческой личности антропологическая идея Творца, призавшего человека к единению с Собой. «Кто соблюдает закон, чтит частицу Божества, какую имеет в себе, во всяком деле, слове и движении ума, сколько можно более, чист от всего попираемого, и не оскверняется ничем переходящим, а напротив того самую персть влечет с собою к небу, тот в награду за труды (подлинно, самое великое и премудрое таинство!) станет богом, и хотя богом по усыновлению, однако же исполненным высшего света, начатки которого пожинал он в некоторой мере еще здесь»⁹⁷³. А кто, напротив, сделавшись «сообщником дольного и рабом плоти, оскорбляет жизнью своею божественное благородство» (его души), тому угрожает *первое из бедствий – быть отринутым от Бога*⁹⁷⁴.

Третье основание нравственности – *космологическое*, которое требует признания, что мировая жизнь движется не самослучайно, а по известным законам и для достижения определенной цели. Без этого условия и человеческая жизнь сама по себе представляла бы ничем не руководимый *fatum*, а

нравственные стремления остались бы без определенной цели и должного завершения, и потому потеряли бы высший разумный смысл и обязательную силу. Требуется признание премудрого, руководящего Божественного *Промысла*, содержащего в Себе Самом цель тварного бытия и направляющего к ней судьбы мира⁹⁷⁵. При этом только убеждению человек и может находить в себе достаточно бодрости и сил для духовно-нравственной борьбы с самим собой и с окружающим злом. «Худому только рабу свойственно оказывать уважение господину, когда он улыбается, и почитать его злым, когда наносит удары. Надобно без ропота принимать, куда ни будет повернуто кормило, которым Бог изводит меня из борьбы и жизни, пока не взойду в тихую пристань, если только не напрасно построил Он этот корабль, но для доброго

–220–

и благоуспешного конца⁹⁷⁶. Если человек иногда и не представляет себе ясно разумной цели известного явления, то это еще не значит, чтобы не знало ее мироправящее Слово, все равно как живопись вполне понимает только живописец, и свойства линий вполне известны только геометру⁹⁷⁷. Нужно дать место и вере, потому что она есть «непытливое согласие»⁹⁷⁸. Постичь глубину премудрости Божией невозможно⁹⁷⁹. Тем не менее, нужно признать, что мир не может существовать без промысла, и отрицание Его есть *мятеж* против Бога⁹⁸⁰. Нужно признать, что существующий порядок во вселенной поддерживается Богом⁹⁸¹; а если и расстраивается, то не против воли Того, Кто связал ее во едино⁹⁸². Бог все ведет Ему одному ведомыми путями, ведет во всяком случае к *благой* цели – к *совершенству и врачеванию*, и потому предведение Божие полагает основание важных событий⁹⁸³. Все кажущиеся неровности в жизни (нравственное и физическое зло) выравниваются у Бога, имея для человека, между прочим, и нравственно-воспитательные цели⁹⁸⁴. Правда, есть и некоторый круг, и даже противоположности в делах человеческих, но в них есть и неподвижный центр. Движение и колебание относится только к одной *внешней, обыденной являемости*, а не к *основанию*, в котором скрыта Промыслом тайна вселенной, и

которое во всем твердо и неподвижно⁹⁸⁵. Должно верить, что Бог имеет особенное попечение о человеке, хотя жизнь человеческая проводится не без преткновений и противностей, причины которых иногда остаются неизвестны. Эта именно вера в целесообразность и разумность общемировой и, в частности, человеческой жизни, руководимой Промыслом, дает твердую опору для нравственных стремлений, сообщает им глубокий смысл, и внушает человеку великие силы для духовных подвигов. «Что для нас странно?» спрашивает св. Григорий. И отвечает: «Ничто, кроме уклонения от

–221–

Бога и от Божественного. А прочее, как Бог управит, так и да будет! Устраивает ли Он дела наши *оружии правды десными* и милостивыми, или шуими (2Кор.6:7) и тяжкими для нас; причины тому знает Домостроитель жизни нашей. А мы будем бояться того единственно, чтобы не потерпеть чего-либо противного *любомудрию*»⁹⁸⁶.

Христианство учит не только о первоначальном создании человека, но и о *воссоздании* его и *обожении* чрез воплощенного Сына Божия. Отсюда в личности И. Христа и началах Его деятельности нравственность христианская имеет для себя новое глубочайшее основание, которое можно назвать *сотериологическим*.

Если бы люди оставались всегда тем, чем они были (до падения), то сделались бы тем, чем не были, т. е. бессмертными и близкими к Богу. Но поскольку смерть овладела человеком, то Бог не восхотел оставить без помощи Свою тварь, но Сам, став человеком, страдает как человек и обнищает до принятия плоти, чтобы обогатить нас Своею нищетой⁹⁸⁷. Премирное Естество, не вмещимое тварью, известное время обитало с нами ради Своего *человеколюбия*, чтобы привлечь нас к Себе, поверженных на землю⁹⁸⁸. Слово Божие «соединяется с разумной душой ради моей души, очищая подобное подобным, делается человеком по всему, кроме греха... Сый начинает бытие... Богатящий обнищает – обнищает до плоти моей, чтобы мне обогатиться Его Божеством; Исполненный истощается – ненадолго в славе

Своей, чтобы мне быть причастником полноты Его. Какое богатство *благости*! Что это за таинство о мне? Я получил образ Божий, и не сохранил Его; Он воспринимает мою плоть, чтобы и образ спасти, и плоть обессмертить. Он вступает во второе с нами общение, которое гораздо чуднее первого, поколику тогда даровал нам лучшее, а теперь воспринимает худшее; но сие боголепнее первого, сие выше для имеющих ум»⁹⁸⁹. Христос был всецелый человек, стал телом, душой, умом, – всем, что проникла смерть дабы весь человек был спасен⁹⁹⁰. Но если человек, чрез Христовы страдания, имеет возможность стать *Богом* (по усыновлению), то и Хри-

–222–

стос не есть только человек, но вместе и всецелый *Бог*, пребывающий Своей сущностью в человеческом естестве, как солнце в лучах, – есть единый Бог в обоих естествах⁹⁹¹. Тем он и чуден, что и Божества не умалил, и человека спас как врач⁹⁹². «Если бы еще покланялся я твари, или в тварь крестился, то я не обожился бы и не изменился бы в первое рождение... Ибо все же Они (Сын и Дух Св.) рабы, хотя и почтеннее несколько (меня); потому что и между подобными рабами бывает различие и предпочтение⁹⁹³. Потому то и самое название «христиан» утверждается на признании Христа Богом⁹⁹⁴. Итак Бог пострадал моими страданиями, стал ради меня грехом и клятвой⁹⁹⁵. Это есть *истощание* Божества – как бы ослабление и умаление славы Его⁹⁹⁶.

Все это учение о личности и деле Богочеловека содержит, как очевидно, совершенно *этический* элемент как выражение высшего человеколюбия Божия. Такого же характера и *плоды* вочеловечения и страданий Господа, имевших целью «окрылить душу, исхитить из мира и передать Богу... того, кто принадлежит к горнему чину, соделать *Богом* и причастником горнего блаженства⁹⁹⁷. Это обожение человека произошло уже в личности Самого Сына Божия⁹⁹⁸. Ад низложен крестом, смерть – смертью Христовою, все воссозданы страданиями Христа и снова возведены к *древу жизни* *древом бесчестия*⁹⁹⁹. Во Христе открылась людям новая жизнь, в Нем полагается *новая* основа единения христиан с Богом, потому что кровью Своею Христос

все собрал, примирил и совокупил во едино¹⁰⁰⁰. «Немногие капли крови воссоздают целый мир, и для всех людей делаются тем же, чем бывает закваска для молока, собирая и связуя нас во едино»¹⁰⁰¹.

Отсюда ясны и выводы по отношению к духовно-нравственной

–223–

жизни. Пришествием И. Христа, «человек переселяется, или (точнее сказать) *возвращается* к Богу», а потому христианин и живет только во Христе, подражая его страданиям, с Ним рождаемый, распинаемый, спогребаемый и совосстающий¹⁰⁰². «Ибо мне», пишет св. Григорий, «необходимо претерпеть сие спасительное изменение, чтобы, как из приятного произошло скорбное, так из скорбного вновь возникло приятное»¹⁰⁰³. Задача христианина – «соделаться богом ради Христа, ибо и Он стал человеком для нас»¹⁰⁰⁴. Потому христианин имеет в виду одно спасение, и ставит ни во что все видимое¹⁰⁰⁵. Он – выше всего дольного и человеческого; постоянная забота его – о внутреннем очищении¹⁰⁰⁶. Он всегда приносит Богу в жертву самого себя, идя лучшим путем, ведущим к совершенству, путем смирения и уничижения, разительный пример которых дан в лице Самого пострадавшего Иисуса¹⁰⁰⁷. Любовь же ко Христу усыпляет в христианине человеческие вожделения, чему примером служат христианские мученики и подвижники¹⁰⁰⁸. Христианин после крещения вступает в новую жизнь, совершеннейшую. Очищение Духом и водою, «вспомоществуя первому рождению, из ветхих делает нас новыми, из плотских, каковы мы ныне, богоподобными, разваря без огня и воссозидая без разрушения. Ибо, кратко сказать, под силой Крещения разуметь должно завет с Богом о вступлении в другую жизнь и о соблюдении большей чистоты»¹⁰⁰⁹. Как сыны Божии и сонаследники Христу, христиане составляют в нем единый союз *любви*¹⁰¹⁰. Христос же, подобно магниту, привлекает к Себе всех и, «как человек (потому что еще с телом, какое воспринял), и ныне молится о моем спасении, пока не соделает меня богом»¹⁰¹¹.

Христианская проповедь о спасении человека во Христе завершается учением о *будущей*, загробной жизни и об имеющем некогда произойти полном восстановлении союза людей с Богом: –224–

гом: конец нынешней мировой истории, по христианскому учению, будет началом вечного царства славы. В этом учении дается новое основание христианской нравственности, – основание – *эсхатологическое*.

Мы получили бытие чтобы *благоденствовать*; и благоденствовали после того, как получили бытие. Нам вверен был рай, чтоб насладиться»¹⁰¹². Свойство Бога – сообщать Своим тварям *блаженство* в единении с Собою¹⁰¹³. Это же нужно сказать, в частности, и о человеке. «Дар наибольший и наипаче свидетельствующий о Божием к нам человеколюбию, есть наше к нему стремление и сродство с Ним. Что солнце для существ чувственных, то Бог для духовных: одно освещает мир видимый, Другой – невидимый; одно телесные взоры делает солнцевидными, Другой – разумные естества богоподобными»¹⁰¹⁴. Бог представляет Собою последний и высший предмет желаний; далее Его ничего нет¹⁰¹⁵. «Мы, хотя узники земные, однако же поспешаем к разумному и небесному естеству»¹⁰¹⁶. Приближение людей к Богу, обожение – и есть цель нашего бытия¹⁰¹⁷. «Для людей одно только благо, и благо прочное, – это небесные надежды»¹⁰¹⁸. Жизнь в теле есть *отхождение* от Господа, жизнь в узах и оковах¹⁰¹⁹. Впрочем, кто совершенствуется, преуспевая в слове и деле, тому возможно и в здешней жизни вкушать «тамошнее» блаженство: отблески небесной славы видимы и на земле¹⁰²⁰. Потоки небесных благ и в здешней жизни достигают тех, кто искренно стремится к последним¹⁰²¹. Земная жизнь начинается тлением, продолжается чрез тление и оканчивается тлением, тогда как смерть, «избавляющая нас от здешних бедствий и многих приводящая в *жизнь горнюю* не знаю», говорит св. Григорий, «может ли быть названа в собственном смысле смертью»¹⁰²². Последняя для истинного христианина есть «переселение» или вос-

(Продолжение следует)

Июнь

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на пророка Михея [Мих.7:10–20] / Пер. И.П.
Казанского; под ред. М.Д. Муретова // Богословский
вестник 1894. Т. 2. № 6. С. 163–178 (1-я пагин.).
(Окончание.)**

–163–

мих израильтянах: аз вдах я в руку твою, ты же не дала им милости, старчий ярем отягчила еси зело и рекла еси: в век буду владычица (Ис.47:6–7). Ибо у них не было милости, не было сострадания к юности, почтительности к старости, и не имели они человеколюбия. Посему по справедливости и сами они были преданы в руки персов и мидян под предводительством Кира, который взял Вавилон. О нем-то вероятно и говорит негде пророк Иеремия: *взыдут на тя, и пленен будеши Вавилон и не познаеши: обретен и ят еси: понеже разгневал еси Господа. Отверзе Господь сокровища своя, и изнесе сосуды гнева своего (Иер.50:24:25)*. Сосудами же гнева называет опустошителей его. Итак, случилось то, что страна вавилонская взята была Киром и Израиль освобожден был из плена. Посему освобожденные говорят: *узрит враждебница моя, и облечется в студ*. Когда она увидит своих детей поверженными на землю, погибших жалким и неожиданным образом, а своих некогда подвластных радующимися и отпущенными на свободу и возвращающимися на родину; то не покроется ли она всенепременно стыдом, хотя некогда и говорила: *где есть Господь Бог твой?* Ибо я посмотрю на неё, как на грязь на дороге, поверженную под ноги врагов и попираемую ими. А потом, обращаясь к самому Вавилону, говорит: *изглаждение твое день оный*, вместо: время, в которое он, говорит, будет повержен под ноги врагов, очевидно, когда Кир будет попирасть и давить подобно грязи гордый и надменный Вавилон. Итак, что касается исторического изъяснения этих слов, то для этого нами сказано вполне достаточно и удовлетворительно.

Тем не менее, эти слова можно относить и к

духовному Сиону, то есть к Церкви, преодолевающей врагов и попирающей гонителей и посмеивающейся над бессилием привыкших враждовать против неё, хотя иногда и кажется, что они берут верх и владывают над нею. Ведь очень много есть людей, которые нечестиво скрежещут зубами против неё, пылают гневом и всячески злоумышляют против неё: с одной стороны против неё немало восстают чада эллинов своими неразумными измышлениями, и мужественно подвизаются за идольское заблуждение; с другой стороны еретики особенно громко вопиют против святых, и даже, кажется, ожесточеннее вооружаются против имеющих правый образ мыслей, чем те, которые не приняли веры. Да, когда всемогущий Бог укрепляет силы святых и подвергая искушениям испытывает их и как бы в огне узнает истинных своих поклонников; тогда они, жалкие, поднимают против них надменную бровь свою, и, видя их страдающими, пустословно вопиют: *где есть Господь Бог твой?* Но мудрая и пречистая и святая Дева, не имущая скверны и порока (Еф.5:27), со всей справедливостью скажет: *аз же к Господеви воззрю, потерплю Бога Спаса моего, и услышит мя Бог мой*, и будет попирать противников своих как грязь дорог. А что те, которые обыкновенно подвергают её искушениям, никогда вообще не восторжествуют над нею, хотя бы она и подвергалась как бы некоторому унижению, – как можно усомниться в этом? Ибо она основана на скале (Мф.7:25; Мф.16:18), и Христос есть её опора, непоколебимое основание, постоянная защита, Спаситель и Искупитель.

Думаю, что слова: *не радуйся о мне, враждебница*

моя, яко падох и последующие за ними может сказать и душа человека, согрешившая и подвергшаяся за это осуждению, но пришедшая к сознанию необходимости покаяния и чрез Христа получающая благодать спасения. Владычествовавшему над нею врагу своему – греху, она скажет: *не радуйся о мне яко падох*, ослабев, очевидно, в совершении угодного Богу и направив ум свой к мирским наслаждениям. Но

я недалеко от упования, что восстану. Хотя я и была как бы во мраке и тьме, но сама и найду свой свет – Христа, – и солнце правды, воссияв в уме, явит меня убеленной. *Гнев Господень стерплю, яко согреших ему; ибо хотя я и была, говорит, удалена ненадолго от лица Его и предана была в неискусен ум (Рим.1:28), но опять буду мудрой, и, справедливо потерпев отвержение, перенесу суд и утверждаю, что он был справедлив; ибо я наказана не напрасно. А поскольку я перенесла вполне должное наказание, то узрю правду Его. Правдою же Бога и Отца кто может быть, кроме Христа? Так ведь называл нам Его Бог и Отец, говоря: *приблизися скоро правда моя*¹⁰²³ *прийти, и милость моя открытися (Ис.56:1).* Потом, размыслив о благодати оправдания во Христе и об уничтожении греха, такая душа, как и следует, премудро и рассудительно воскликнет: *и узрит враждебница моя, и облечется в стыд глаголющая ко мне: где есть Господь Бог твой? Очи мои воззрят на ню, ныне будет в поправление аки кал на путех. День глаждения плинфа, изглаждение твое день оный.* И действительно, когда пришел Христос, оправдывая*

–166–

верой согрешивших, тогда заграждены были уста незаконного греха и как бы приведен был в стыд изобретатель его. Он был изгнан и лишился власти над нами и наконец повергся поправанию как грязь на дорогах, как бы поверженная под ноги святых. А изглаждением его греха соделался день Христов, когда каждого из приходящих к Нему Он соделает чистым от древних грехов чрез святое крещение, и запечатлеет Духом во освящение, и впишет в число чад Божиих.

*Мих.7:11:12, 13. И отженет законы*¹⁰²⁴ *день оный. И гради твои приидут на поравнение и в разделение Ассирийско: и гради твои твердии в разделение от Тира даже до реки,*¹⁰²⁵ *и от моря даже до моря, и от горы даже до горы.*¹⁰²⁶ *И будет земля в пагубу с живущими на ней, от плодов начинаний их.*

В середине речи пророческой выведено лицо Сиона или Иерусалима, как бы уже обратившегося к покаянию и возложившего упование на Бога и уверенного в том, что он освободится и увидит поправление Вавилона, надменно

говорящего ему: *где Господь Бог твой?* Но мысль объясняемых слов можно отнести не только к вставленным посредине речи словам (высказываемых от лица Сиона) но и к тем, которые помещены немного прежде. Какие же это, напомним вкратце. Бог повелел

–167–

им не доверять друзьям и не надеяться на предводителей; указывал также на то, что даже жена с пренебрежением отнесется к мужу, сын не придаст значения отцу и дочери не окажут почтения к матерям, к чему вызывали ужасы войны; ибо где страх перед страданиями объемлет в равной мере всех, там, без сомнения, сильнее всего будет забота о собственной жизни, а жизнь другого будет оставлена в совершенном пренебрежении. Итак, в то время, говорит, или в тот день, в который сыновья пренебрегут отеческой любовью, а дочери со своей стороны – любовью материнскою, отвержены будут законы, то есть, обессилеет наконец закон долга; ибо отец при случае не будет обвинять сына за пренебрежение законов естества, и мать, оскорбленная не будет подвергать дочь свою упрекам за нарушение требований долга в отношении к ней, когда иная забота, а в особенности гибель и крайнее бедствие угрожали им. Города подвергнутся опустошению и разделению и разрушению; одни будут воевать против этого города, другие – против соседнего, иные – против пограничной страны и будут делать набеги на всю землю от горы до горы, от востока до запада, от севера до юга и опустошать всю землю до границ, *от Тира даже до реки и от горы даже до горы*. Кажется, законным опять в этих словах называет установленные обычаем в идольских капищах праздники или жертвы; ибо после разрушения самых городов и домов и расхищения в них всего, кто же еще будет соблюдать установленное законом и возносить молитвы в капищах и храмах идольских?

Но если угодно, эта речь идет, и со всей спра-

–168–

ведливостью, и к самым иномыслящим, и считающим себя мудрецами и извращающим правые догматы церкви. Город их взят и они достались в разделение врагам (очевидно,

миродержителям века сего) и части лисовом Быша, по написанному (Пс.62:11), получив в удел нечестие и осуждение истины. Тоже случилось и с народом иудейским за то, что нечестиво надругавшись над Еммануилом, они извлекли Его из виноградника, по написанному (Мф.21:39), и пригвоздили ко кресту, хотя и говорили и признавали, что Он наследник. Посему они подверглись опустошению и бесславно погибли не ради чего-либо другого, а за плоды начинаний своих. Ведь они должны были прославлять Творца за Его любовь к миру, *яко и Сына своего едиnorodного дал есть, да всяк веруяй в Онъ не погибнет, но имать живот вечный* (Ин.3:16); однако же они этого не сделали, но по надменности своей убили Владыку, *воздающе Ему лукавая возблагая*, по написанному (Пс.34:12), и безбожно совершая всякий вид нечестия. Посему пусть выслушивают слова: *ходите светом огня вашего и пламенем, егоже разжегосте* (Ис.50:11), и еще: *снедят плоды начинаний своих* (Ис.3:10).

Мих. 7:14:15. Паси люди твоя, жезлом колена твоя, овцы наследия твоего, вселяющиеся едины в дубраве среде Кармила, попасут Васанитиду, и Галаадитиду, якоже дние века, и по днем исхода твоего из Египта, узрите чудесная.

Слово пророческое опять обращается к вводному олицетворению и склоняет к добру, надеждою благ во Христе увещевая к лучшему и сильно располагая вести правую жизнь. Предсказанием бедствий оно привело в немалое смятение

–169–

удобопреклонных к беспечности; но теперь оно старается ободрить их, искусно вводя в речь то, что может доставить радость, чтобы те, которым сказано было слово вразумления, не пришли в отчаяние, и безрассудно и неудержимо не понеслись со скал (в пропасть), как написано: *егда приидет нечестивый во глубину зол, нерадит* (Притч.18:3). Итак, введено лицо Самого Бога Отца, говорящее Сыну: *паси люди твоя, жезлом колена твоя, овцы наследия твоего*, или же опять пред нами лицо Пророка, как бы взывающее самому Еммануилу, что надобно пасти жезлом народ иудейский или наследие. Под народом же Христовым и овцами могут быть

разумеваемы как уверовавшие из обрезания, так и призванные к освящению из среды язычников; ибо эти два народа Он создал во единого нового человека, творя мир, и чрез Свое тело примирил обоих для единения духовного (Еф.2:15:16). Так и Сам Христос говорил: *и ины овцы имам* (очевидно кроме тех, которые от обрезания) *и тыя ми подобает привести, и будет едино стадо и един пастырь* (Ин.10:16). Народ же Христов, колено и овцы и наследие суть те, которые оправданы не от дел закона, но чрез веру, ибо одни находились под клятвою, по слову блаженного Павла (Гал.3:10), другие же истинно могли сказать о себе самих: *благословени мы Господеви, сотворшему небо и землю. Бог Господь и явися нам* (Пс.113:23; 117:27). Христос же пасет Своим жезлом, не поражая (жезлом) железным и не сокрушая как сосуд скудельничий, по словам Псалмопевца (Пс.2:9), но обращая их в кротости и как пастырь добрый умеренными наказаниями пресекая в уверовав-

–170–

ших наклонность к беспечности. Так Господь всяческих, в лице Давида обращаясь к Сыну Своему, говорит: *еще оставят сынове его закон мой и в судьбах моих не пойдут: еще оправдания моя осквернят, и заповедей моих не сохранят: посещу жезлом беззакония их, и ранами неправды их: милость же мою не разорю от них* (Пс.88:31–34). Итак, сокрушает, как бы ударяя жезлом железным, необузданного, непокорного и надменного, не принявшего веру; уверовавших же в Него руководствует благостно, пасет их среди лилий и выводит их на пастбище доброе и на место тучное, очевидно (на пастбище) богодухновенного Писания, разъясняя Духом способнейшим из них сокровенное в нем (Писании), дабы они достигли в мужа совершенна и в меру возраста исполнения Христова (Еф.4:13) имели здоровый и благовоспитанный ум и преданный духовным наслаждениям. Избранные и отделенные, они обитают наедине и удалившись от других, которые мудрствуют только о земном и слишком много ценят приобретение временных благ, – которые, будучи привязаны к плотским удовольствиям, склонны бывают ко всему незаконному. Итак, имея в душе мир и удаляя её от пустого и скверного смятения, мы как бы устроили себя вне его

и проводим жизнь почтенную и достославную и пребываем наедине, – именно так, как жил пророк Иеремия, ибо он сказал: *Господи Боже сил, не сдох в сонме их играющих, но бояхся от лица руки твоея: на едине седях, яко горести исполнихся»* (Иер.15:17). Мы обитаем наедине как бы в дубраве и на горе. Под дубравой многодеревною и благоцветною разумей произросшее научение, говорю

–171–

нравственное и догматическое; а под горою (разумей) – как бы высоту и возвышенность учения, ибо в церкви между предметами, о которых мы любопытствуем и которое старательно изучаем, нет ни одного низкого. А что это пастбище тучно и обильно кормом, на это указывает посредством чувственных примеров, говоря, что руководимые Христом *попасут Васанитиду и Галаадитиду*; а эти местности изобилуют очень многими и обширными пастбищами для стад и богато красуются разнообразной растительностью. От телесного и подлежащего чувству благоразумно возвышаясь к духовному, вдумаясь во внутренний и сокровенный смысл (сих слов), потому что наслаждаясь созерцаниями богодухновенного Писания, ум святых просветляется, наполняется как бы некоторым туком, практическою, как я сказал, и теоретическою добродетелью, щедро сообщая её другим, не на краткое какое-либо и ограниченное время, но, как говорит пророк, *якоже дни века*, то есть, на продолжительное и бесконечное. Это потому, что доставляющее удовольствие плоти с ними отпадает и засыхает и наподобие тени скоро преходит, а участие в высших и духовных благах продолжается на многие веки, ибо обладание такими благами неотъемлемо. Сказал еще, что *узрите чудесная по днем исхода твоего* из земли Египетской. Избавляя Израиля от рабства, Бог всяческих подвергал разнообразным наказаниям желавших притеснять его и изнурявших его выделяванием глины и кирпича: так и нас, уверовавших, Он освободил из руки дьявола, как сам говорит, и изгнал вон начальника века сего (Ин.12:31). И как фараон утонул

–172–

в море и погиб вместе со своими воинами; так опять и сатана вместе с нечистыми духами оказался как бы потопленным и низверженным в мрачных подземельях тартара (2Пет.2:4). И как и израильтяне в Моисея, в море и в облаке, крестились, так и мы крещены во Христа (1Кор.10:1–5). Он есть духовное облако, орошающее вселенную, как бы некоторыми дождями, евангельскою проповедью. И как тем ниспосылает воду в пустыне; так и нам дарует Себя в пищу хлеб живой, сшедший с небеси и дающий жизнь миру (Ин.6:33). Те введены были в землю чувственную, а мы получаем в наследство вышний град, небесный Иерусалим, церковь первородных (Евр.12:22). Спаситель говорит, что это и есть та земля, которую Он обетовал и отцам (Мф.5:5). Итак, из сходства того, что в древности было с Израилем, ты ясно узнаешь значение совершенного в нас чрез Христа. А как нам необходимо отовсюду добывать все, что может служить на пользу слушателей; то, идя и другим путем и взяв за исходное начало изъяснение имен, скажем следующее. Кармил ведь в переводе значит: *познание обрезания*,¹⁰²⁷ Васани-

–173–

тида же – *стыд*,¹⁰²⁸ а Галаадитида – *перемена завета*.¹⁰²⁹ Посему здесь пророческое слово заключает в себе нечто, весьма заслуживающее веры. Таким образом при пастырстве Христа мы будем в познании обрезания, очевидно понимаемого духовно; ибо мы обрезаны нерукотворным обрезанием и носим, *уже в тайне*, иудея, между тем Израиль по плоти имеет только чувственное обрезание и заключающееся в букве, а никак не в сердце совершаемое духом (Рим.2:28–29). Оно-то и есть истинное обрезание и приемлющих его делает близкими Богу. Посему-то пророческое слово и говорило нам: *обратитесь Богу вашему, и обрежьте жестосердие ваше мужие Иудины и обитающие во Иерусалиме* (Иер.4:4). Итак, при пастырстве Христа мы будем в Кармиле, то есть, в познании обре-

–174–

зания, но тем не менее будем и в Васанитиде, то есть в смятении и стыде, не вследствие посрамления нас за грех, но потому, что согрешили, и потому раскаиваемся, и приходим

наконец к сознанию грехов, совершенных по неведению. Это и есть путь спасения; ибо очевидным признаком крайней бесчувственности служит то, что некоторые избрали себе жизнь как бы при зачерствелом и бесстыдном сердце и нимало не стыдятся своих грехопадений, но пребывают, кажется, даже в неведении своих грехов. Итак, обладающие познанием духовного и божественного обрезания будут стыдиться своих грехов и, придя к сознанию того, что имеет свойство вредить им, непременно обратятся к тому, что больше всего прилично им самим. Но таковые будут и в Галаадитиде; то есть, в перемене законоположения, или завета; ибо, находясь под владычеством Христа, мы будем устроить свою жизнь уже не по (обрядовому Моисеевому) закону, но будем жить по-евангельски и, оставляя чувственность по букве, будем совершать духовное служение Богу, и переходя к несравненно лучшему заменим образы истиной.

Мих.7:16:17. *Узрят языцы и усрамятся от всея крепости своя, руце возложат на уста своя, (и) уши их оглохнут, полижут персть яко змиеве плежуще по земли, смятутся во облежении своем.*

В сих словах народами называет мерзкие и нечистые полчища демонов, которые, когда увидят призванных во Христе к оправданию, к освящению, к искуплению, к сыноположению, к нетлению, к славе, к приятной и свободной жизни, всенепременно *усрамятся*, потому что они лишены будут своего могущества и увидят силу свою па-

–175–

дающей и изнемогающей. Даровал ведь нам Господь наш Иисус Христос власть *наступати на змию, и на скорпию, и на всю силу вражию (Лк.10:19)*. Итак, прежние победители будут простерты под ноги уверовавших, обессиленные и пораженные Христом. *И возложат руце на уста*, уже не имея возможности обвинять согрешивших; ибо *Бог оправдаяй, кто осуждаяй?*, – по написанному (Рим.8:33). И блаженный Давид негде сказал: *всякое беззаконие заградит уста своя (Пс.106:42)*. Итак, говорит, смолкнут, и притом невольно, те, которые были искусны на обвинение, и как бы пораженные громом, очевидно чудом,

совершенным из-за нас, они оглохнут. Да, необычайное повествование о совершенном ради нас есть по истине как бы великий и чрезвычайный удар грома, если истинно, что *еще грешником нам сущим*, некогда Христос за нечестивцев умре (Рим.5:8), дабы мы, некогда преданные страшным и невыносимым грехам, ныне стали освященными, и *не от дел праведных, ихже сотворихом мы* (Тит.3:5), но по милости и благодати, – прежде бывшие ненавистными и лишенными всякого упования, ныне соделались возлюбленными и славными, – некогда отверженные стали наместниками Бога и сонаследниками Христа (Рим.8:17). Итак, они оглохнут, говорит, как бы громом пораженные милосердием к ним Бога и преизбытком необычайной Его любви. *Полижут персть яко змиеве*, то есть, не найдут себе пищи; ибо змеи, когда бывает у них недостаток в еде, имеют обычай иногда месить языком землю и принимать за пищу все, что попадется. И нечистые демоны, говорит, будут в подобной же нужде. Издревле привыкшие

–176–

роскошествовать и с силой поглощая всех живущих на земле, они уже не найдут никого, кто позволил бы себе стерпеть это, вследствие того, что все спасены Христом и достигли наконец столь великой силы духовной, что уже не терпят этих древних угрызений, напротив, наступают *на аспида и василиска*, – по написанному (Пс.90:13; ср. Лк.10:19). И не только полижут землю, но и смятутся во облежении своем, то есть стесненные вследствие бессилия и скорби и осаждаемые силою угнетающего, говорю, Христа, они будут испытывать немалый страх. Вероятно впрочем, что в этих словах нам указывается и некоторое другое облежение. Став подобным нам, Единородный творил бесчисленные чудеса и, готов я думать, невидимых было больше видимых. Так Он повелевал нечистым духам сходить в ад и, наконец, быть заключенными в бездне, чтобы освободить землю от свирепейших зверей (Лк.8:27 след.). Образ этого события мы созерцаем и в древнейших писаниях. Так, когда Иисус, сын Нави, взял страны язычников, пять царей он заключил в пещере и к устью её подкатил камень,

прообразуя собою, как я сказал, силу домостроительства Спасителя (Нав.10:16–18). Так и демоны просили Его, чтобы Он не приказывал им уходить в бездну. Итак, *смятутся*, говорит, *они во облежении своем*, как бы заключены уже будучи в ад и низвержены в мрачные ямы тартара, дабы, как я сказал, избавить наконец род человеческий от этих страшных и неукротимых зверей.

Мих.7:18–20. *О Господе Боже нашем ужаснутся, и убоятся от тебе. Кто Бог, якоже ты, отемляй*

–177–

беззакония, и оставляя нечестия останком наследия своего: и не удержива гнева своего во свидение, яко волитель милости есть. Той обратит и ущедрит ны и погрузит неправды наша и ввержени будут¹⁰³⁰ в глубины морския вся грехи наша. Даст воистину Иакову, милость Аврамову, якоже кляхся¹⁰³¹ еси отцем нашим во дни первыя.

Таинство Христа есть дело поистине изумительное и величие его превыше всякого слова того, кто способен чувствовать удивление пред милосердием Его к нам. Посему и божественный Аввакум, изумившись способу вочеловечения, ясно провозгласил: *Господи, услышах слух твой и убояхся: Господи, разумех дела твоя, и ужасохся* (Авв.3:1); ибо Единородный, будучи в образе и в равенстве с Богом и Отцом (Флп.2:6), и будучи богат как Бог, обнищал, дабы мы обогатились нищетой Его (2Кор.8:9), – дабы спасти погибшее, дать силы изнемогшему, укрепить сокрушенное, оживотворить подвергшееся тлению, очистить загрязненное и украсить почестью усыновление рабское по природе. Итак, да слышат все: *кто Бог, якоже ты?* Очевидно благой и незлопамятный, прощающий преступления *останком наследия своего*. Под сими последними можно разуметь уверовавших из израильтян, тогда как остальное множество их погибло, потому что они не уверовали. Так и Христос негде сказал: *веруй в Сына не судится: а не веруй уже осужден есть, яко не верова во имя Бога* (Ин.3:18). Он преходит грехи и милует преступления и *не удержива во свидение гнева своего*». *Во свидение*

–178–

вместо: *до конца* или *навсегда*. Мы отвергнуты в Адаме, но восприняты во Христе; в том Он подверг нас проклятию, а в этом снова благословил; ибо *якоже, говорит, прегрешением единого мнози умроша, такожде и единого оправданием мнози будут живы* (Рим.5:15,18). Посему Он прекратил свой гнев, *яко волитель милости есть*; и во время обращения, то есть, вочеловечения, Он как бы в море погрузит грехи всех людей. Поскольку же, говорит, Он обещал святым отцам, то есть Аврааму и Иакову, преумножить их семя как звезды небесные, то даст, говорит, им обетованное. Они назовутся отцами многих народов, чад, исчисляемых не среди только потомков Израиля, но и среди тех, которые по обетованию (суть чада). Те же, которые от веры и от так называемого необрезания, и те, которые от законного обрезания, как бы содружены в единство духовное; ибо написано: *не вси сущии от Израиля, сии Израиль; но чада обетования причитаются в семя* (Рим.9:7). Которые суть от веры, благословятся с верным Авраамом. А под образом благословения надо разуместь благодать во Христе, чрез Которого и с Которым Богу и Отцу слава, со Святым Духом во веки. Аминь.

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на пророка Наума [Наум. 1:1–8] / Пер. И.П.
Казанского; под ред. М.Д. Муретова // Богословский
вестник 1894. Т. 2. № 6. С. 129–144 (2-я пагин.).
(Начало.)**

–129–

Предисловие

Каждый из святых пророков, при каком-либо полезном и необходимом деле, в известные времена, призывался к тому, чтобы служить божественным манованиям и передавать людям вышние гласы. Одни из них, устрашая согрешающего Израиля, предвозвещали ему будущие бедствия, и в том случае, если бы он не захотел исполнять угодного Богу, открыто угрожали, что он подвергнется ужасным и неизбежным страданиям. Другие, указывая на самые совершившиеся события и соболезнуя пострадавшим, искусно возбуждали в них решимость вести лучшую жизнь, и таким образом предотвратить гнев (божественный). Иные же пострадавшего Израиля питают благою надеждою и стараются внушить ему мысль, что тяжко пострадавшие за свои грехи опять будут благоденствовать, когда положение дел их возвратится к своему первоначальному состоянию, по милости и благодати и силе Бога, все легко преобразующего сообразно со своим хотением. Подобную же цель мы найдем и в подлежащей нашему толкованию книге. Когда была завоевана страна Иудейская и безрассудными отступлениями оскорбившие Бога, – всегдашнего своего защитника и помощника и подававшего им победу над врагами, – в качестве воен-

–130–

нопленных отведены были в страну Персов и Мидян: то одни из них, уже потерпевшие это, пребывали среди бедствий плена и проводили невыносимо тяжелую жизнь; другие же с трудом могли избавиться от сетей и избежать жестокости Вавилонян, но за то находились в постоянном страхе и непрестанном опасении, как бы им не подвергнуться таким же

или еще худшим бедствиям, при гневе на них всемогущего Бога и продолжении Его негодования против них. Их страх дошел до того, что они рассеялись по странам соседних народов и служили за плату другим и притом иноплеменникам и идолослужителям. И это было не без вреда для них; ибо они научались жить сообразно с нравами тех и почитать вместо Бога того идола, какого каждый из них находил у тех. Посему и Сам Бог всяческих, после того как некогда сожжен был Иерусалим рукою Навуходоносора, спасшимся (Иудеям) дал повеление не уходить в Египет, напротив, живя дома, держаться, под Его покровительством, отечественного богослужения (Иер.42:9 сл.). И так, дабы Израильтяне, сделавшиеся пленниками, имея надежду – некогда возвратиться на родину, не вели очень небрежную жизнь, напротив старались избавиться от осуждения, всегда обращались к молитвам и благоговейно поклонялись Могущему освободить и избавить их, а чтобы живущие в Иудее не находились в близких сношениях со странами язычников, – Пророк получает от Бога видение против Ниневии (а это – главный город Ассириян) и предвозвещают, что она падет, по опустошении вместе с нею всей страны, что и исполнилось, когда Кир, сын Камбиза и Манданы, во-

–131–

оружил Персов и Мидян и Еламитян и вместе с ними некоторые другие народы против города Ниневитян. Он овладел им победоносно и освободил Израиля из плена и дал ему повеление возвратиться домой вместе со священными сосудами (1Езд.1:1 сл.). Такова, по нашему мнению, цель подлежащей нам книги. А за тем дадим подробное и последовательное объяснение её, насколько это в наших силах.

Глава 1

Наум.1:1. Пророчество о Ниневии: книга видения Наума Елкесеянина.¹⁰³²

Определяет сначала цель пророчества и благополучно разъясняет, на что и куда надо обратить внимание. Потом ясно указывает, кто такой говорящий и откуда? *Пророчество (Λήμμα)*, говорит, то есть полученное, в руках находящееся предсказание относится ни к кому, как только к Ниневии, или: главным

предметом пророчества должно считать Ниневию.¹⁰³³ Надписывается же: *книга, видение Наума*, из Елкесы. Это без сомнения есть селение страны иудейской; ибо название: *той Елкесаίου* должно

–132–

производить не от отца, а вернее от местности. И это мы говорим на основании предания, полученного от людей сведущих.¹⁰³⁴

Наум.1:2:3. *Бог ревнив и мстят Господь, мстят Господь с яростью: Господь мстят сопостатом своим, и потребляя сам враги своя. Господь долготерпелив и велика крепость его, и очищая¹⁰³⁵ не очистит.*

Глубокое это слово и не легкое для понимания, доступное разве тем только, которые захотят весьма тщательно вникнуть в его содержание. Если допустим, что это относилось к Иудеям, то найдем, что к справедливому порицанию здесь искусно примешано и утешение. Если же предполагать, что это относилось и было сказано против Ниневи; то смысл сих изречений несколько изменится и подвергшимся плену будет подавать и укреплять в них надежду на возвращение в прежнее состояние. Итак, допустим, что обе эти мысли составляют несомненную цель (пророчества). Отвергнув любовь к Богу и ни во что поставляя благоговение

–133–

к Нему, Иудеи совсем впали в многобожие, в странное заблуждение и жизнь беззаконную, построили жертвенники, воздвигли капища, совершали празднества, приносили жертвы делам рук своих, Астарте, Хамосу, Веелфегору, золотым тельцам и, что еще бессмысленнее сего, воспевали в честь их благодарственные песни; по безумию своему несчастные говорили: *сии бози твои, Израилю, иже изведоша тя из земли Египетския* (Исх.32:4). Но они забыли, что столь ужасными нечестивыми делами они возбуждают против себя самих Бога, покровителя и спасителя своего; они сделались врагами Его и оказались Его неприятелями, посвящая и себя самих тем, которые по природе не боги, хотя древле Моисей провозглашал о Боге, что Он – *Бог ревнитель, огонь потребляя* и не

потерпит решившихся делать изваянное (Втор.4:24 и сл.); ибо провозглашал, что *тии раздражиша мя не о Бозе, прогневаша мя во идолах своих: и аз раздражу их не о языке, о языке же неразумливе прогневаю их* (Втор.32:21). Итак, многообразно оскорблявшие Его по справедливости и погибли. Это и говорит теперь Пророк, как бы и скорбя о случившемся с народом иудейским, а вместе с тем обличая и утешая его. Вы, говорит, скорбите, неожиданно подвергнувшись опустошению и изгнанные из своих домов и страны и городов, хотя прежде всегда побеждали врагов (своих). Вы пали под ноги врагов. Но прежде испытаний (этих бедствий) не следовало ли вам подумать, что *Бог ревнив, и мстят с яростию, и мстят сопостатом своим и потребляя враги своя*? Вот, говорит, и мы истреблены, изгнаны из отечества и преданы в руки врагов. Он поставил нас между Своими врагами;

—134—

ибо мы нечестиво враждовали против Всемогущего и преклонялись ко всему, неприятному для Него. Но ты скажешь, что *долготерпелив Господь* (Пс.102:8). Да, соглашаюсь с этим и я сам, ибо Он действительно таков по природе. Но *ненаказанного не очистить*, то есть, оскорбляющих Его, и притом постоянно и чрезмерно, Он отнюдь не освободит от обвинений и наказания. И хотя Он, по свойственному Ему милосердию, удерживается иногда от гнева и терпит некоторых грешников, ожидая их покаяния; но медлящих и долго уклоняющихся от него Он наконец наказывает и ожесточенных подвергает взысканию. Так могут быть понимаемы изъясняемые слова пророка, если относить их к Иудеям. Если же они произнесены были против Ниневии; то будем понимать их иначе. Ассирияне овладели страной иудейскою, так как Бог соизволил дать им победу вследствие того, что Израильтяне обременены были весьма многими грехами. А те были безжалостны, надменны и имели совершенно грубое сердце и никогда не переставали унижать и самую славу Бога грубыми и хульными словами; ибо они думали, что одержали победу против Его воли и вместе с тем одолели Руку, помогавшую Иудеям. Посему-то Рапсак и позволил себе произносить

хульные слова, говоря находящимся на стене иерусалимской то, что возможно найти только в нечестивых речах людей, не знающих действительного и истинного Бога. Но за свою гордыню он скоро подвергся наказанию. Впрочем, Салманасар и его войска, взяв города Самарийские и предав пламени вместе с ними и другие, величались над пленными и дерзко унижали славу божественную (4Цар.18:17 сл.). Посему Пророк ободряет сильно смущенный народ

–135–

иудейский и утверждает, что Бог всяческих всенепременно подвергнет праведному наказанию враждовавших против Него, говоря: *Бог ревнив, и мстят Господь с яростью: Господь мстят сопостатом своим, и потребляя сам враги своя. Господь долготерпелив и велика крепость его; ибо обладая неодолимою силою, Он победит и покорит оскорбивших Его. Хотя Он и долготерпелив и до сих пор является снисходительным, но в конец не очистит; ибо Он – ревнив. И мы увидим, что и Сам Бог сильно возмущен был тем, что Израильтяне потерпели от жестокости Вавилонян, ибо устами Иеремии (?) Он сказал народу или городу Вавилонян: аз вдах я в руку твою, ты же не дала им милости (Ис.47:6; ср. Иер.12:16), и устами Захарии говорит: ревновах по Иерусалиму и Сиону рвением великим, и гневом велиим аз гневаюсь на языки нападающия: зане аз убо прогневахся мало, они же налегаша в злая (Зах.1:14:15).*

Слова: *Бог ревнив* и последующие, по справедливости могут быть отнесены и к тем, кои не желают ходить правою и боголюбивою стезею, но более склонны предпочитать жизнь плотскую. А что Он отмстит им, подвергая их наказаниям и налагая на них кару за их необузданность и преступность, – можно ли в этом усомниться, если истинно то, что *всем нам явится подобает пред судищем Христовым, да примет кийждо, яже с телом содела, или блага или зла (2Кор.5:10)*. Тем не менее эти слова по справедливости относятся и к начальникам иудейским, к книжникам, говорю, и фарисеям. Отвергнув веру во Христа, они оказались виновными в гибели и своей собственной и других; ибо они имели неприязнен-

–136–

ное расположение души и враждовали против домостроительства спасения чрез воплощение Единородного, взяли ключи знания, как Сам Он сказал, но ни сами не вошли, ни другим не позволили войти (Лк.11:52). Итак, хотя Он и долготерпелив, но не оставит без наказания враждовавших против истинной веры.

Наум.1:3. Господь¹⁰³⁶ в скончании и трусе путь его, и облацы прах ног его.

Намереваясь в утешение пострадавшим предвозвестить о разрушении Ниневии и объявить притеснителям, что они будут низвержены Богом, Пророк целесообразно указывает на всемогущество божественной Природы и на то, что все, что она захочет совершить, не может не исполниться, напротив всё с готовностью повинуетя Ей и угодное Ей осуществляется: хотя некоторые из совершающихся на земле событий кажутся нам и подобным нам трудно исполнимыми. Иудеи думали, что Вавилоняне стали неодолимыми и достигли такой крепости, что они не оказались бы бессильными против врагов даже и в том случае, если бы этого пожелал Бог. До такого упадка духа, думаю, Иудеев довели жестокие и необузданные злодейства, совершенные теми во всей их стране. Итак, дабы они узнали, что те будут низвержены без малейшего затруднения, если Бог воздвигнет Свой гнев против них, и будут весьма легко истреблены, он необходимо говорит: *Господь в скончании и трусе путь его*. Нечто неотвратимое и неизбежное есть *трус* (землетрясение)

–137–

и *скончание* и при этом облако, поднимающееся наподобие пыли и покрывающее небо. По-видимому, здесь Пророк приводит им на память потоп, погубивший весь род человеческий при Ное; ибо тогда, как бы *в скончании и трусе*, бывшем против всех, пришел Бог, *возводя облаки* (Пс.134:7), как говорит Священное Писание, *отверзая хляби небесныя* (Быт.7:11) и потопляя землю безмерными дождями. Итак, говорит, легко Преодолевший всю землю и единым словом Истребивший всех живущих на ней как может оказаться

бессильным против одного народа Вавилонского? И вполне сообразно с божественным могуществом облако называет прахом ног Его; ибо как человеку весьма легко поднять ногами пыль и прах, так и владычествующему над всем Богу весьма нетрудно покрыть небо непогодой и облаками.

Если же следует уразуметь таинственный смысл изъясняемых слов; то, я думаю, необходимо сказать то, что пришествие или исполнение домостроительства во плоти Единородное Слово Божие совершило, говорим, *в скончании и трусе*; ибо когда Оно сделалось подобным нам, то окончило и ниспровергло господство начал и властей и миродержителей века сего, лишив их владычества над нами, отняв у них древнюю оную силу и истребив самую смерть и сверх того грех. И *облацы* были *прах ног его*; ибо как во время ходьбы пред человеком поднимается пыль, так и воплощению Единородного предшествовали духовные облака, то есть, блаженные Пророки, говорившие очень темным и весьма неясным языком, но животворящими пророчествами орошающие ум людей, способных к уразумению их.

–138–

Наум.1:4. *Запрещай морю, и изсушай е, и вся реки опустошай.*

Начинает повествование о таких событиях, о которых они сами знают и которые они сами испытали, оставляя в стороне самые древние. Когда покровитель Бог вывел Израиля из земли нечестивых Египтян и избавил его от нестерпимого их владычества; то Он переводил их чрез средину моря и повелевал им ходить как бы по суше, ибо *опустеша яко стена воды* (Исх.15:8), воды сделались как бы стеною, по написанному. Итак, Он запретил морю и оно сделалось удобопроходимым как некая суша. Но если бы кто захотел с мыслями этих слов привести в связь прежнее изречение, разумею: *Господь в скончании и трусе путь его*, – то будет вправе рассуждать и таким образом. Господь всяческих, едва не истребив и сокрушив землю Египетскую, бывшими в ней знамениями и смертью первенцев (ибо они погибли в одну ночь и всё наполнилось плачем и воплем), перевел, как я сказал,

Израиля посредине моря, при указании ему пути облаком небесным. Нечто подобное сказал и блаженный Давид, воспевая так: *Боже, внегда исходити тебе пред людьми твоими, внегда мимо ходити тебе в пустыни: земля потрясется, ибо небеса кануша* (Пс.67:8:9). Землю же потрясенною, как я думаю, называет Египет. А что облако покрыло сынов Израилевых, предшествуя им и никому другому невидимое, в этом удостоверит и божественный Павел, говоря, что *отцы Израиля крестишася вси во облаце и в мори* (1Кор.10:1–3). И пророк присовокупил, что иссушается море и пустеют реки, приводя на память другое чудо; ибо когда они

–139–

вошли в землю обетования, при Иисусе, предводительствовавшем ими после Моисея, тогда в стране той опять остановился Иордан, так как всемогущий Бог непонятными узами останавливает течение вод. И блаженный Давид признавал это за величайшее чудо, так говоря: *обращая море в сушу, в реце пройдут ногами* (Пс.65:6); а ногами опять они перешли Иордан. Если же говорит, что иссушаются все реки; то этим повелевает верить, что случившееся с одною по мановению Божию может случиться и со всеми. Но некоторым кажется, что до смысла изъясняемых слов можно дойти некоторым иным способом. Если, говорит, Господь всяческих захочет сделать нападение на Ниневию: то конечно сделает это *в скончании и трусе*; ибо истребит её, и обширную и подобно морю наводняющую другие народы воинами без труда поколеблет её и немедленно иссушит её. И хотя бы народы, обитающие в ней, говорит, выступили подобно горным потокам, – она непременно пустеет. При всем том морем и реками, производящими наводнение и потоп, мы называем и лукавые и противные силы, и прежде всего сатану. Но Христос иссушил все их могущество и древле неодолимое поверг под ноги поклонников Своих.

Наум.1:4:5. *Умались Васанитида и Кармил, и процветающая Ливана оскудеша. Горы потрясошася от него, и холми поколебашася: и ужасеся земля от лица Его, вселенная, и все живущии на ней.*

Пророческое слово тотчас же приводит и другие доказательства того, что божественной Природе принадлежит всемогущая и неодолимая власть. Васатида есть страна цветущая и плодоносная. Кармил

—140—

же и Ливан суть горы, одна иудейская, другая финикийская; обе весьма богаты деревьями и славятся тенистыми лесами. Все эти места, говорю, Васанитиду и находящуюся около этих гор страну населяли сильные и весьма воинственные племена, и сыны исполинов, по написанному (Втор.1:28 ср. 2:81). Однако же они были иссушены и при содействии Бога были побеждены сынами Израилевыми, которые наследовали их землю. Подобное как бы говорит опять: страны, некогда изобиловавшие страшными и весьма могучими мужами и как бы лесами гордившиеся многочисленными воинами, погибли и, потерпев истребление жителей, находятся в запустении. Это, думаю, и означает выражение, что они умалились. Посему: каким же образом по мановению Божию не могла бы быть завоевана славная Ниневия? Кроме Васанитиды и Кармила, *и процветающая Ливана оскудеша*. Ливан же, как я сказал, есть гора финикийская; её именем обозначает и всю страну, находящуюся при ней и вокруг неё. Процветающими же Ливана называет древних царей Дамаска и Финикии, которые некогда подпали под власть сынов Израилевых; ибо были побеждены, хотя имели очень многочисленное войско и хвалились сильными и трудноодолимыми союзниками. Читая книги Царств, мы увидим, что царство Дамасское было опустошено некогда царями из колена Иудина. Итак, *оскудеша процветающая Ливана*, то есть, иссохло и погибло большею частью и то, что в Финикии было самого лучшего на Ливане, то есть, тамошние правители государственных дел. И что говорить об этом, говорит, когда по воле Божией, без малейшего труда потрясутся и самые горы и холмы приподнимутся, а вся земля

—141—

с обитателями её отодвинется назад, то есть, возвратится в ничто и будет опять как бы не существующей? Ибо Сотворивший её в начале, легко может и уничтожить её совсем, и всё великое

(для человека) есть для Него совершенное ничтожество. Кажется, и блаженный Давид имел сходные с изъясняемыми мысли, когда говорил: *что ты есть море, яко побегло еси, и тебе, Иордане, яко возвратился еси вспять? Горы, яко взыграстеса яко овни, и холми яко агнцы овчии? От лица Господня подвижется земля* (Пс.113:5–7). Как уже прежде сказал, – *в трусе путь его*. А что вся вселенная покажется ничтожной и все находящееся на ней не будет иметь никакого значения в глазах того, кто захотел бы сравнить их с божественною и неизреченною славою, в этом удостоверит пророк Исаия, говоря: *аще вси языцы, аки капля от кади, и яко претяжение веса вменишася, и аки плюновение вменятся. Дубрава же Ливанова не довольна на сожжение, и вся четвероногая не довольна на всесожжение, и вси языцы яко ничтоже суть, и в ничтоже вменишася. Кому уподобисте Господа, и коему подобию уподобисте его* (Ис.40:15–18)? А еще некоторым думается, что удобно можно допустить, что здесь не прямо говорилось о самой Ниневии. Они хотят сравнивать её с Васаном, как прекраснейшей и славной страной, а потом с Кармилом и Ливаном, славными и известнейшими горами. А Ниневия была достойна удивления и знаменита. О ней говорит: *умалися*, так как она в скором времени будет ниспровергнута вместе с процветающими в ней, то есть, с начальниками и вождями и другими более известными людьми. А поскольку он упомянул о горах и стране, богатой прекрасными деревьями,

–142–

говоря, о Васанской; то он удержал метафору во всей речи и цветущими назвал или весьма известных своим богатством, или отличающихся крепостью телесною, или отличающихся от других иными какими-нибудь преимуществами.

Размышляющий же о наглых поступках Иудеев против Христа и понесенном ими опустошении и всецелом сокрушении и гибели после Его воскресения и вознесения на небо, – по справедливости может отнести рассматриваемые слова к Иудеям; под Васаном и Кармилом и даже Ливаном по справедливости может быть подразумеваема Иудея. Васану она подобна, поколику она названа землею, текущею медом и

млеко, землею пшеницы, и маслин и виноградников. Кармилом же и Ливаном названа потому, что высоко вознеслась слава её, сделалась она знаменитою и известною, и величалась жителями своими, как бы нескончаемыми лесами; но *умалися*, говорит, она; и преданные в руки страшных и весьма могучих дровосеков, они пали подобно деревьям. На нечто подобное намекает и Захария, как бы говоря к Иерусалиму: *разверзи, Ливане, двери твоя, и да пояст огонь кедры твоя: да плачевопльствит питись, зане паде кедр, яко вельможи вельми обеднеша: плачевопльствите, дуби Васанитидстии, яко посечесея дубрава насажденная (Зах.11:1:2)*. А в другом месте говорит еще яснее (12:11): «и будет плач Иерусалима как плач гранатового сада в поле посеваемого».¹⁰³⁷ поскольку Иерусалим он уподобляет

–143–

Ливану, то кедрами падающими и питисом и дубом Васанским он называет людей, занимающих в нём высокое положение: здесь речь, как я сказал, переносная (метафорическая).

Наум.1:6. От лица гнева его кто постоит? и кто сопротивится во гневе ярости его? ярость его растаевает власти, и камене сотрошася от него.

В действительности бывшими явлениями гнева божественного подтверждает истину слов своих, говоря, что он страшен и невыносим. Устремляясь, думаю, подобно огню, он может легко расплавить начала и власти земные и духовные, и без труда может сокрушить и камни или затвердевших подобно камням, и самого начальника нечистых духов – сатану, о котором священное Писа-

–144–

ние говорит: *сердце его ожесте аки камень, стоит же наковальня неподвижна (Иов.41:15)*. А что были жестоки и упорны и страдали весьма большой бесчувственностью вожди и начальники Иудеев, то есть священники и нечистые полчища нечестивых книжников и фарисеев, – не для всех ли это очевидно? И они были истреблены во время войны, веденной Римлянами, и как воск растаяли от жестоких страданий и за

свое великое жестокосердие они были сокрушены бедствиями и подверглись праведному наказанию за неистовство против Христа.

Но ради нас Господь наш Иисус Христос и иначе сокрушил начала и власти и миродержителей тьмы века сего, духов злобы, дабы нас избавить и спасти. Зная об этом, блаженный Давид воспевает: *ты страшен еси, и кто противостанет тебе? С небесе слышан сотворил еси суд, земля убояся и умолча: внемла востати на суд Богу, спасти вся кроткия земли (Пс.75:8–10)*; дал же нам власть наступати на змию и на скорпию, и на всю силу вражию (Лк.10:9). Расплавил Он начала и сокрушил как камни гордыню нечестивых духов, и поступавшие несправедливо должны были уступить Гневающемуся на них ради нас.

Наум.1:8. *Благ Господь терпящим его в день скорбения, и знаяй боящихся его: и в потопе пути скончание сотворит: востающия и враги его поженет тма.*

С большою пользою и весьма искусно вразумляет их, с одной стороны не лишая их надежды на благополучие тем, что говорит, что *благ Господь терпящим его*, с другой удерживая их от распущенной и суетной жизни, напротив располагая их к доброму поведению и к решимости жить сооб-

(Продолжение следует)

**Горский А.В., прот. Слово на день Св. Духа¹⁰³⁸:
[«Егда же приидет Он, Дух истины, наставит вы на
всякую истину» (Ин.16:13): Произнесено 28 мая 1873
года] // Богословский вестник 1894. Т. 2. № 6. С. 369–
378 (2-я пагин.).**

–369–

Егда же приидет Он, Дух истины, наставит вы на всякую истину» (Ин. 16:13).

Пред спасительными страданиями Своими, оставляя Своих учеников, Господь Иисус Христос неоднократно повторял им обетование послать к ним Иного Утешителя, который бы пребыл с ними в век. Великое дело служения, вверенного Апостолам, требовало Божественной помощи. Что могли сделать 12 человек против целого мира, который был не на их стороне? – Но прежде всяких затруднений со стороны, нужно было устранить все препятствия, какие могло найти слово учения Божественного в самих проповедниках. Время, в которое могли они пользоваться наставлениями Господа, было так непродолжительно; приготовление к этим урокам так было мало: предзанятые мнения против него так были сильны; Божественное учение так глубоко и обширно, что без особенных мер нельзя было ручаться за верное сохранение его даже в избранном обществе ближайших учеников –

–370–

не говоря уже о единстве его при распространении в целом мире, в отдаленных веках. Правда, события голгофские, явления Господа по воскресении, беседы Его с учениками о тайнах царствия Божия, изъяснение им писаний, опровергли некоторые заблуждения, уяснили некоторые части учения Христова. Но мы не видим, чтобы эти беседы были часты и продолжительны, как бывало прежде. И многое еще должно было оставаться темным. В самый день взятия Господа на небо ученики Его все еще помышляли об устройении царства Израилева, а не всемирного царства Христова. Итак, еще нужен был для этих всемирных учителей свой Учитель.

По предвечному совету Троидного Бога довершить дело Христово в человечестве, ввести благодать и истину Христову в умы и сердца наши, соделать жизнь Христову достоянием человечества – восприял на Себя равночестный, равномошный и Единосущный Сыну Божию Дух Святой. И в день Пятидесятницы Он открыл свое Божественное действие в человечестве, и первое всего в Апостолах.

Как же исполнил Он великое обетование Господа? Мы можем видеть это, сличая слова обетования с исполнением.

Егда приидет Он, Дух истины, наставит вы на всяку истину. – Изображая действие Духа Св. в Апостолах, Господь нарицает Его Духом истины. Этим определяется характер Его действия. Он не только знает истину, обладает ею, но и сам *есть истина* (1Ин.5:6), или Дух истины. Потому все внушения Его и глаголы суть истина. Тому, кто слышит Его глас в себе, истина открывается не как плод различных соображений, колебаний, сомнений, но как непосредственное знание. Как сам Сын Божий глаголал о Себе: *еже вемы, згоголем, и еже видехом, свидетельствуем* (Ин. 3:11), так и приявшие Духа от Бога могли говорить о себе: *нам Бог открыл есть Духом своим: Дух бо вся испытует, и глубины Божия* (1Кор. 2:10). Истина у Бога: нам принадлежит только искание истины, исследование; но Апостол Христов говорит о себе: *есть истина Христова во мне* (2Кор.11:10).

Особенным удобством слышать внушения Духа истины,
–371–

по обетованию Господа, будет для Апостолов то, что эти внушения не отвне будут приходить к ним, но в них самих будет глаголать Дух Св. Вы знаете Его, глаголал им Господь, яко в вас пребывает и *в вас* будет. Есть различие между настоящим отношением Духа Св. к ученикам, – и будущим. О настоящем сказал Господь: *в вас, точнее с греч., – с вами, при вас* пребывает; а в будущем *в вас* будет. И при жизни Господа они уже обладали некоторыми дарованиями Духа Св., как-то даром чудотворений. Но в действии сих дарований сила Духа Св. являлась более вне самих чудодействующих, нежели в них самих. От того иногда бывали чудодействующими и не

обновленные благодатью. От того случилось, что недостаток внутреннего действия Духа Св. ограничивал и силу его внешнего действия: так, когда ученики хотели изгнать духа нечистого, не покорив плоти своей духу постом и не укрепив себя молитвою, напрасны были все их усилия изгнать духа. – По воскресении Своем Господь божественным дуновением вводит Духа Св. в них самих, преподавая им благодать разрешать грехи. А в день Пятидесятницы Сам Дух Св. исполняет Собою все их существо. Трояким, говорит св. Григорий Богослов в слове на день Пятидесятницы, является действие Духа Св. в Апостолах, по мере их удобоприемлемости, и в три различные времени: до прославления Христова страданием, – по прославлении воскресением, – и по вознесении на небо. Первое было не ясно, второе явственнее, а нынешнее – совершеннее: ибо не действием уже, как прежде, но существенно присутствует, и, как сказал бы иной, сопребывает и сожительствует Дух (Творен. IV, с. 16). – Итак отселе в Духе Святом они будут иметь постоянно присущего, всеведущего, всегда Истинного Наставника.

Что же возвестит им Божественный Наставник? Господь обещал, что Дух истины научит их всему. *Той вы научит всему* (Ин.14:26). Сколько ни обширно это обетование, но его изрекли не ложные уста, и потому оно несомненно истинно. Дух истины раскроет им *всю истину* Христова учения и соделает их верными органами к сообщению её целому миру.

–372–

И, во-первых, Дух Св., говорит Господь, *вспомынет вам вся яже рех вам* (Ин.14:26). – Удостоенные близкого общения с Господом, ученики Его были свидетелями множества Божественных деяний и наставлений, которые не должны были утратиться для мира. В них он должен узнать Христа – Божию силу и Божию премудрость. Апостолы должны были свидетельствовать о всем, что совершил Он, начиная *от крещения Иоаннова далее до дне, в он же вознесся на небо* (Деян.1:22). Им не изобретать нужно было новое учение, но передать то, что они слышали, что видели своими очами, что руками своими осязали (1Ин.1:1). – Без сомнения, деяния и

речи Христа Спасителя и сами по себе должны были глубоко врезаться в их памяти, уме и сердце: но легко могло стать, что не все свидетели были бы согласны в их понимании, а оттого несогласны были бы и в передаче их; одни могли отдавать более значения и достоинства такого рода действиям и словам, другие иного, а потому и объяснение Божественного явления Искупителя не у всех было бы одинаково. При том же не всё в Его действиях и речах, не всё в самых событиях было понятно для учеников. Оттого и взгляд на ход дел не всегда был правилен. Чтобы воспринятое памятью освежить, забытое воскресить, неясное и неправильно понятое представить в полном свете истины, – подается им Дух Св. Он *воспомянет вам*, говорит Господь, *вся, яже рех вам*. Нужно было, чтобы их созерцанию постоянно предносился полный, верный и живой образ Господа Иисуса Христа, в каком Он благоволил явить Себя на земле. И вот черты этого Божественного образа доселе нам сияют в четырех Евангелиях, как бы в четырех чистых зеркалах. Деяний и наставлений было так много, что, казалось, *еще вся по единому писана бывають, ни самому всему миру вместити пишемых книг*. Но Дух Св., дав божественную меру и снисходя к немощи человеческой, указал богодухновенным повествователям, что и как раскрыть, чтобы изображение и в своем уменьшенном виде верно отвечало первообразу. В этих изображениях иное мы видим даже вернее, нежели как оно в начале представлялось

–373–

самим свидетелям событий и речей. Действием Св. Духа совершилось то, что эти изображения, разными художниками, в разные времена, по различным требованиям начертанные, взаимно себя дополняют, уясняют, подкрепляют. Той или другой рукой живописуется в них Мессия, исполнитель Закона и Пророков, искупитель рода человеческого, сын человеческий и Сын Божий, но так, что во всех чертах является светлый образ Богочеловека.

Но достаточно ли только воспроизвести черты исторического явления Сына Божия? Сколько вопросов надлежало решить, когда нужно было прилагать новые начала

христианства к древним формам и идеям религиозным: что из них удержать, что отринуть, как отделить чистое от нечистого – в Иудействе, в религии естественного человека? Господь Сам в последней беседе Своей с учениками сказал: *еще много имам глаголати вам, но не можете носити ныне* (Ин.16:12). Нужно было дополнить наставления. Слово Апостольское должно было сделаться руководством для всей церкви, всех времен: она имела дело не со своими только современниками, но со всеми последующими родами и поколениями. Их потребности, их вопросы уже должны быть предрешены в слове Апостольском потому что учение Христово предназначено и долженствовало быть общим исповеданием всего рода человеческого. Кто же мог дать учению рыбаков Галилейских такой полный, всеобъемлющий характер? Кто мог восполнить недосказанное в словах Господа, по немощи учеников, или недослышанное ими? – Небесный Сеятель поверг в умы и сердца своих ближайших слушателей семена Божественной истины, которые должны были разрастись и доставить обильный плод в общее пользование всех членов церкви: но кто поручится, что при этом не возникнут между пшеницею и плевелы, и семена их не внесутся также в общую житницу? Кто устранил ложное и вредное, чтобы оно не примешалось к чистому учению и не осталось при нем навсегда? Все это вверяет Господь Духу истины: *егда приидет Он, Дух истины, наставит вы на всяку истину*, т. е. раскроет вам во всей полноте истину учения, которое Бог в своем благопромыслительном совете о роде человеческом, положил

–374–

сообщить ему на время земного его странствования. – Вам, день и ночь поучающимся в законе Господнем,¹⁰³⁹ нет нужды подробно объяснять, как при всем единстве учения Господня и учения Апостольского, некоторые части Христова учения действительно раскрылись в полном свете только в проповеди Апостольской. Но не излишне будет представить хотя один пример. Господь, вступая в свое служение, уже видел, что оно должно окончиться смертью. На это Он обрек Себя, как Икупитель рода человеческого. Но мысль о смерти Мессии

слишком далека была от представления всех вообще иудеев, а вместе с тем и учеников Его. Всякий раз, как Господь находил нужным предварить о том Своих учеников, слова Его возбуждали недоумение. *Они же не разумеша глагола сего* (Лк.9:45), откровенно сознается Евангелист. Между тем мысль о смерти Богочеловека должна лежать в основании всего учения христианского. Искупление смертью Сына Божия – вот на чем зиждется вся наша вера, надежда и любовь. Как же было раскрывать этот догмат ученикам, когда они вовсе чуждались самой мысли о смерти Мессии: *слышахом от закона, яко Христос пребывает во веки*. В последних беседах Иерусалимских, – на таинственной вечери с учениками, при самом установлении таинства, – в своей первосвященнической молитве Господь дал разуметь, что жизнь Свою посвящает Он за весь мир. Но во всей силе, во всей обширности своего приложения к жизни церкви, этот догмат должен был раскрыться только в учении Апостольском. И вот, уяснение этого догмата скоро привело к отмене закона Ветхозаветного, как средства оправдания, и к свободному принятию язычников в недра церкви. Кто раскрыл это? *Изволися Духу Св. и нам*, пишут Апостолы, *возвещая определение собора Апостольского*, которым освобождались язычники от тягости закона Иудейского. Из этого примера можно видеть и то, что значат слова Господа: *егда же приидет Он, Дух истины, наставит вы на всяку истину*:

–375–

не от Себе бо глаголати имать, но елика услышит, глаголати имать. Он Мя прославит, яко от моего приимет и возвестит вам. Не от Себе: т. е. не новое учение, в отрицание или исправление слышанного от самого Господа, возвестит Дух Св. или глаголющие Духом Святым, но из начал, уже положенных, выведут дальнейшие следствия, договорят невысказанное, объяснив и утвердив начатки слова Христова (Евр.6:1). Напрасно иудействующие лжебратия обвиняют Апостола Павла в отступлении от истины Христовой, в превращении учения прочих Апостолов. Напрасно новые, современные нам лжеучители, стараются уверить, что

проповедь Павлова основывалась совсем на других началах, чем проповедь Петра, Иакова, и самое учение Христово хотят смешать с иудейством. Нет, новый Апостол, неходивший во след Иисуса вместе с прочими, но после всех призванный Им уже прославленным, *не от себе будет глаголать. Не браните ему* (Лк.9:50) *Он Мя прославит, яко от Моего примет и возвестит.* Не вдруг содержание Божественного откровения все исчерпывается и изрекается. *Елика услышит, глаголати имать.* Как Сам Сын Божий свидетельствовал о Себе, что Его учение несть Его, но Пославшего Его: так и об учении Духа Св. Он говорит: *елика услышит.* И чтобы живее, ближе к нам представить Его действие, изображает Духа всеведущего, Духа испытующего и глубины Божия, как бы по частям приемлющим познание истины. *Елика услышит.* Собственно говоря, это указывает только на то, что в Апостолах постепенно будет возрастать познание Христовой истины. Нет ошибок, нет заблуждений и в первых опытах их проповеди. Истина Христова говорит и в первой речи Ап. Петра, после сошествия Св. Духа на Апостолов, пред разнородным множеством иудеев всех стран. Но тогда Дух Св. ему еще не сказал: *ни единого скверна или нечиста глаголати человека* (Деян.10:28). Когда же и это он услышит, тогда не обинуясь возвестит, тогда ничтоже сумняся пойдет в дом Корнилиев, и будет защищать пред всем собранием Иерусалимским, *яко не на лица зрит Бог, но во всяком языке бояйся Его и делаяй правду приемлется им* (Деян.10:35). Так

—376—

Дух Св. всегда будет учить Апостолов, и ученики Христовы всегда будут учениками Духа.

Но не одно учение требовало раскрытия, объяснения, дополнения. Новая религия должна была иметь свое богослужение, дать свое устройство Церкви, определить правила для жизни. Все это должно было управляться по новым законам. Сколько нам известно, сам Господь установил некоторые важнейшие учреждения; но многого еще недоставало для полного устройства общества христиан во всех отношениях. — Припомним себе, что отвечал Он фарисеям, которые думали

поставить Ему в упрек, что ученики Его не постятся часто и не творят молитвы, как Иоанновы ученики, Он отвечал им притчею: никто не вливает вина молодого в мехи старые. Молодое вино в мехи новые вливать должно (Лк.5:37:38). Это значило, что Церковь Христова должна иметь свои правила для богослужения и для жизни. Когда же она будет иметь их? На это также притчею намекнул Господь; *еда можете сыны брачныя, дѡндеже жених с ними есть, сотворити поститися? Приидут же дние, егда отъят будет от них жених, и тогда постятся, в тья дни* (Лк.5:34:35). Так Господь сам отсылает учреждение внешних правил и уставов ко времени своего удаления от земли, когда будет действовать Дух Св. И здесь оправдалось слово Господне: *от Моего приимет*. Потому что все назидалось на данном основании, и по данным началам. Ап. Павел пишет: *аз приях от Господа, еже и предах вам* (1Кор.11:23). И о постановлениях другого рода говорит: *завещаваю не аз, но Господь... прочым же аз глаголю, а не Господь;... мнюся бо и аз Духа Божия имети* (1Кор.7:10:12,40). Так Дух Св. наставляет Апостолов на всяку истину во всех путях их деятельности, – и в их богодухновенных посланиях, писанных к частным церквам, даровал всей Церкви вселенской руководственное наставление на все времена, *полезное ко учению, ко обличению, ко исправлению, к наказанию еже в правде* (2Тим.3:16).

Освещая в памяти прошедшее, просвещая в настоящем, Дух Святой, по обетованию Господню, проливает свет и на будущее. *И грядущая возвестит вам* (Ин.

–377–

16:13). – Явление Мессии в ожиданиях Иудеев соединялось с последними временами мира. Эта мысль господствовала и над умами Апостолов до просвещения Духом Св. Когда Господь вознесся на небо, предоставив им дело всемирной проповеди, они должны были увидеть, что ожидаемое торжественное открытие царства Мессии должно отдалиться – на неопределенное время. И Ап. Петр, вскоре после озарения Духом Св. возвестил иудеям, что Христа Иисуса вознесшегося должно было принять к себе небо до времени совершения

всего, что говорил Бог устами всех св. пророков своих от начала века (Деян.3:21). – В церкви Солунской по случаю бедствий усилилось ожидание скорого пришествия Христова до того, что некоторые впали в бездействие: Ап. Павел должен был увещевать христиан Солунских, чтобы они не спешили колебаться умом и смущаться, *яко уже настощ день Христов* (2Сол.2:2). Но, с другой стороны, небезопасно было для Церкви и подавлять такие ожидания: ибо уже во времена Апостолов стали появляться ругатели, которые говорили: *где есть обетование пришествия Его? Отнележе бо отцы упоша, вся тако пребывают от начала создания* (2Пет.3:4). – Чтобы умерить нетерпеливость одних и возбудить от закоснения других, чтобы поставить учеников Христовых и других верующих в положение верных рабов, всегда готовых сретить своего господина, Дух Св. не определяя *времен и лет*, яже Отец *положи во своей власти*, раскрыл будущее частью в ближайших признаках славного пришествия Христова, частью в таинственных образах самых перемен, ожидающих Церковь до дня всемирного пременения. Таковы предречения о последних временах в писаниях Ап. Петра, Ап. Павла и в целой книге Откровения Ап. Иоанна.

Так исполнились все обетования Господа Иисуса Христа о Духе Св., данные Апостолам. Не только пребыл Он с ними до конца их подвига на земле, но и когда они отошли к своему Господу, он пребыл и пребывает с Церковью Апостольскою и пребудет во веки. И так же как жил он и действовал в Апостолах, живет и действует в Церкви, охраняя преданное, руко-

–378–

водя в разрешении вопросов настоящего времени, и направляя умы и сердца к грядущему.

Братие мои, приготовляясь быть органами Духа Св. в Церкви Христовой, не должны ли мы постоянно держать себя в том настроении, в котором готовились Апостолы принять Духа Св. *И бяху выну в Церкви, хваляще и благословяще Бога*. Все мы, как христиане, *помазание имамы от Святого*; но для избираемых в руководители прочих недостаточно одних общих

даров. Разделение даров зависит от воли Духа. Будем молить Его, да просветит наш ум и сердце, чтобы соделать нас не бесполезными в деле служения Церкви Божией. Апостол Иаков учит: *аще кто от вас лишен есть премудрости, да просит от дающего Бога всем нелицеприемне, и не поношающего, и дастся ему. – Аминь.*

**Беляев А.Д. Седьмины Данииловы // Богословский вестник 1894. Т. 2. № 6. С. 379–417 (2-я пагин.).
(Продолжение.)**

–379–

Рассмотрение пророчества о седминах со стороны исторической и в отношении его к хронологии, дало указания на мессианское его значение. *Мессианским* это пророчество признавали все древние и огромное большинство новых и новейших богословов, принадлежащих к разным исповеданиям.

Гораздо меньше таких толкователей, древних и новых, которые, признавая это пророчество мессианским, в то же время, в некоторых частях его находили указания на последние времена мира, т. е., считают его пророчеством *мессианским и эсхатологическим*.

Действительно, оснований для признания этого пророчества мессианским много, и они тверды, тогда как открыть и доказать эсхатологическое значение некоторых речений этого пророчества гораздо труднее, и это значение слишком глубоко скрыто и завито, чтобы оно могло быть самоочевидным. Мессианское значение этого пророчества оправдалось самыми событиями, а эсхатологические предсказания его исполнятся только в отдаленном и малоизвестном нам будущем, и потому, доказать, что они есть в пророчестве, гораздо труднее, нежели обосновать его мессианское значение.

Вникая в содержание этого пророчества, и сопоставляя его с другими библейскими пророчествами, мы признаем его мессианским,¹⁰⁴⁰ а, в некоторой части, и эсхатологиче-

–380–

ским. В частности, предсказание о мерзости запустения относится, с одной стороны, к времени первого пришествия Христа и потому есть пророчество мессианское, с другой стороны, в нем есть предуказание событий, имеющих быть перед кончиною мира, и потому, оно – предсказание эсхатологическое. Для раскрытия и подтверждения этого

нашего мнения о мерзости запустения, требуется истолкование пророчества о седмицах. Для нашей цели, т. е., для уяснения понятия о мерзости запустения, нет нужды истолковывать по порядку каждое слово и каждую мысль пророчества о седмицах и раскрывать смысл его во всех подробностях: достаточно определить основную идею пророчества, раскрыть смысл и взаимную связь главных изречений его, а подробнее изъяснить те из них, которые тесно связаны с изречением о мерзости запустения, и самое это изречение. Вообще, соответственно нашей задаче, мы должны подробно раскрыть эсхатологическое значение пророчества о седмицах, – тем более, что в русской богословской литературе эта сторона пророчества о седмицах почти совсем не разъяснена, да и в иностранной литературе она раскрыта меньше других сторон. Так как изречение о мерзости запустения в пророчестве о седмицах отнесено к одной седмице, а эта седмица, по общепринятому мнению, которого и мы держимся, есть последняя, семидесятая седмица, то мы должны обратить особенное внимание на события, приуроченные к этой седмице.

Должно при этом заметить, что, хотя очень многие отцы и учителя Церкви и церковные писатели обсуждали и изъясняли пророчество о седмицах и хотя некоторые из них исчисляли седмицы, но внутренний смысл пророчества они раскрывали слишком кратко, неполно, без

–381–

подробностей, вообще с меньшим вниманием, чем какое следовало бы уделить этому чрезвычайно важному пророчеству. Так, Юлий Африканский исчисляет седмицы, но самое пророчество изъясняет кратко. Ипполит Римский написал Толкование на книгу Даниила, но оно дошло до нас только в отрывках; в частности, сохранился отрывок и из толкования собственно на пророчество о седмицах. Неизвестно, подробно, или кратко изъяснил он это пророчество. А в другом своем сочинении: *Сказание о Христе и антихристе*, он касается только малой части этого пророчества, утверждая, что семидесятая седмица есть последнее семилетие мира.

Евсевий Кесарийский приводит мнения и высказывает свои соображения о седмицах. Еще больше этих мнений приводит Иероним, обстоятельно излагая каждое из них, а некоторые, и оценивая, в *Толковании на Даниила*; но самое пророчество он изъясняет мало, почти не изъясняет. Ефрем Сирийский написал *Толкование на книгу пророчества Даниила*; но пророчество о седмицах он изъяснил столь же кратко, как и менее важные слова этой книги; в русском переводе это изъяснение занимает меньше двух страниц в 16-ю долю листа самого крупного шрифта. Также, и Иоанн Златоуст хотя написал *Толкование на книгу пророка Даниила*, но изъяснению пророчества о седмицах уделил только несколько строк. Впрочем, вселенский учитель некоторые мысли пророчества о седмицах изъясняет в других своих творениях, напр., в *Третьем Слове против Иудеев* и в *Беседах на Евангелиста Матфея*, в LXXV и LXXVI-й Беседах. Но это – изъяснения попутные и потому, краткие. Подробнее всех древних учителей изъясняет пророчество о седмицах Блаженный Феодорит в своем *Толковании на видения пророка Даниила*. Но и у него толкование пророчества, включая и расчисление седмиц с краткой критикой мнений о седмицах, занимает менее печатного полулиста. А у некоторых других отцов, которые касались этого пророчества мимоходом, напр., у Григория Богослова, или у Исидора Пелусиота, есть только незначительные замечания по поводу тех, или иных слов пророчества.

Все, в совокупности, отцы и учителя Церкви, и церков-
–382–

ные писатели сказали о пророчестве почти всё наиболее существенное; но мысли свои они высказали в виде кратких положений, мало раскрыли основания своих мыслей, не дали филологического изъяснения пророчества, не успели выработать систематических истолкований пророчества, в которых бы частные положения соединялись в одно целое, не раскрыли пророчества в подробностях.

Недоделанное тогда, старалось довершить западное богословие нового и новейшего времени. Римско-латинская и, в особенности, протестантская экзегетика представили множество

опытов и краткого, и подробнейшего истолкования этого чрезвычайно важного и трудного для понимания, пророчества. Толкования эти находятся частью в Комментариях на Ветхий Завет, или на некоторые отделы Ветхого Завета, как, напр., у Корнелия а Ляпиде, у Калмета, у Христиана Бенедикта Михаелиса, у Гейера, у Розенмюллера, у Кейля и Делича, у Миня и друг.; частью, в специальных Комментариях на книгу пророка Даниила, как, напр., у аббата Фабра Д'Анвьё, у Клифота, у Геверника, у Оберлена, у Пальмера и многих других; частью, в сочинениях о мессианских пророчествах, как у Рооса, у Герда, у Реинке, у Генгстенберга и друг.; частью, наконец, в сочинениях и статьях, исключительно посвященных исследованию и изъяснению пророчества о седминах, каковы сочинения, или статьи Каловия, Каликста, Бенгеля, Витринга, Бляйнея, Шолля, Визелера, Гофмана, Рейхеля и многих других.

Мы указали на толкователей и исследователей книги Даниила, по направлению более или менее церковных, или же представителей посредствующего богословия. Но о книге Даниила писали еще и богословы рационалисты, каковы: Эйхгорн, Бертольдт, Маурер, Гитциг, Ренан и другие. Главные особенности рационалистов во взгляде на книгу Даниила в том, что они, как, напр., Ренан в своей *Истории Израильского народа*, считают Даниила лицом легендарным и утверждают, что книга с его именем явилась не в Вавилонском царстве и не во время Вавилонского плена, а в Иудее и позднее плена, во времена Антиоха Епифана. Седьминам рационалисты не придают ни мессианского, ни эсхатологического значения и ко-

—383—

нец их относят к гонению Антиоха Епифана. Усилия рационалистов, направляются к тому, чтобы доказать, что в книге Даниила никаких предсказаний будущего нет, а есть только рассказы о совершившихся событиях; поэтому они и относят книгу к позднему плена времени.

Иные толкования на пророчество о седминах имеют вид целых ученых исследований и больших трактатов. Так, напр., у Фабра Д'Анвьё, в его обширном сочинении под заглавием: *Le livre du Prophète Daniel traduit d'après le texte hébreu, araméen et*

grec avec une introduction critique ou défense nouvelle du livre et un commentaire littéral, exégétique et apologétique, t. 1 и 2. 1888–1891, трактат о седминах занимает 433 страницы самого мелкого, петитного, шрифта.

Русская литература бедна произведениями о книге Даниила и, в частности, о пророчестве о седминах. При Московской Духовной Академии переведены Толкования на книгу Даниила Ефрема Сирина и Феодорита, а при Петербургской – Толкование Иоанна Златоуста. Затем, протоиерей Романов, ректор Тульской семинарии, перевел книгу: *Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis in ihrem gegenseitigen Vorhálthisz betrachtet und in ihren Hauptstellen erläutert von Carl August Auberlen, Dr. der Philosophie, Lic. и Professor der Theologie zu Basel. 1854 j.*, со второго издания этой книги, вышедшего в 1857 г., и издал свой перевод в 1882 г. под заглавием: *Пророк Даниил и Апокалипсис святого Иоанна*. – Из самостоятельных произведений должно упомянуть о старинном труде Иринейя (Клементьевского), архиепископа Псковского. Он написал Толкование на Псалмы и на Двенадцать пророков. Его *Толкование на пророка Даниила с прибавлением, собранным из новейших толковников и пространно объясненное* (другое заглавие того же труда: *Книга пророка Даниила с истолкованием по тексту греческому и еврейскому*), напечатано по указу Святейшего Правительствующего Синода в Синодальной типографии в Москве в 1816 г. Помещено оно в седьмой части творений Иринейя. Толкование это, хотя оно и не кратко, нельзя признать удовлетворительным, особенно для настоящего времени, не говоря уже о том, что истолко-

–384–

вательные труды Иринейя давно вышли из обращения и теперь их можно найти только в больших, или старинных богословских библиотеках. Толкование на пророчество о седминах в труде Иринейя занимает немного более печатного поллиста. После издания этого труда, в течение шестидесяти лет, не появилось ни одного нового толкования на книгу Даниила. В семидесятых годах, с 1873 по 1879 г., в Рязанских Епархиальных Ведомостях преподаватель Священного Писания

в Рязанской Духовной Семинарии, а впоследствии ректор той же семинарии, И. Смирнов напечатал ряд статей, вышедших в свет и отдельной книгой, под заглавием: *Святой пророк Даниил и его книга*. Это сочинение содержит толкование на книгу Даниила и исагогические сведения о пророке и его книге. Исагогические сведения о книге Даниила и её писателе, сообщаются еще в следующих сочинениях и журнальных статьях: *Святой пророк Даниил. Очерк его века, пророческого служения и св. книги*, Архимандрита Феодора Бухарева. М. 1864 г.; того же автора: *О подлинности и целости св. книг пророков: Исаии, Иеремии, Иезекииля и Даниила*, М. 1864 г.; в книжке профессора Московской Духовной Академии В. Н. Потапова, напечатанной первоначально в Прибавлениях к творениям св. отцов за 1871 г., в части XXIV, под заглавием: *О книге святого пророка Даниила*, в статье *О пророчествах Даниила* Филарета, митрополита Московского, напечатанной в Чтениях Общества Любителей Духовного Просвещения, 1883 г., апрель. Не упоминаем других, менее крупных, исагогических и истолковательных статей касательно книги Даниила, напечатанных в духовных журналах и в некоторых Епархиальных Ведомостях. Они перечислены в книге: *Систематический указатель статей, находящихся в разных духовных журналах и епархиальных ведомостях по предмету Св. Писания Ветхого и Нового Завета*, в двух частях. Составил преподаватель семинарии Ив. Знаменский, Полтава, 1879 г. Ч. 1, вып. 4, стр. 51–63.

Раскрытие мессианского значения пророчества о седмицах, удобно начать словами Юлия Африканского. «Ни у
–385–

кого не может быть сомнения, говорит он, что это – пророчество о Христе, Который явился в мир после семидесяти седмиц, по истечении которых, завершились преступления и настал конец греху, и изглажена неправда, и возвещена правда вечная, чтобы она превзошла правду законную, и исполнилось видение и пророчество, ибо закон и пророки до Иоанна Крестителя, и помазан Святой святых: все это, прежде чем

Христос принял плоть человеческую, имелось более в уповании, нежели в обладании». ¹⁰⁴¹

Из этих слов видно, что Юлий Африканский указания на Мессию находил исключительно в первом стихе пророчества о седмицах, т. е., в Дан.9:24. Действительно, мессианское содержание пророчества о седмицах особенно ясно и выразительно раскрывается именно в начальном стихе пророчества. В этом стихе высказывается тема, главная мысль всего пророчества и указываются общие основы его, которые в дальнейших стихах раскрываются в подробностях. Этот стих составляет прямой ответ на молитвенное прошение Даниила о ниспослании его народу милости Божией, об освобождении его из плена.

Для твоего народа, говорит Архангел, и для твоего святого города определены семьдесят седьмин. Определены, по другим – сокращены, ¹⁰⁴² это значит, что судьбы народа Еврейского решатся в пределах семидесяти седьмин. События оправдали это предсказание. В конце этого периода среди этого народа явился давно ожидаемый последним Мессия, явился, чтобы освободить его и все народы от рабства греху и дьяволу. Но народ Иудейский отверг Его и даже предал смерти. Страшнейшее злодеяние христоубийства решило навсегда участь Иудейского на-

–386–

рода. Малая часть этого народа, не участвовавшая в богоубийстве, даже отвращавшаяся от него, или потом раскаявшаяся, спаслась, т. е., действительно, освободилась от рабства греху и дьяволу и вошла в царство Божие. Но большая часть народа, подобно Иуде предателю, лишилась *жизни временной и вечной*, временные – через страшный разгром, который, спустя сорок лет постиг этот народ и всю его землю и который в своих следствиях, именно, в рассеянии этого народа по лицу земли, имеет продолжаться до конца мира, а вечные – через отпадение от Христа и от Бога, через коснение в ненависти ко Христу и Его Церкви.

Под именем народа одни разумеют плотского Израиля, т. е., весь народ Еврейский без различия в нем праведных и

грешных, и притом только этот один народ; равным образом, и под именем святого города можно разуместь город Иерусалим, столицу Иудейского царства. Другие же под народом разумеют еще и духовного Израиля, т. е., Церковь; а также и под именем святого города разумеют Сион в смысле новозаветной Церкви. Конечно, под именем народа Израильского, о котором тут речь, можно разуместь или плотского Израиля, т. е., Еврейский народ в значении политической и гражданско-церковной народности, или Израиля духовного, т. е., Церковь, или соединять оба эти значения вместе. Но в настоящем случае, кажется, более выступает первое значение. Об этом можно догадываться из того, что Архангел говорит Даниилу: для народа *твоего* и святого города *твоего*. Очевидно, Архангел указывает здесь на национальность еврейскую, к которой принадлежал сам Даниил. Церковь не только новозаветную, но и ветхозаветную едва ли удобно назвать Данииловой: Даниил был только членом ветхозаветной Церкви, но не устроителем её. В слове: *твоего*, можно даже находить тонкий намек на отвержение народа Иудейского, указание на то, что он лишится права называться народом Божиим. «Так как, учит Блаженный Феодорит, пророк в молитве к Богу о народе Божиим и Иерусалиме говорит: *люди Твои, град Твой, святое Твое*, то Бог, превращая речь, говорит Даниилу: *семьдесят седьмин определены для народа*

–387–

твоего и святого города твоего, как бы, не удостаивая называть Своим и народ, древле названный Его народом, и город, издавна также называвшийся Его градом. Так поступил Бог и при великом Моисее. Когда, слив тельца, воздали ему божеское чествование, Бог сказал пророку: *поспеши сойти отсюда, ибо развратился народ твой, который ты вывел из Египта (Исх.32:7)»*.¹⁰⁴³

В дальнейших словах указывается цель, для которой определены семьдесят седьмин. Поэтому во всех шести положениях, в которых выражена эта цель, глаголы поставлены в неопределенном наклонении; глаголы эти указывают на то, что должно случиться в течение семидесяти седьмин. Что же именно должно произойти? Вкратце можно ответить так: для

твоего народа и для твоего святого города определены семьдесят седьмин, чтобы совершилось спасение. Сущность же спасения представлена в шести действиях, выраженных в шести положениях.

Именно, семьдесят седьмин определены для того, чтобы, во-первых, *было покрыто преступление*. *Покрыто* здесь не значит *заглажено*, а значит: *замкнуто, закрыто*, так что оно уже не действует, не имеет силы. Это место в еврейском тексте иные читают иначе и переводят словами: чтобы совершилось преступление, т. е., дошло до высшей степени. Так, LXX перевели это место словами: *τοῦ συντελέσαι ἀμαρτίαν*, Феодотион: *συντελέσθῃναι*, или *συντελέσαι*, Акила: *συντελέσαι τὴν ἁθεσίαν*, Вульгата: *ut consummetur praevaricatio*. Согласно таким переводам, древние толкователи, напр., Златоуст¹⁰⁴⁴ и Феодорит,¹⁰⁴⁵ в этом месте видели указание на богоубийство, как величайшее злодеяние, которым Иудеи дополнили меру грехов отцов своих (Мф.22:32), довели свою преступность до такой степени, дальше которой идти уже некуда и нельзя. Соответственно такому толкованию и следующее затем изречение: чтобы *запечатаны были грехи*, изъясняется так, что дальше грех идти не может. А по изъяснению Ефрема Сирина, слова эти означают, что «к концу семидесяти

—388—

седьмин исполнится мера грехов всех народов». ¹⁰⁴⁶ Как ни важны перевод Семидесяти и Вульгата, и как ни авторитетны в толковании Писания Златоуст, Ефрем Сирийский и Феодорит; но перевод рассматриваемых нами слов у Семидесяти и в Вульгате и соответственное переводу изъяснение их Златоустом и Феодоритом нельзя предпочесть тому переводу, который принят в русской Библии, и соответствующему этому переводу изъяснению. Перевод Семидесяти, Вульгаты и другие упомянутые переводы, на которых и основали Златоуст и Феодорит свое толкование, не соответствуют строению и контексту речи и основной мысли этого стиха. Семьдесят седьмин определены, конечно, Богом. На что, или для чего они определены? Если сказать, что они определены для того, чтобы совершилось злодеяние богоубийства, чтобы грех дошел до

высшей степени и этим закончился, то такой способ понимания и выражения нельзя назвать правильным и в догматическом отношении. Бог не предназначает, не предопределяет ни самого зла, ни времени для его совершения: Он только попускает совершиться злу. Кроме того, злодеяния Иудеев не кончились богоубийством. Велико и страшно это злодеяние; но не менее ужасно их последующее коснение в неверии во Христа и в кровавой злобе против христиан. Напр., воины, бывшие при гробе Христа, возвещают первосвященникам и старейшинам о воскресении Христа. Бог через этих беспристрастных вестников о воскресении Христа призывал богоубийц к раскаянию, и они были бы помилованы, если бы уверовали во Христа и раскаялись в своем страшном злодеянии, потому что нет такого греха, который победил бы благодать Божию. Но они, вопреки очевидности, остались в неверии. Это уже хула на Духа Святого – грех непростительный. Равным образом, когда Апостолы начали свою проповедь о Христе, Иудеи хотя и видели чудеса их, тем не менее злобно гнали, мучили и убивали их и прочих христиан, и, таким образом, злодеяние богоубийства дополняли еще убийством последователей Христа и своим неисцельным коснением в неверии во Христа, которое ожесточает их

–389–

сердца и ослепляет разум даже и до сего дня. Нет, семьдесят седьмин назначены не для того, чтобы Иудеи дополнили меру злодеяний отцов своих, хотя они богоубийством и последующим ожесточенным неверием действительно восполнили её: они назначены Богом для совершения величайших благодеяний, принесенных Иудейскому народу и всему роду человеческому Христом. В стихе 24-м, как мы уже сказали, содержится прямой ответ на ходатайство Даниила. Даниил просил у Бога помилования и благоденствия своему народу, народу Божию. Бог через Архангела и возвещает Даниилу, что молитва его услышана, что назначен и период времени, в который совершатся такие-то и такие-то великие и благодетельные события. При этом ни слова не говорится о том, воспользуется ли, и как воспользуется Иудейский народ этими благодеяниями; не говорится даже, что они назначены для него

именно; для него определены семьдесят седьмин времени, в которые совершатся эти благодеяния, имеющие и для него величайшее значение, хотя и не для него одного. И все это оправдалось в действительности: события эти на самом деле совершились через семьдесят седьмин; они имели великое, решающее значение для Иудейского народа, ибо через них часть его спаслась, а большая часть погибла, и на все времена определилась судьба этого народа; а с другой стороны, эти события были величайшими благодеяниями для всего рода человеческого: в них выражается и через них осуществляется спасение его. Такое необычайное разнообразие состояний выражено неопределенной формулой: семьдесят седьмин определены для Иудейского народа, чтобы совершились благодеяния, указанные в шести положениях. Выразиться более кратко, точно, мудро, высказать в немногих словах важнейшие моменты великого дела спасения людей – нельзя.

Первое из этих благодетельных событий, есть сокрытие преступления, т. е., ограничение силы зла.

Во втором положении: *чтобы запечатаны были грехи*, усиливается мысль первого положения. Грехи будут не только закрыты, но и заперты, запечатаны. Сила их будет столь же ничтожна, как сила человека, запертого в темнице. По-видимому, сила такого человека остается

–390–

та же, какою была, и, однако, она совершенно ничтожна; потому что он не может действовать вне своей тюрьмы.

В третьем положении: *и заглажены беззакония*, говорится об уничтожении грехов через прощение их, об искоренении их через жертвенное умиловивление; «потому что Христос загладил беззакония уверовавших в Него, *истребил бывшее против нас рукописание* (Кол.2:14)». ¹⁰⁴⁷

Во всех трех первых положениях выражена отрицательная сторона спасения: ограничение силы греха и совершенное уничтожение его через прощение.

В трех, следующих затем, положениях высказана положительная сторона спасения.

Именно, в четвертом положении: *и чтобы приведена была правда вечная*, указывается на водворение противоположности греха – правды. Грех устранен и уничтожен, место его займет правда. Правда будет обитать на новом небе и на новой земле (2Пет.3:13). Но там будет полное и совершенное её осуществление; а твердое начало осуществлению её положено уже и на нашей земле, в земном царстве Божию, в котором тоже живет правда (Мф.6:33). Так как это царство вечно, то и правда, осуществляемая в нём и через него, названа вечною. Можно также принять и толкование Ефрема Сирина¹⁰⁴⁸ и Блаженного Феодорита,¹⁰⁴⁹ которые под именем правды вечной разумеют Самого Христа. Христос есть глава царства Божия и первооснование его правды; для членов царства Божия Он есть *путь и истина и жизнь* (Ин.14:6); *Он сделался для нас премудростью от Бога, праведностью, и освящением, и искуплением* (1Кор.1:30).

В пятом положении: *и запечатаны были видение и пророк*, говорится о прекращении пророчествования о Христе. Все ветхозаветные пророки, кончая Иоанном Крестителем, предсказывали, главным образом, о Мессии и Его царстве. Иисус Христос и есть этот Мессия, о котором они предсказывали. С пришествием Его и на Нём их пророчества –391–

исполнились. Дар пророчества, конечно, не прекратился и после пришествия Христа (1Кор.12:28, 29), и Сам Христос был пророк, сильный в деле и слове (Лк.24:19). Но прекратилось пророчествование о Христе, потому что об осуществившемся и прошедшем, пророчествовать не нужно и невозможно. Говоря точнее, прекратилось ветхозаветное пророчествование, касающееся первого пришествия Христа, ибо сам ветхий завет перестал существовать с явлением Христа и с наступлением нового завета; ветхозаветные пророчества о явлении Христа исполнились, и новые пророчества о Христе стали невозможны, пророчествование о Нём запечатано. «Положен будет конец всем пророчествам, говорит Феодорит; *потому что конец закона Христос, к праведности всякого верующего* (Рим.10:4), и пророчественная благодать отступит наконец от народа

Иудейского. Если бы Владыка Христос, пришедши, не пострадал и не сотворил того, что предсказали пророки, то не обнаружилась бы истина пророков. Поэтому исполняет и как бы запечатлевает и подтверждает предреченное пророками, совершая и претерпевая ими прореченное».¹⁰⁵⁰ «Христос приидет, изъясняет это место Ефрем Сирин, и страданием Своим исполнит все предречения пророков».¹⁰⁵¹

Шестое, и последнее положение: *и помазан был Святый Святых*, не указывает ни на освящение жертвенника, восстановленного Зоровавелем и Иисусом (1Езд.3:2–6), ни на освящение Зоровавелева храма, ни на освящение жертвенника, вновь построенного после гонения Антиохова (1Мак.1:54), так как при этих случаях помазания елеем не было, о нём не упоминается: в этом изречении говорится о помазании Мессии. «Кто же этот Святый святых?» спрашивает Феодорит. Он есть Владыка Христос, Который предвозвещает устами Исаии (Ис.61:1): *Дух Господень на Мне; ибо помазал Меня Господь* (Лк.4:18), и о Котором свидетельствует Давид, *что возлюбил правду и возненавидел беззаконие, посему помазан елеем радости более соучастников Его* (Пс.44:8); свидетельствует же и блаженный Петр, верхов-

–392–

ный из Апостолов, говоря: *Иисуса, Который из Назарета, помазал Его Бог Духом Святым и силою, и Он ходил, благовествуя, и исцеляя всех, обладаемых дьяволом, потому что Бог был с Ним* (Деян.10:38)».¹⁰⁵² Иисус Христос – Святый святых, т. е., святейший, потому что Он есть Бог, существо всесвятое, и безгрешен даже и по человеческой Своей природе. *Кто из вас обличит Меня в неправде* (Ин.8:46)? спрашивал Он враждебных Ему и не веровавших в Него Иудеев. И никто из них, и никогда ни в чем не обличил Его. Они обвиняли Его за нарушение субботнего покоя; но Он делал в субботу добро, а добром суббота не оскверняется, напротив, чем она и освящается, как не добром. Они осудили Его на смерть за то, что Он называл Себя Сыном Божиим; но так как Он был на самом деле Сыном Божиим, и они сами могли убедиться в этой истине по Его учению, делам и пророчествам о Нём Писания, то

этим осуждением они осудили только свое упорное неверие и греховное окаменение. Кроме Даниилова пророчества, ясное свидетельство о безгрешности Мессии дано в книге пророка Исаии (Ис.53:9); а в Новом завете о безгрешности Иисуса Христа, кроме Его собственного свидетельства, мы имеем свидетельства Апостолов: Петра, ссылающегося на пророчество Исаии (1Пет.2:22), Иоанна (1Ин.3:5), Павла (Рим.8:3; Евр.4:15). Будучи святейшим, Он не только Сам безгрешен и свят; но и других очищает от грехов и делает святыми, взявши их грехи на Себя. Это и выражено в слове *помазан*. Слово это означает, что Он от Бога послан, уполномочен, посвящен быть Пророком, Учителем, Чудотворцем, Законодателем, Первосвященником, Искупителем и Царем царства благодати и истины, которое Ему дано основать. Таким помазанником и явился Иисус Христос. Должно прибавить, что даже и еврейские раввины под именем Святого святых разумеют Мессию, но только, в силу своих иудейских предрассудков и неверия, они относят это пророчество не к Иисусу Христу, а к ожидаемому ими Мессии.

—393—

Что в 25-м стихе предсказано о событиях, бывших до пришествия Христа, а именно, о возвращении Иудеев из плена, о построении ими улиц и стен, подразумевается – Иерусалима, о препятствиях, которые они при этом встречали, и вообще о трудности времени, в которое им пришлось жить после плена в своей земле, это не требует никаких разъяснений и исполнилось на самом деле, во всей точности.

В 26-м стихе говорится, что Христос будет предан смерти, по истечении шестидесяти двух седьмин. А так как в предыдущем стихе сказано, что до Христа Владыки семь седьмин и шестьдесят две седьмины, то нужно допустить, что и в 26-м стихе семь седьмин подразумеваются, как протекшие раньше шестидесяти двух седьмин. Говоря иначе, время смерти Христа полагается после шестидесяти девяти седьмин. Неопределенность выражения: *по истечении шестидесяти двух седьмин*, дает нам основание не относить смерти Иисуса Христа в точности к половине семидесятой седьмины. В неопределенное же протяжение времени, но только после

шестидесяти двух седмиц и после смерти Христа, должно совершиться и разрушение города и святилища от руки какого-то народа или войска и вождя его. Кто этот вождь, и о каком разрушении здесь говорится? «Кто со вниманием читал всю книгу пророка Даниила и сличал в ней параллельные места, говорит протоиерей Павский, тот не может не узнать в последнем, здесь описанном, государе Антиоха Епифана, гонителя Иудеев»... «Взяв во внимание параллельные места одного и того же писателя и сличив сказанное в них с историей, я, продолжает Павский, кажется, не без причины полагаю, что 26-й и 27-й стихи 9-й главы Даниила изображают жестокости Антиоха Епифана, отменившего жертвы при храме Иерусалимском».¹⁰⁵³ Но история мало подтверждает такое изъяснение. Что при Антиохе были прекращены на три года жертвоприношения Богу в храме Иерусалимском и в это время в храме была мерзость запустения, это так, и поэтому, не противореча истории, можно относить 27-й стих к Антиоху. Но того, о чем

—394—

говорится в 26-м стихе, при Антиохе не было. Антиох разграбил сокровища храма и драгоценные принадлежности его (1Мак.1:20–24); при нем святилище было опустошено, жертвенник осквернен, ворота сожжены и хранилища разрушены (1Мак.1:37–64; 4:38; ср. 2Мак.6 гл.); Антиохов начальник податей сжег Иерусалим, разрушил дома и стены его (1Мак.1:31). Тем не менее, при Антиохе храм остался цел, так что Иудеям, по изгнании врагов, пришлось устроить вновь только утварь и внутренние принадлежности храма вместо расхищенных и оскверненных (1Мак.4:38–51). Точно также, и город Иерусалим, хотя и был, отчасти, разрушен во время нападения на него сирийского войска; но затем сами же враги оградили его *большою и крепкою стеною и крепкими башнями* (1Мак.1:33). Напротив, в 26-м стихе 9-й главы книги Даниила прямо говорится, что *город и святилище будут разрушены; а слова: и конец его будет, как от наводнения, и до конца войны будут опустошения*,¹⁰⁵⁴ еще более усиливают понятие разрушения. Ясно, что здесь предрекается такое разрушение,

после которого не останется камня на камне. А такому конечному разрушению Иерусалим и храм его подверглись при Веспасиане и Адриане.

В стихе 27-м указываются частью совсем другие события, нежели в предшествующем стихе, частью подобные им. Те и другие приурочены к семидесятой седмице, т. е., к тому же времени, о котором отчасти шла речь и в предыдущем стихе. Обращает на себя внимание то, что в 27-м стихе предрекается осуществление в течение одной седмицы событий, по-видимому, друг друга исключających: с одной стороны, утверждение завета для многих, а с другой стороны, прекращение жертвы и приношения. Но историческая действительность вполне оправдала это двойственное предсказание. Оно совершенно исполнилось в фактах общественного служения Иисуса Христа, смерти Его и следовавшего за нею распространения веры во Христа. Общественным служением Иисуса Христа, смертью Его и евангельской проповедью

—395—

Апостолов Его после Его смерти положено основание новому завету человека с Богом, и началось осуществление этого завета; он утвержден для многих. С основанием нового завета прекратился ветхий. С принесением Голгофской жертвы потеряли значение, стали непригодны ветхозаветные жертвы. Раньше они имели значение, как прообразы Голгофской жертвы; с осуществлением самого дела, которое они предвозвещали, они стали не нужны.

В частности исполнилось и предсказание о мерзости запустения. Правда, во всей силе и окончательно мерзость запустения проявилась не сразу после смерти Христа. Но, отвергнувши и умертвивши Христа, Иудеи, тем самым сделали мерзость запустения неизбежною; осуществление её оставалось только делом времени, и притом близкого. Словами: *нет у нас царя, кроме Кесаря* (Ин.19:15), Иудеи сами обрекли свою страну, свое царство, свою народность на политическую смерть, на разрушение и уничтожение; словами: *кровь Его на нас и на детях наших* (Мф.27:25), они сами призывали своих

врагов, своих убийц, отмстителей за христубийство. Согласно пророчеству праведного Симеона: *се, лежит Сей на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий* (Лк.2:34), жизнь, учение и смерть Иисуса Христа для уверовавших в Него Иудеев послужили источником спасения, а не уверовавшие через них погибли и ввергли в погибель и страну свою, и столицу её с её храмом. Лишившись, через отвержение Христа и убийство Его помощи Божией и навлекши на себя праведный гнев Божий, могли ли Иудеи сохранить себя и свою страну в целости? Ослепленные страстями, могли ли они ясно видеть, что служит к их спасению и что ведет к гибели? Развращенные, они истребляли друг друга в междоусобной войне даже тогда, когда римские войска опустошали их отечество, и последнее находилось на краю пропасти. Гибельные последствия неверия, ожесточения и страшного злодеяния Иудеев – христубийства не замедлили обнаружиться вскоре же после смерти Христа. Пилат знал, что Иудеи требовали смерти Христа из зависти к Нему (Мф.27:18; Мк.15:10), что они возненавидели и пре-

–396–

дали смерти невинного, праведного (Мф.27:23–25; Мк.15:14:15; Лк.23:4–24; Ин.18:38; 19:4–7). Дикая, кровожадная злоба народа и вождей его к Иисусу не усилила ли в Пилате презрения к ним, которое и без того гордые Римляне питали к Иудеям? Своим дерзким злодеянием, совершенным всенародно, первосвященники и священники не подорвали ли в Пилате уважения к их религии? Даже язычнику не могла казаться высокой вера, служители которой обнаружили бесчеловечие, публично совершили величайшее злодеяние и лицемерно старались придать ему вид законности. Пилат потерял уважение к иудейской вере и святыне, и вот, по его приказанию, в храм внесены были языческие изображения. Это было фактическое проявление мерзости запустения. Правда, это осквернение святыни храма не было делом совершенно необычным, никогда небывалым. Первый храм был разрушен Навуходоносором до основания, и святыни его были частью уничтожены, частью разграблены, и Иудеи долго совсем не

имели храма. Второй храм при Антиохе Епифане служил капищем и был позорно оскверняем язычниками в течение трех лет. Затем, при завоевании Иудеи Римлянами, полководец их Помпей вошел во святое святых, а после другой римский полководец Красс ограбил сокровища храма.¹⁰⁵⁵ Наконец, Иудейский царь Ирод, названный Великим, хотя возобновил и украсил Иерусалимский храм, однако, над воротами его поставил золотого орла – знак римского владычества. Но хотя во всех этих случаях святыня храма подвергалась поруганию и осквернению, однако Иудеи надеялись на наступление лучшего времени, ждали явления Мессии, как своего Спасителя, и не напрасно. А теперь, после отвержения Христа, хотя они продолжали

–397–

ждать и надеяться; но этим надеждам уже не суждено было исполниться. Они вводили только в обман и ускоряли гибель Иудеев, побуждая их лжемессий принимать за истинного Христа и ввергая их в опасные предприятия. Одним словом, внесение Пилатом в храм языческих изображений, равно как и позже бывшее поставление в храме статуи Калигулы, важно не столько само по себе, а как выражение того беспомощного и близкого к гибели состояния, в которое поставили себя Иудеи, отвергнувши и предавши на смерть Христа, и при котором они были не достойны святыни, а потому их святыне предлежало поругание и уничтожение. Таким образом, в семидесятую седьмину не только совершились события, которые неизбежно привели к опустошению Иудеи, Иерусалима и храма, но уже и фактически началась мерзость запустения, состоявшая в осквернении святыни. – Самое строение речи в 27-м стихе дает нам основание относить к семидесятой седьмине только начало фактической мерзости запустения, или даже только источник её, полное же осуществление её относить к временам Веспасиана и Адриана. В изречении о мерзости запустения в еврейском тексте никакого глагола не поставлено, сказано неопределенно: *и на крыле мерзость запустения* מְשֻׁמֵּת מִצִּדְּתֶיהָ לְעָלָה; подразумевается глагол *будет* или *станет*. Но в какой форме? В двух предыдущих предложениях, глаголы поставлены в

форме *гифил*, поэтому есть основание подразумевать её и в речении о мерзости запустения. А форма гифил в еврейском языке означает причинность действия или состояния. Поэтому, рассматриваемое изречение в полном виде должно быть выражено так: *одна седмина... заставит быть мерзости запустения на крыле*.

Но, предвещая о мерзости запустения в храме, начало которой положено христубийством, а полное проявление наступило во дни Веспасиана и в последующие десятилетия, слова стиха 27-го, содержащие предсказание о событиях семидесятой седмины, указывают еще на отдаленнейшее время. Это время – дни антихриста, последняя полуседмица мира, по отношению к которой время разрушения Иерусалима и осквернения его святыни Римлянами было только прообразом, предвестием.

–398–

Если вникнуть в содержание стиха 27-го и рассмотреть его в связи с стихом 24-м, в котором указаны важнейшие события, преимущественно, конца седмины, то в пророчестве о семидесятой седмины нельзя не открыть указаний на события, имеющие совершиться перед кончиной мира.

Прежде всего, самое обстоятельство, которым было вызвано откровение Даниила пророчества о седминах, и содержание начального стиха последнего дают достаточное основание находить в этом пророчестве указания и на последние времена мира. Даниил, сообразивши по пророчеству Иеремии о приближении конца Вавилонского пленения Иудеев, молит Бога простить грехи народа, избавить его от бедствий, освободить от грехов и восстановить Иерусалим и святилище его (Дан. 9:19). В ответ на эту молитву Архангел Гавриил открыл ему видение о седминах (Дан. 9:20–23). В этом видении действительно открыты были Даниила судьбы его народа. Пророчество так и начинается: *семьдесят седмины определены для народа твоего и святого города твоего* (Дан.9:24). Даниил не мог сомневаться, что предсказание Иеремии исполнится. Поэтому, и на основании самых слов его молитвы, должно полагать, что он просил у Бога не того только, чтобы

народ возвратился из плена, а чтобы по возвращении опять был воссоздан святой город и храм его, а главное, чтобы Бог не гневался больше на народ свой, был милостив к нему, простил его грехи. Без сомнения, Даниил желал,¹⁰⁵⁶ чтобы благосостояние народа не было мимолетным и чтобы, хотя народ и не заслужил быть возвращенным в отечество и иметь возобновленный святой город, Бог не гневался на него и по милосердию Своему дал ему возможность всегда благоденствовать. Даниил знал, что причина бедствий, которым подвергся народ от Вавилонян, – грехи; поэтому он просит, чтобы Бог простил эти грехи и освободил народ от бедствий. Бог через Гавриила действительно открыл Даниилу – с одной стороны, то, как будет поступлено с грехами его народа, а с другой, какая участь постигнет святой город и народ, и какие великие события совершатся. Открыл Он ему и

–399–

ближайшие события: издание повеления о возобновлении Иерусалима, о возвращении народа, о построении города, – и более отдаленные: предание смерти Христа, разрушение города и святилища, прекращение жертв, утверждение завета, поставление мерзости запустения, и, наконец, – самые отдаленные: гибель опустошителя и, предвещающие её происшествия, подобные которым были и раньше: утверждение завета для многих, прекращение жертвы, поставление мерзости запустения. Семьдесят седьмин прошли, и в течение их исполнилось то, что должно было совершиться по пророчеству. Но в том, что исполнилось, положены были основы и того, что исполнится только перед кончиной мира, и это, имеющее еще совершиться, таинственно предуказано в пророчестве о седмицах. В пророчестве о седмицах раскрыта вся история Еврейского народа, в важнейших её событиях: возвращение из плена, построение Иерусалима, пришествие Христа, смерть Его, прекращение ветхого завета с его жертвами и пророчествами, и учреждение нового завета, принятие Христа и христианства одними Иудеями и отвержение их другими, разрушение Иерусалима, осквернение его святыни и окончательное запустение его, обращение ко Христу Иудеев

перед концом мира, когда, как и при разрушении Иерусалима, будет мерзость запустения на святом месте и вместе с тем последует гибель опустошителя. В пророчестве соединяются по сходству в одной общей картине две отдаленнейшие одна от другой эпохи: конец нового завета или конец дохристианского мира, и конец всего мира; предызображаются чрезвычайный взрыв зла и устремление его против добра, с целью истребить последнее, при конце ветхого, и при конце нового завета; предугазываются ужасные бедствия, которые будут сопровождать это скопление и взрыв зла; предрекаются первое и второе пришествие Христа, начало нового завета и предвестники *нового неба и новой земли, на которых обитает правда* (2Пет.3:13).

Частнее, в стихе 24-м, содержащем в себе краткое указание на важнейшие события всего периода семидесяти седьмин и преимущественно конца их, предрекаются и такие события, которые при первом пришествии Иисуса Христа осуществились только отчасти, предначинательно,

—400—

которые продолжают осуществляться и теперь и вполне совершатся только перед концом мира. *Семьдесят седьмин определены для народа твоего..., чтобы покрыто было преступление, запечатаны были грехи и заглажены беззакония, и чтобы приведена была правда вечная.* Иисус Христос есть умиловительство за грехи всего мира (1Ин.2:2), как за грехи Иудеев, так и за грехи язычников; кровь Его, кровь нового завета, за многих изливается, во оставление грехов (Мф.26:27:28; Мк.14:23:24); благовествование Христово есть *сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых, Иудею, потом и Еллину* (Рим.1:16). Но при открытии нового завета благодатной силой благовествования Христова и спасительными плодами жертвы Христовой воспользовались только часть Иудеев и часть язычников. Впрочем, язычники, чем далее шло время, тем все более и более прививались к доброй маслине – Христу (Рим.11:17), продолжают прививаться и теперь и будут прививаться до конца мира. Но Иудеи, за исключением части их, не только не сделались *общниками*

корня и сока Маслины, но, даже напротив, отломились от неё, бывши прежде её природными ветвями (Рим.11:19:24). При первом пришествии Христа не только не были запечатаны их грехи и заглажены беззакония, но именно в это время они стали дополнять меру отцов своих (Мф.23:32), т. е., меру кровавых преступлений их: их отцы гнали и убивали пророков (Мф. 23:34:35), а эти умертвили Самого Христа, а также гнали и умерщвляли Его Апостолов и последователей. Злодеяние христубийства не только не было заглажено при начале нового завета, но оно именно в это время и было совершенно и продолжает тяготеть над этим отверженным народом. Оно навлекло на него величайшие бедствия: опустошение его земли, разрушение его священного города, осквернение и разрушение его святилища, истребление и рассеяние его самого (Мф.23:33–38; 24:15–22; Лк.19:41–44; 21:20–24). И это продолжится дотоле, доколе не окончатся времена язычников (Лк.21:24); а это будет перед кончиной мира, когда проповедано будет Евангелие царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам (Мф.24:14),

–401–

когда войдет полное число язычников (Рим.11:25). Ибо, хотя Бог силен опять привить их (Рим.11:23), т. е., отпавших от Христа Иудеев; но только под условием, если они не пребудут в неверии (Рим.11:23). Между тем они не только совершили христубийство, но и продолжают коснеть в этом грехе, не признают его грехом, потому что не признают пришедшего Христа Христом, а ждут, что Он придет к ним. Но это ожесточение их только до времени. Весь Израиль спасется, как написано: придет от Сиона Избавитель, и отвратит нечестие от Иакова. И сей завет им от Меня, когда сниму с них грехи их (Рим.11:26:27; Ис.59 гл.). Прошло почти две тысячи лет с тех пор, как Иисус Христос и Апостол Павел предсказали об ожесточении и отвержении Израиля, и о всех постигших его бедствиях, и предсказания их исполнились и продолжают исполняться: Иудея, Иерусалим и храм были опустошены, Израильтяне изгнаны из отечества, доселе живут рассеянные по всему свету, доселе пребывают в неверии и

ожесточении. Таким образом первая часть пророчества об отвержении Иудеев исполнилась и исполняется. Без сомнения, в свое время, перед кончиной мира исполнится и вторая половина пророчества, когда с них сняты будут грехи их. Тогда окончательно исполнится то, о чем предсказано и в пророчестве о седминах: будут запечатаны грехи и заглажены беззакония.

Все положения стиха 27-го весьма удобно применяются к событиям последних лет мира, хотя прежде всего они заключают в себе предсказания о первом пришествии Христа и относятся к началу нового завета.

Так слова: *утвердит завет для многих одна седмина*, в применении к первому пришествию Иисуса Христа значат, что тогда вступили в новый завет с Богом многие из язычников и немногие из Иудеев; а в отношении к последней седмице мира они предугазывают на вступление в завет многих Иудеев, когда события времени и проповедь Еноха и Илии обратят Евреев ко Христу (Мал.4:5:6; Откр.11 гл.), и *весь Израиль спасется*, чтобы все были помилованы (Рим.11 гл.).

—402—

В половине седмины прекратится жертва и приношение. При первом пришествии Иисуса Христа, искупительною Его жертвою, венцом которой была Его крестная смерть, были устранены, стали не нужны и прекращены ветхозаветные жертвы: в последнюю полуседмицу мира враг Христа замыслит искоренить жертву новозаветную, евхаристическую, и достигнет того, что прекратится всенародное принесение её и сократится и тайное совершение её.

Имея в виду, что беспоповцы, для оправдания своего отчуждения от Церкви, священства и таинств, перетолковывают предсказание Архангела о прекращении жертвы и приношения, и в предотвращение недоразумений, к которым может подать повод наше истолкование этого предсказания, считаем нужным сделать к нему пояснение.

Беспоповцы предсказание о прекращении жертвы и приношения относят исключительно к антихристу и утверждают, что антихрист окончательно прекратит на земле принесение бескровной евхаристической жертвы и совершение прочих

таинств, уничтожит и совершителей их – священство. А, так как, по их мнению, антихрист уже давно пришел и давно владычествует на всей земле, то они утверждают также, что евхаристической жертвы, таинств и священства уже давно нет на земле, и этим самообманом они оправдывают в своих и чужих глазах свое отступление от православной Церкви, отчуждение от Евхаристии и прочих таинств и от законной иерархии. По их мнению, на земле нет ни истинной Церкви, ни истинной Христовой жертвы, ни прочих таинств, ни законной иерархии, и уже давно нет; потому что на земле царствует антихрист, и давно царствует; и такое совершенное отсутствие на земле Церкви и пребывание на ней царства антихристова будто бы продолжится до скончания мира.

На чем же беспоповцы основывают столь нелепое учение?

Они думают обосновать его, главным образом, на словах книги Даниила: *в половине седмины прекратится жертва и приношение, и на крыле святилища будет мерзость запустения*. Эти слова они толкуют так, что

–403–

антихрист, пришедши на землю и овладевши ею, прекратит в своем царстве жертву и приношение. А, так как, по мнению беспоповцев, антихрист уже давно пришел, и жертва и приношение давно прекратились, то они вынуждены семидесятую седмицу, или по крайней мере вторую половину её понимать символически, считать за неопределенный и долгий период времени. Они так и поступают. «Первая половина, по их мнению, обнимает собственно проповедь Евангелия, и, начинаясь от дня крещения Господня, простирается якобы до тысячного лета, т. е., до отпадения Рима от Восточной Церкви; а с тысячного лета начинается вторая половина семидесятой седмины, – она якобы объемлет время царствования антихристова, и имеет продолжиться от тысячного лета до самой кончины мира. Иные же из беспоповцев семидесятую седмицу разделяют таким образом: первую половину или полуседьмицу, исчисляют в обыкновенные три с половиною года, и именно разумеют здесь время от крещения Господня до вознесения на небо; от вознесения же Господня

начинают вторую полуседьмицу, которую продолжают на неопределенное уже время до самой кончины мира и признают временем господства антихристов». ¹⁰⁵⁷ Как антихриста и его царство беспоповцы, по их выражению, понимают «не чувственно, а духовно», разумея под антихристом не человека, а дух времени: так и семидесятую седмицу они вынуждены понимать иносказательно, придают ей символическое значение.

Вопреки такому толкованию беспоповцами слов книги Даниила о прекращении жертвы и приношения в половине семидесятой седмины православные борцы против раскола утверждают, что у Даниила в рассматриваемом месте говорится о прекращении ветхозаветных жертв, а не новозаветной. Основания этого положения они приводят частью из Св. Писания, частью из отеческих творений.

Так, из Евангелия они приводят слова Иисуса Христа: *Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют её*

—404—

(Мф.16:18). Из Апостола приводят слова Павла: *Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет (1Кор.11:26)*, и слова из другого послания того же Апостола, в которых Иисус Христос назван *Пастырем овец, великим кровью завета вечного (Евр.13:20)*, каковые слова соответствуют словам Даниилова пророчества о седмицах: *приведется правда вечная (Дан.9:24)*. В дополнение к этим местам следует привести еще слова пророка Иеремии: *Вот, наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет (Иер.31:31. Ср. Евр.8:8 и след.)*, и пояснительные, к этому пророчеству, слова Апостола Павла: *Говоря новый, показал ветхость первого, а ветшающее и стареющее близко к уничтожению (Евр.8:13)*. А из содержания Послания видно, что ветхое, назначенное к уничтожению, есть ветхозаветные жертвы и всё вообще ветхозаветное Богослужение и совершители их – ветхозаветное священство, поставленное по чину Ааронову; что ветхозаветные жертвы отменены, как бессильные и бесполезные, потому что заменены всеильною жертвою Иисуса Христа, в которой Он принес

Самого Себя, а немощное священство Левитское заменено первосвященством Иисуса Христа, *непреходящим, вечным* (Евр.2–10 гл.) Следует, также, указать на слова Иисуса Христа: *Я с вами во все дни до скончания века* (Мф.28:20). Так как царствию Иисуса Христа после кончины настоящего мира не будет конца (7-й член Символа веры), то в этих словах говорится о непрерывном, непрекращающемся ни на один день, пребывании Иисуса Христа с Апостолами в настоящей жизни. Между тем все Апостолы вскоре умерли, а кончина мира и доселе не наступила. Ясно, что Иисус Христос в лице Апостолов, как предстоятелей и членов Церкви, обещал пребывать во все дни до скончания мира с земной Церковью, и, в частности, с преемниками Апостолов – пастырями Церкви. Несомненно также, что Иисус Христос обещал пребывать

—405—

с Церковью, как Глава её, Искупитель и Богочеловек, т. е., Своею благодатью, сообщаемую преимущественно в таинствах, Своим учением, примером Своей жизни и в особенности евхаристической жертвой; ибо Он Сам сказал: *Ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь пребывает во мне, и Я в Нем* (Ин. 6:56).

Затем полемисты¹⁰⁵⁸ против беспоповцев, в опровержение их лжетолкования пророчества о седминах, ссылаются на учение Святого Иоанна Златоуста и Блаженного Феодорита.¹⁰⁵⁹ Златоуст время, предреченное в пророчестве о седминах, простирает до разрушения Иерусалима Римлянами, всё вообще пророчество относит к Иудейскому народу и под жертвою и приношением разумеет ветхозаветные жертвы. Феодорит, изъясняя слова: *прекратится жертва и приношение*, говорит: «то есть, прекратится жертва подзаконная, потому что принесена истинная жертва непорочного Агнца, вземлющего грех мира. По принесении этой жертвы придет конец жертве подзаконной».¹⁰⁶⁰ И это, по учению Феодорита, действительно так произошло и подтвердилось событиями, бывшими во время смерти Иисуса Христа (раздрание церковной завесы) и после неё, когда вскорости между людьми распространилось новозаветное учение, а ветхозаветное Богослужение

прекратилось, и даже самый храм, где только и могли быть приносимы жертвы по ветхозаветному обряду, был разрушен, и притом, как предсказал Архангел Даниилу, навсегда, а Иудеи рассеялись по всей земле.¹⁰⁶¹

«В сказанном у пророка Даниила о седминах, говорит Архимандрит Павел, содержатся три следующие предсказания об Иудеях: первое, яко в половине седмины семидесятой, по установлении нового завета кровью Иисус Христовою по принесении истинной жертвы на кресте, ветхий закон престанет, и прообразовательные жертвы со

—406—

священством по чину Ааронову отложатся прочее (*в полседьмины возьметсѧ жертва и возлияние*). Второе же, яко по седминах семидесяти последует пленение народа Иудейского и запустение Иерусалима (*семьдесят седмин сократишасѧ о людех твоих и о граде твоим святем*). И третье предсказание, яко прекращение жертвы и пленения народа и града продолжатся даже до скончания. Таковы ясно выраженные в седминах Данииловых предсказания об Иудеях и граде Иерусалиме. Столь же ясно предуказуется в оных, что в седьмину семидесятую дастся Христом Спасителем завет новый (*утвердит завет мнозем седьмина едина*) и что завет сей пребудет во веки (*приведетсѧ правда вечная*). Вы же, обращается Архимандрит Павел к беспоповцам, все сопротивно пророчеству проповедуете. Где говорится пророку о людях его, то есть, единокровных ему Иудеях, там вы разумеете род христианский. Что сказано о престатии жертвы ветхого завета, то вы прилагаете к непрестающей новоблагодатной жертве Тела и Крови Христовы. Что говорится о пленении отвергшихся Господа и распенших Его Иудеев, то вы разумеете о верующей в Него Церкви святой. Точно определенное время, когда имело последовать отъятие ветхого завета с его жертвами и священством, вы превращаете в неопределенное, и толкуете о прекращении священства Христова и жертвы бескровной, яже пребудут во век. И утверждаетесь вы таким образом не на пророчестве Данииловом, а на собственном вашем кривосказательстве».¹⁰⁶²

Мы слова о жертве и возношении (или возлиянии) тоже применяем отчасти к новозаветной жертве. Поэтому не благоприятствует ли это наше мнение лжеучению беспоповцев об этом же предмете? и не подрываем ли, или, по крайней мере, не ослабляем ли мы силы опровержений, делаемых православными против беспоповщинского перетолкования пророчества о седминах?

Ни мало. Мы не стали бы даже и разъяснять это, если бы беспоповцы, как и все вообще еретики, не имели злосчастной склонности упорствовать в явных заблуждени-

—407—

ях, отвергать очевидные истины, перетолковывать и извращать не только человеческие мнения, но и Слово Божие.

Прежде всего, беспоповцы погрешают, принимая семидесятую седмицу, а иные из них только одну вторую половину её, за неопределенный и долгий период времени. Конечно, нет запрета понимать седмины символически, считать их за неопределенный и продолжительный период времени. Изъяснять седмицы символически не есть явное заблуждение, а есть богословское мнение, само по себе не предосудительное, потому что в пророчестве не сказано: *седмины лет*, а просто — *седмины*. Однако, никто из отцов и учителей церкви не придавал седминам символического значения, а, напротив, все они считали семьдесят седмиц за 490 лет. Раскольники уважают отцов Церкви, да и не может их не уважать каждый христианин, а между тем в этом предмете, как и во многом другом, не только не подражают им, но «сопротивно проповедуют». Да и в последующие времена, даже до настоящего времени, почти все толкователи, римские, протестантские и православные, принимают седмины за семилетия. Если еврейские раввины признают седмины не за семилетия, а за седмицы столетий или и тысячелетий, то потому только, что в противном случае им пришлось бы признать Иисуса за Христа, а до этого их не допускает сердце их, закосневшее в национальных предрассудках и безрассудном отступстве от Христа. Они не могут не признать пророчества о седминах мессианским, и действительно признают его

таковым; но так как Мессия по их ложному убеждению еще не пришел, а с восстановления Иерусалима 490 лет давно истекли и кончились, как раз со смертью отвергнутого ими Иисуса, то они и вынуждены растягивать период седми́н за пределы 490 лет. Однако и они под седми́нами понимают седми́ны веков или тысячелетий, а не неопределенные периоды времени. Еврейские раввины в этом благоразумнее беспоповцев. В самом деле, если Архангел говорит о семидесяти седми́нах и разделяет их на семь, шестьдесят две и одну седми́ну, то не очевидно ли, что он говорит о точно определенных периодах времени, хотя и неизвестно в точности о каких. А если бы он не указывал определенных

—408—

периодов времени, то не могло бы быть и речи о седми́нах; тогда Архангел сказал бы только, что совершатся такие-то, и такие-то события, без всякого указания времени. Архангел дал точные, хотя в тоже время прикровенные, таинственные и малопонятные, указания на периоды времени. Из христианских толкователей символическое значение седми́нам придавали – в древности еретик Аполлинарий, а в наше время немногие протестантские, вышеупомянутые нами, богословы. И так, вот кому подражают беспоповцы! Впрочем, эти протестантские толкователи по крайней мере последовательны: они приписывают символическое значение всем седми́нам. Беспоповцы же шестьдесят девять, а иные шестьдесят девять с половиною, седми́н произвольно признают семилетиями, а одну седми́ну, или половину её считают за неопределенный многотысячный период времени. И это полагают они не только без всякого основания, но и прямо «сопротивно» пророчеству; потому что Архангел о всех седми́нах вместе сказал: *семьдесят седми́н определены*, а затем, как семь, так и шестьдесят две, равно и одну назвал седми́нами без всякого различия, и тем показал одномерность всех семидесяти седми́н между собою.

Мы, напротив, в семидесяти седми́нах полагаем 490 лет и утверждаем, что они кончились со смертью Христа, в первые годы распространения евангельской проповеди. Это убеждение

наше основывается как на самом содержании пророчества, так и на учении отцов и учителей Церкви и многих других богословов, древних и новых, которые хотя и разногласили между собою в изъяснении частностей, но единодушно признавали это пророчество мессианским и конец седмины относили ко времени смерти Иисуса Христа и следовавшему за нею непосредственно времени, в которое новозаветная Церковь распространялась и утверждалась, а ветхозаветное иудейство, с его священным городом и храмом, с его жертвами и обрядами и с самым носителем его – Еврейским народом, падало, разрушалось и погибало.

Но такое изъяснение, принадлежащее большинству толкователей и составляющее наше твердое убеждение, мы *дополняем* своим мнением. Оно состоит в том, что мы некото-
—409—

рой части пророчества его придаем еще и эсхатологическое значение, т. е., в некоторых словах пророчества видим указание на события, имеющие совершиться перед кончиной мира. Это, именно, те события, которые в пророчестве отнесены к семидесятой седмины.

Итак, мы простираем эту седмины от крещения Иисуса Христа до второго пришествия Его?

Нисколько. Все седмины, не исключая и семидесятой, кончились, и включенные в пределы их события совершились. Но мы полагаем, что нечто подобное тем событиям, которые совершились при первом пришествии Иисуса Христа, произойдет и перед вторым Его пришествием, и что это таинственно предвозвещено в пророчестве Данииловом о семидесятой седмины.

Что же именно произойдет тогда?

По окончании ветхого завета святыня ветхозаветная была осквернена и разрушена; мерзость запустения стала на святом месте; владевший этой святыней народ был поражен величайшими бедствиями и частью уничтожен, частью рассеян. Это было возмездием за нечестие этого народа, за величайшее злодеяние, совершенное им, — христоубийство. Подобным образом, перед вторым пришествием Христа отступление

людей от Бога произведет антихриста и подготовит его царство, а антихрист изгонит из христианских храмов служение истинному Богу и Христу, поставит в них свои изображения и повелит почитать себя за Бога; а иные храмы разрушит и будет уничтожать все священные предметы всякого вообще богослужения, а в особенности христианского, и всюду вводить служение себе. Вот мерзость запустения, которая станет тогда на святом месте. И такое осквернение святыни произойдет потому и за то, что мерзость запустения еще раньше антихриста водворится в живых храмах – в сердцах людей, которые отступят от Бога и поэтому сделаются недостойны иметь святыни. Как во время первого пришествия Иисуса Христа ужасное злодеяние христоубийства стало мерзостью, осквернившей и опустошившей их души и приведшей их к гибели, а их святыню к осквернению и разрушению со стороны язычников: так и в последние времена мерзость богоотступничества, не

–410–

меньшая, нежели христоубийство, гнусная и губительная, осквернит и погубит души людей, а через антихриста, достигши в нём ужасных размеров, и через его споспешников осквернит или уничтожит святыни. А Бог попустит этому быть потому, что люди, через свое нечестие и богоотступничество сами сделаются виною осквернения святыни и недостойными иметь её чистой и неприкосновенной.

Считаем при этом нужным заметить, что, говоря: *люди*, мы разумеем не всех людей до одного человека, а только большинство людей; подобно тому, как и Апостол Павел, говоря о людях последних дней, что они *будут самолюбивы, сребролюбивы* и т. п. (2Тим.3:1–5), разумеет большинство, а не всех.

Вместе с прочими видами богопочитания в последнюю полуседьмицу мира сократится и принесение бескровной жертвы. Люди равнодушные к вере или боязливые, каковых будет тогда очень много, не говоря уже о явных отступниках от веры в Бога, не будут принимать евхаристической жертвы. А антихрист и его приверженцы с особенной яростью будут

преследовать приносящих и вкушающих евхаристию и употребят все средства к искоренению этого таинства. Они будут пылать адской ненавистью и злобой ко Христу и будут уничтожать всё, что напоминает людям о Христе и привязывает их ко Христу; а что иное столь сильно напоминает человеку о Христе и неразрывно соединяет с Ним, как не евхаристическая жертва, которая приносится в воспоминание о Христе (Лк.22:19; 1Кор.11:24:25), есть Тело и Кровь Христа (Мф.26:26–28 и параллельные места), возвещает о спасительной смерти Христа (1Кор.11:26), дает вечную жизнь о Христе (Ин.6:48–58), водворяет Христа в человека и человека во Христа (Ин.6:56)?

Но упразднит ли антихрист Христову жертву совсем и по всей земле, так что будут дни, когда никто и нигде на земле не будет приносить её?

Отнюдь нет. Вышеприведенные слова из Первого Послания к Коринфянам (1Кор.11:26) самоочевидно говорят, что евхаристическая жертва будет совершаться на земле

–411–

до самого второго пришествия Христа. И, по учению Иисуса Христа, *если бы не сократились те дни, то не спаслась бы никакая плоть: но ради избранных сократятся те дни* (Мф.24:22). А дни эти – время антихристова. Следовательно, избранные будут и во время антихриста и, что особенно важно, переживут это время, пребудут избранными. Эти то избранные и будут приносить жертву Христову до второго пришествия Христа. Да и в Апокалипсисе сказано, что жена, – разумеется Церковь, – улетит от лица змея в свое место, в пустыню и будет там питаться *в продолжение времени, времен и полвремени* (Откр.12:14), т. е., в течение трех лет с половиною, во все время царствования антихриста. Предположим, что здесь преимущественно говорится о пище телесной; но во всяком случае не исключается и мысль о пище духовной, которая и всегда, а в те тяжкие дни в особенности, важнее пищи телесной. А духовная пища есть Слово Божие (Втор.8:3 и Мф.4:4), и Тело, и Кровь Христа (Ин.6:48–58). Ввиду столь ясного учения Писания, что совершение жертвы Христовой продолжится до второго пришествия Иисуса Христа, учение беспоповцев, будто

принесение жертвы Христовой прекратится при антихристе, есть еретическое извращение смысла слов Писания, закоснелое противление очевидной истине, хула на Духа Святого, а их учение, будто истинная жертва Христова уже давно не приносится и впредь никогда не будет приноситься, потому что будто бы антихрист давно пришел, давно царствует на всей земле и будет царствовать до кончины мира, есть совершенная бессмыслица, самоизмышленная, и ни на чем не утверждающаяся ложь, явно обличаемая и Писанием и отцами церкви, определяющими время царствования антихриста только в три с половиною года.

Но если в последнюю полуседьмицу мира совершение жертвы Христовой не совсем прекратится, а только сократится, и она будет приноситься, хотя только избранными людьми, немногими, и притом, тайно; то как же можно применять к жертве Христовой слова пророчества Даниилова: *в половине седмины прекратится жертва и приношение?*

Для разрешения недоумения, нужно объяснить это изречение по подлинному, еврейскому тексту.

—412—

В еврейском тексте написано: הַחֲבִיטִי הַשְּׁבִיעִי וְזָבַח יִשְׁבִּית זֶבַח וּמִנְחָה (вахаци гашшавуа яшбит зевах уминха). Мы уже говорили, что слово *хаци* означает и *середину*, и *половину*; поэтому и в рассматриваемом изречении оно может означать или момент времени, отделяющий одну половину седмины от другой, или отделенную половину, т. е., три с половиною года. *Шавуа* (с членом *гаш-шавуа*) значит *седьмица*. *Ишбит* есть аорист 2-й в форме *гифил* от глагола *шават*, который значит: *покоиться, прекращать дело, получать конец, праздновать*;¹⁰⁶³ а в форме *гифил* означает: *заставлять покоиться, заставить умолкнуть, принудить кого-нибудь перестать что-нибудь делать, поступать так, чтобы что-нибудь перестало быть, положить конец чему-нибудь, устранить*. *Зевах* означает *кровавую жертву*; *минха* — *бескровную*. Перевод будет такой: *и половина седмицы заставит (или будет заставлять) прекратить жертву и приношение*. Это значит, что в половине седмины будет действовать причина, которая будет

прекращать принесение жертв и даров Богу. Но, прекратит ли она их окончательно? Форма гифил на это указания не дает. Она определяет причину, производящую известное действие, или состояние, но не определяет размеров действовани^я. Глагол в этой форме может означать и окончательное прекращение жертвы, но может означать даже только начало прекращения жертвы, или же продолжающиеся усилия прекратить её. О степени, или размерах прекращения жертвы можно судить не по глаголу *яшбит*, а на основании других мест Писания.

Другие же места Писания дают на этот предмет следующие указания.

Антихрист будет иметь силу и власть губить, и истреблять до конца, и победить святых (Дан.7:21, 25, 26 и Откр.13). В особенности, он восстанет против всего святого: будет хулить Бога и жилище Его (Откр.13:6; Дан.7:25; 11:36:37), осквернит святилище, прекратит ежедневную жертву, поставит мерзость запус-

—413—

тения (Дан.11:31; 12:11); заставит людей поклоняться себе, как Богу (2Сол.2:4; Откр.13). Чего иного и ждать от орудия сатаны? Но успеет ли он осуществить все свои богопротивные и всепогубляющие замыслы? Истребить всех он мог бы, если бы не сократились дни его; но дни его сократятся (Мф.24:22), и *власть губить и истреблять до конца* у него отнимется (Дан.7:26). Еще менее осуществится его план всех людей отторгнуть от Бога и сделать своими последователями. Поклонятся ему только погибающие (2Сол.2:8—12), *которых имена не написаны в книге жизни у Агнца* (Откр.13:8). Прочие останутся верны Богу, будут служить Богу и, в частности, будут приносить и вкушать бескровную жертву. По мере того, как царство антихриста будет расширяться, — ибо не сразу и не без борьбы подчинятся ему все народы и племена, — число избранных будет сокращаться, так как антихрист и его приверженцы будут убивать всякого, не поклоняющегося образу зверя (Откр.13:15). К самому концу царствования антихриста не поклонившихся ему останется так мало, что *Сын человеческий*,

*пришедши, найдет ли веру на земле? (Лк.18:8). Но все-таки немногие избранные останутся (Мф.24:22). Как в начале христианства верующие во Христа, преследуемые язычниками, укрывались в катакомбах и там совершали служение Богу и приносили бескровную жертву: так и перед концом мира избранные Божии, скрываясь от гонения антихристового в тайных и неприступных местах, будут день и ночь молить Бога об избавлении от врага (Лк.18:7) и укреплять себя вкушением Тела и Крови Христа (Откр.12:14). Ожидая ежечасно смерти, они будут причащаться возможно чаще. И Бог *подаст им защиту вскоре (Лк.18:8):* силою их пламенных молитв и ради их избавления от антихриста и сократятся дни этого врага христианства (Мф.24:22; Лк.18:7,8). Таким образом под прекращением жертвы в последнюю полуседьмицу мира следует разумеать то, что антихрист замыслит совершенно искоренить её, как и вообще всякое служение Богу, употребит для достижения этой цели все средства, но достигнет её не вполне: всенародное и явное*

—414—

принесение бескровной жертвы, как и всякого Богослужения, прекратится, но тайно она будет совершаться даже в конце его царствования, не говоря уже о начале и середине, хотя и немногими. Жертва прекратится – это значит, что *прекратится публичное* и торжественное её принесение и до крайности *сократится* и тайное совершение её.

Такое изъяснение Даниилова пророчества о половине семидесятой седмины не только не благоприятствует лжеучению беспоповцев о совершенном прекращении бескровной жертвы при антихристе, но прямо и решительно опровергает его. Они утверждают, что по пророчеству Даниилову о семидесятой седмице жертва прекратится совершенно: мы утверждаем, что антихрист *возмечтает* прекратить её совершенно, но успеет прекратить только открытое совершение её и сократит тайное принесение её, а совершенного искоренения её он не достигнет. Беспоповцы свое изъяснение основывают на слове: *прекратит* или *прекратится*; но соответствующий этому слову еврейский

глагол одинаково может благоприятствовать как их, так и нашему взгляду. Но наш взгляд подтверждается другими, притом совершенно ясными, изречениями Писания: их взгляд, напротив, никак нельзя согласить с последними, и он решительно опровергается ими. Пророчество о седминах темное и таинственное, так что даже и отцы Церкви затруднялись в изъяснении его. Это видно из того, что у отцов мы находим несогласные одно с другим изъяснения его. Здравый смысл требует при истолковании таких пророчеств руководствоваться указаниями ясных параллельных мест Писания. Только согласное с такими местами изъяснение таинственного пророчества может быть правильным, а несогласное с ними, и в особенности противоречащее им толкование есть ложное, как бы оно ни было само в себе благовидно и согласно с буквою изъясняемого пророчества. Беспоповцы совершенно пренебрегают этим основным и непререкаемым правилом герменевтики; мы же, как и все полемисты против раскола, применяем его во всей силе.

Прибавим, что если бы кто-либо из православных на основании слов Даниила и допустил мнение о совер-

—415—

шенном прекращении бескровной Христовой жертвы при антихристе (предположим невозможное), все-таки такое мнение не могло бы оказать поддержки беспоповщинскому учению об этом предмете и было бы для него совершенно бесполезно. Чтобы оправдать себя в своем отчуждении от Церкви, от благодати таинств и священства, беспоповцы утверждают, что таинств и священства на земле давно нет, потому что будто бы давно наступило царство антихриста; а эту последнюю мысль они утверждают на своем понятии об антихристе, как антихристианском духе. Очевидно, что беспоповцам совершенно не нужно мнение о прекращении жертвы на три с половиною года, а им нужна та мысль, что жертва давно и навсегда прекратилась. А эта мысль в конце концов основывается у них на коренном заблуждении, будто антихрист не есть определенная личность, но дух нечестия, и будто ему надлежит царствовать не три с половиною года, а

продолжительное время. Этот их взгляд на антихриста и продолжительность его царствования столь явно противоречит учению Писания и святых отцов, что его должно признать ересью. На этом-то коренном и важном заблуждении беспоповцев утверждается и их лжеучение о совершенном прекращении жертвы. Учение их о «духовном антихристе» есть основное и главное заблуждение, а учение о прекращении евхаристии – зависящее от него, второстепенное и побочное. Поэтому в спорах с беспоповцами следует преимущественно опровергать их ложный взгляд на антихриста и его царствование, не оставляя, конечно, без опровержения и их лжеучения о прекращении евхаристической жертвы.

Несмотря на сделанные разъяснения, нам все-таки могут сказать: зачем и для чего в пророчестве о семидесятой седмице нужно усматривать указание на последнюю седмицу мира и тем подавать беспоповцам повод, хотя и неосновательный, извратить наше изъяснение и перетолковать его в свою пользу, когда это пророчество удобно может быть отнесено только и исключительно к последней седмице ветхого завета?

Мы имеем на это следующие основания. Во 1-х, хотя некоторые отцы и учителя Церкви относили это пророче-

—416—

ство только ко времени первого пришествия Иисуса Христа; но другие под семидесятой седмицей разумели последнюю седмицу мира. Именно, так учили Ириней Лионский и Ипполит Римский. Нельзя же сказать беспоповцам: мы следуем учению Златоуста и Феодорита, а учение Ириней и Ипполита не признаем авторитетным, или правильным. Во 2-х, если бы мы и доказали беспоповцам, что предсказание о семидесятой седмице относится только к концу ветхого и началу нового завета, а не ко времени антихриста, этим мы не прекратили бы для них возможности найти другие основания, хотя и мнимые, для их лжеучения о прекращении жертвы. Ведь у пророка Даниила говорится о прекращении жертвы еще в двух местах: в 31-м стихе 11-й главы и в 11-м стихе 12-й главы.¹⁰⁶⁴ Правда, первое из этих мест говорит собственно о прекращении жертвы

при Антиохе Епифане; но ведь Антиох Епифан был прообразом антихриста, и потому это место не без основания относят и к антихристу. Во втором же месте речь идет несомненно о последнем времени мира. Хотя беспоповцы и не могут воспользоваться этим местом для подтверждения своего лжеучения без явной натяжки, так как здесь время прекращения жертвы и запустения ограничено сроком, немного большим трех лет с половиною; но всем известно, что беспоповцы, подобно всем еретикам, в полемике с православными, для подкрепления своих заблуждений, прибегают не только к

–417–

натяжкам в толковании Писания и святоотеческого учения, но и к явному извращению смысла в учении священного Писания и святых отцов, напр., замалчивают и как бы совсем не хотят знать те речения Писания и отцов, которые не благоприятствуют их мнениям, а с другой стороны, кстати и не кстати, выставляют напоказ те речения, которые, по-видимому, при одностороннем взгляде на них, при ложном освещении их смысла, как бы подтверждают лжеучение раскольников. В частности, таинственность и неопределенность выражения мысли о мерзости запустения в 12-й главе книги Даниила и некоторое несогласие указываемых здесь чисел дней с другими однородными числовыми показаниями Апокалипсиса и самой же книги Даниила, открывают широкий простор всяким предположениям, догадкам и перетолкованиям. Неопределенность изречения о прекращении жертвы в Дан.12:11–12, заключается в том, что остается неизвестным, как и что нужно думать о тех событиях или пределах времени, до которых протечет 1290 и 1335 дней со времени прекращения жертвы и поставления мерзости запустения. А кажущееся, но труднообъяснимое несогласие этого изречения с Апокалипсисом в том, что 1290 дней и в особенности 1335 дней превышают сорокадвухмесячный срок, который предопределен для действия антихриста (Откр.13:5; ср. Откр.11:2). Есть и другие изречения в Апокалипсисе (Откр.12:14) и в самой книге Даниила (Дан.7:25; 12:7), в которых этот срок опять-таки определяется периодом в сорок два месяца или в три с

половиною года в прикровенном выражении: время, времена и полувремя.

Александр Беляев

Голубинский Е.Е. История канонизации святых в Русской Церкви: [О канонизации святых в древней Греческой Церкви] // Богословский вестник 1894. Т. 2. № 6. С. 418–436 (2-я пагин.). (Начало.)¹⁰⁶⁵

—418—

Канонизация есть причтение церковью к лику святых какого-либо усопшего подвижника благочестия.

Слово канонизация есть латинское, — canonizatio (canonizatio). Быв произведено от взятого в латинский язык греческого слова *κανών* в значении последнего: список, каталог,¹⁰⁶⁶ оно значит внесение какого-либо усопшего подвижника благочестия в список, в каталог святых. Принятие на Западе слова canonizatio, что значит внесение в список, как названия для акта причтения к лику святых, объясняется тамошним чином или обрядом этого причтения. В латинской церкви чин причтения к лику

—419—

святых оканчивается тем, составляющим в нём главнейшее и существеннейшее, что папа со своего трона торжественно возглашает: «постановляем и определяем, что блаженный¹⁰⁶⁷ N есть святой, и вписываем его в каталог святых, заповедуя всей церкви благоговейно чтить память его»...¹⁰⁶⁸ В Греческой церкви нет специального слова, соответствующего латинскому canonizatio, и о причтении к лику святых у Греков говорится: *κατάταξις εἰς τὸν χορὸν τῶν ἁγίων, κατὰτάττειν εἰς τὸν χορὸν τῶν ἁγίων* (вмещение, вчинение в лик святых, причитать к лику святых).¹⁰⁶⁹

* * *

—420—

I. О канонизации святых в древней Греческой церкви

Русская церковь заимствовала канонизацию святых от церкви Греческой. Поэтому, предваряя речи о канонизации святых в Русской церкви естественным к ним введением, сначала скажем кратко о канонизации святых в древней церкви Греческой, причем краткость будет условливаться не только

неуместностью обширных речей в данном случае, но и крайнею скудостью сведений.

Тех или иных усопших людей церковь должна была признавать за святыми на каких-либо основаниях.

В отношении к основаниям, которыми водилась церковь в признании усопших людей святыми, эти последние разделялись на три категории или на три разряда. Во-первых, были некоторые классы усопших, принадлежавшие к которым отдельные лица все были признаны церковью за святыми, ибо церковь веровала, что к классам этим могли принадлежать только люди святые, так что принадлежность их к классам служила свидетельством об их святости. Это были ветхозаветные патриархи и пророки и новозаветные апостолы (не говоря уже о стоящих вне классов – Божией Матери и Предтече), относительно которых церковь веровала, что они потому и сподобились быть патриархами, пророками и апостолами, что были люди святые. Во-вторых, был класс усопших, который постепенно в течение известного времени образовывался из людей, совершавших такой подвиг, который, по верованию церкви, один и сам по себе доставлял лицу, его подъявшему, венец святости. Это – мученики, которые, по верованию церкви, как поет она в тропаре им, во страдании своем венцы нетления стяжали. Третий разряд составляли усопшие, которых церковь признавала святыми не по причине их принадлежности к известному классу, а потому, что лично того или другого из них считала достойным сего признания. Это – святые из иерархов или святителей и из подвижников (аскетов).

Относительно почитания святыми мучеников существует положительное известие, что в первой четверти II века

–421–

оно было уже делом принятым.¹⁰⁷⁰ Следовательно, его начало со всею вероятностью должно быть относимо к последней четверти I века или ко времени, непосредственно следовавшему за первым гонением на христиан Нероновым. Так как из 12-ти апостолов 11-ть, за исключением св. Иоанна Богослова, скончались мученически, то во всяком случае

весьма рано должно было начаться почитание апостолов как мучеников. Св. Иоанн Богослов скончался естественною смертью около 110-го года, и со всею вероятностью нужно думать, что он начал быть почитаем святым тотчас же после своей кончины, так что почитание апостолов, как таковых, если не началось ранее, началось с установления его почитания. О начале почитания ветхозаветных патриархов и пророков можем сказать только то, что во второй половине IV века оно уже существовало в церкви.¹⁰⁷¹

—422—

Так, говорим, церковь признала святыми ветхозаветных патриархов и пророков и новозаветных апостолов потому, что они были патриархами, пророками и апостолами, и постепенно признавала мучеников святыми потому, что они были мучениками. Тут дело о признании церковью известных лиц за её или как её святых для нас совершенно ясно: известное отдельное лицо было признано со стороны церкви святым потому, что оно принадлежало к классу лиц, который по верованию церкви мог состоять и состоял только из лиц святых.¹⁰⁷² Но иное дело — признание со стороны церкви святыми иерархов или святителей и подвижников: здесь вопрос о включении лица в число святых должно было решать не на основании его принадлежности к классу, ибо ни тот, ни другой класс не предполагает непременно святости, а на основании собственного и так сказать личного достоинства каждого отдельного лица. На вопрос: чем водилась церковь, признавая святыми те или другие лица из класса святителей и подвижников, не находим в исторических памятниках никакого ответа, так что остается делать только предположения.

В отношении к подвижникам необходимо предполагать, что тех или других между ними церковь с самого древнего времени стала признавать святыми на том же основании, на котором признавала их в позднейшее время

—423—

и на котором признает их и до сих пор, именно — на основании сверхъестественного свидетельства о них самого Бога, который тех или других между ними удостоивал дара

чудотворений или еще при жизни или же по смерти. Не предполагая этого, единственно твердого и не зависящего от человеческих пристрастий, основания, мы должны были бы думать, что в признании подвижников святыми господствовал в древнее время произвол, чего думать, конечно, нельзя. Читая жития древних подвижников, причисленных церковью к лику святых, мы почти не находим между ними таких, которые бы не обладали даром чудотворений при жизни: а эта общая принадлежность дара чудотворений подвижникам, признанным церковью за святых, и дает основание предполагать, что сей именно дар и был причиною их причтения к лику святых. В позднейшее время это несомненно было так, ибо из позднейшей Греческой церкви взята указанное правило канонизации подвижников наша Русская церковь: но гораздо вероятнее предполагать то, что правило существовало в Греческой церкви с самого древнего времени и с самого начала, чем то, что оно постановлено в ней когда-то в позднейшее время, ибо на вопрос: почему правило, представлявшее собою единственное ограждение от произвола человеческого в таком важном деле, как провозглашение святых, не было постановлено в древней церкви, мы затруднимся дать какой-нибудь ответ.

В отношении к иерархам или святителям дело как будто должно быть представляемо иначе, так сказать – срединным образом между мучениками и подвижниками, и притом ближе к первым, чем ко вторым. Обращаясь к нашим Славянским святцам, которые суть Греческие святцы Константинопольского патриархата, мы находим, что патриархи Константинопольские, начиная с Митрофана, занимавшего кафедру в продолжение 315–325 годов, и до Евстафия, занимавшего кафедру с 1019-го по 1025-й год, все причислены к лику святых, за исключением тех между ними, которые были еретиками или которые не досидели на кафедре до смерти и почему-либо были с неё удалены (во втором случае кроме представляющего исклю-

–424–

чение в исключении Иоанна Златоустого.¹⁰⁷³ Основываясь на этом примере патриархов Константинопольских, можно с

некоторую вероятностью предполагать, что в указанное древнее время причисляемы были частными церквами, каковы суть епископии, к ликам их местных святых все их православные и ничем укориженным не запятнавшие себя епископы, на основании того верования, что епископы, как призванные ходатаи за людей пред Богом в сей жизни, остаются таковыми и в загробной жизни. Считая до некоторой степени вероятным предполагать сейчас сказанное, мы должны однако, сообразно имеющимся указаниям, представлять дело не так, чтобы каждый епископ был причисляем к лику святых тотчас после своей смерти, а так, что тотчас после своей смерти были причислены к лику святых только знаменитейшие епископы, а что прочие причислялись к этому лику спустя то или другое время после смерти. Предстоятели Константинопольские – Павел исповедник, скончавшийся в 350-м году и Иоанн Златоустный, скончавшийся в 407-м году, называются в святцах архиепископами, а не патриархами, тогда как предшественники первого Митрофан, скончавшийся в 325-м году, и Александр, скончавшийся в 340-м году, и предшественник второго Нектарий, скончавшийся в 337-м году, называются патриархами, а не архиепископами: это должно быть понимаемо так, что первые двое причислены к лику святых, когда титул

—425—

патриархов еще не вошел в употребление, что случилось около половины V века, и что вторые трое канонизованы уже после того, как титул патриархов вошел в употребление.¹⁰⁷⁴ При предположении сейчас сказанного нужно будет принимать, что со второй четверти XI века наступил новый период в истории канонизации иерархов или святителей. Начиная с этой второй четверти XI века мы находим только уже весьма немногих патриархов Константинопольских в числе святых, и это с полною вероятностью нужно будет объяснить тем, что начиная со второй четверти XI века к патриархам сим, как и вообще ко всем епископам, начало быть прилагаемо тоже требование для причисления к лику святых, что и к подвижникам, т. е. прославление чудесами. Может с вероятностью быть указана и причина внезапной, так сказать – несравненно большей, чем

прежде, строгости. До XI века в Греческой церкви только очень немногие из лика святителей были общими святыми всей церкви, которым праздновалось повсюду в церкви или в империи, большая же часть святителей еще оставалась местными святыми частных церквей в смысле епархий, так что каждая частная церковь в смысле епархии праздновала только своим местным святителям с весьма небольшим добавлением святителей общих или общецерковных. При таком ограничении епархий в отношении к святым из лика святителей есте-

—426—

ственно было, чтобы каждая епархия стремилась сделать у себя возможно многочисленным лик святителей чрез причтение к нему возможно большего числа своих умерших епископов. Но в XI веке последовало превращение лика святителей из местных святых в общих, в следствие чего каждая частная церковь стала иметь их очень большое число. Это и могло быть причиной, что оттоле начали причислять святителей к лику святых или канонизовать совсем по-новому.

Кроме указанных классов святых есть еще небольшой класс царей и цариц. Одни и другие причислены были к лику святых отчасти за великие заслуги перед церковью (Константин Великий со своею матерью Еленою, царица Феодора, супруга императора Феофила), отчасти за свою частную добродетельную жизнь (Пульхерия царица, супруга Маркиана, Сосипатра или Сопатра царевна, дочь Маврикия, Анфуса царевна, дочь Константина Копронима, и Феофана царица, супруга Льва Мудрого). Относительно одной святой из второго класса имеем положительное известие, что она была прославлена от Бога даром чудотворений вскоре после своей смерти.¹⁰⁷⁵

Надлежит нам докончить речь о сейчас упомянутом нами, господствовавшем в древней Греческой церкви, местном почитании святых.

Первоначально общими празднованиями всей Греческой церкви, равно как и всей церкви вселенской, были только праздники в честь Спасителя и Божией Матери. А празднования

всем сейчас указанных классов святым первоначально были местными праздниками частных церквей,

—427—

разумая под частными церквами епископии, и стали общими праздниками всей Греческой церкви только с течением времени, причем одни стали таковыми общими праздниками сравнительным образом очень рано, другие – сравнительным образом очень поздно. Первоначально каждая частная церковь в смысле епископии праздновала своему апостолу или своим апостолам, если она была апостольского происхождения, а тем более, если в её пределах скончался апостол и она хранила его останки, – своим мученикам, своим иерархам или святителям и своим подвижникам. Само собою разумеется, что не запрещалось праздновать и чужим святым или святым других епископий, но это вовсе не было обязательным. Объединение или обобщение шло таким образом, что сначала отдельные знаменитейшие святые стали более или менее общими святыми всей церкви, – что потом были признаны общецерковными целые некоторые классы их и что наконец стали общецерковными и все сполна их классы. Праздник всех мучеников (нынешний праздник всех святых спустя неделю по пятидесятнице) существовал уже во времена Златоустого.¹⁰⁷⁶ Из этого с большою вероятностью должно заключать, что во времена Златоустого уже признано было общецерковным празднование и всем отдельным мученикам.¹⁰⁷⁷ А так как апостолы составляют лик святых высший лика мучеников, то необходимо думать, что им начало быть празднуемо во всей Греческой церкви или ранее или во всяком случае не позднее, чем мученикам (Константин Великий построил в Константинополе храм в честь 12-ти апостолов, – знаменитый храм апостолов, имевший служить и служивший усыпальницею для императоров). После апостолов и мучеников распространена была общепочитаемость на святителей и преподобных весьма не скоро. Существует новелла импер. Льва Мудрого, занимавшего престол с

—428—

886-го года по 911-й год, которую повелевается, чтобы вместе с ликами апостолов и мучеников было празднуемо по всей Греческой церкви семи знаменитейшим святым из лика святителей: Афанасию Александрийскому, Василию Великому, Григорию Богослову, Григорию Нисскому, Иоанну Златоустому, Кириллу Александрийскому и Епифанию Кипрскому.¹⁰⁷⁸ Нет сомнения, что сейчас поименованным знаменитейшим святителям во времена Льва было празднуемо не в одних только их частных церквах, а более или менее широко и за пределами последних; однако, указ императора свидетельствует, что еще не по всей Греческой церкви в точном смысле этого слова. За тем, указ ясно свидетельствует, что лики или классы святителей и преподобных оставались еще до Льва, как и на будущее время остались, местнопочитаемыми.¹⁰⁷⁹ Начавшемуся со времени импер. Льва распространению общепочитаемости на лик святителей, а за ним, вероятно, и на лик преподобных, чрез столетие после Льва весьма много содействовал в достижении его предела или конца импер. Василий Болгаробоец, занимавший престол с 975-го года по 1025-й год, который издал иллюстрированный или украшенный изображениями пролог, содержащий краткие жития святых всех классов, почитаемых во всех частных церквах Греческих или на пространстве всей церкви Греческой, взятой как одного общего целого (*Menologium Graecorum, Basilii Porphyrogeniti imperatoris jussu editum*).¹⁰⁸⁰ Однако, и в конце XI – начале XII века это распространение общепочитаемости на

–429–

наши два класса святых еще не было совершенно полным.¹⁰⁸¹ Если верно наше предположение о том, что первоначально почитали в епископиях как святых большинство местных святителей, то общепочитаемыми стали далеко не все они (причем их было бы необыкновенное множество), а по выбору только знатнейшие между ними. Точно также и относительно подвижников нужно думать, что общепочитаемыми стали не все, которые чтились в местных церквах, а только славнейшие из их числа.¹⁰⁸²

Исторических сведений о совершении канонизации святых в древней Греческой церкви мы не имеем почти что совершенно никаких. Не только не дошло до нас ни одного подлинного акта о производстве канонизаций, если подобные акты бывали, но неизвестно и ни одной сторонней записи, прямо говорящий о том же.

Признавали святыми тех или других усопших людей частные церкви, заключающиеся в пределах епископий или состоявшие из этих последних. Представителями частных церквей в смысле епископий были епископы с находившимися при них коллегиями клириков или чиновников. Следовательно, епископам с их коллегиями клириков и принадлежало право канонизации. Конечно, и на самом деле епископы совершали канонизации. Но при этом, во-первых, мы знаем так сказать о принудительном воздействии на их волю со стороны мирян; во-вторых, с ве-

—430—

роятностью должны предполагать случаи канонизации, которая была местною еще в более тесном смысле слова, чем канонизация епископская, и которая предшествовала сей последней. Что касается до принудительного воздействия мирян на волю епископов, то мы знаем примеры, когда миряне еще при жизни подвижников твердо решали, что они должны быть причислены к лику святых и когда миряне еще при жизни подвижников строили храмы, которые посвящены были их будущим именам.¹⁰⁸³ Впрочем, миряне иногда предрешали лишь такие будущие канонизации подвижников, которые и на самом деле должны были иметь место, так как предрешали их на том основании, что подвижники еще при жизни удостаивались исключительного дара чудотворений. Что касается до канонизации, которая предшествовала канонизации епископов и была местною в более частном смысле слова, то с большею вероятностью следует думать, что в монастырях память прославившихся подвижников из среды их братств начинали праздновать, с дозволения, нужно подразумевать, епископов, ранее их канонизации самими епископами к общепархиальному празднованию.¹⁰⁸⁴

Каким чином совершалось торжество канонизации святых в древней Греческой церкви, если только существовал определенный чин канонизации, мы вовсе не знаем.

—431—

Самая же канонизация по отношению к каждому новопризнаваемому святому состояла в том, что назначалось было ежегодное празднование его памяти в день его кончины (или в другой, имеющий для него особое значение, день), для каковой цели имя его вносилось в месяцеслов или календарь епархии, и что имя его было присоединяемо к именам прочих святых епархии для ежедневного возглашения на литургии по совершении таинства евхаристии, для каковой цели вписывалось в так называемый диптих церковный.

Месяцеслов или календарь, обычно называемый у нас святцами, есть помесечная и поденная запись или роспись имен святых, которым празднуется церковью, составленная с тою целью, чтобы знать и помнить, в какой день какому святому праздновать.¹⁰⁸⁵ Пока число святых в частных церквях, каковы суть епископии, было невелико, они не нуждались в месяцесловах, потому что и без записей можно было помнить, в какой день какому святому праздновать.¹⁰⁸⁶ Но когда число святых более или менее увеличилось, тогда потребовались и месяцесловы. Эти месяцесловы, которые находились в самых церквях, должно отличать от месяцесловов, которые писаны при богослужебных книгах. Они представляли из себя записи или росписи тех святых, которым действительно

—432—

праздновалось какою-либо церковью, тогда как в месяцесловы при книгах могли быть вносимы писцами последних и такие святые, которым не праздновалось, но которых они — писцы находили достойными празднования. Вообще, месяцесловы, писавшиеся при книгах, представляли в отношении к записанным в них святым недействительность, как месяцесловы, находившиеся в самых церквях, а нечто более или менее произвольное.

Диптих, греческое название которого по-русски может быть переведено словом: складень или складня, представлял собою

особого вида книжку, которая в своем общем дохристианском употреблении соответствовала нашим записным книжкам¹⁰⁸⁷ и которая в христианском богослужении стала быть употребляема как помянник, в котором записывались имена святых и имена живых и умерших для поминовения первых и вторых с третьими на литургии по совершении таинства евхаристии, когда и в настоящее время воспоминаются святые (не по именам, а по классам) и когда положено поминать диптихи умерших и живых. В древнее время, пока число святых каждой частной церкви было не велико, святые были поминаемы не безымянно, по классам только, как теперь, а все по именам.¹⁰⁸⁸

—433—

С почитанием святых соединено почитание их телесных останков или мощей, о котором и остается нам сказать.

На гробах мучеников христиане ежегодно начали собираться в дни их кончины, чтобы торжественно праздновать эти дни, если не с самого начала мученичества, то во всяком случае с первой четверти II века.¹⁰⁸⁹ Но с какого времени началось у них почитание мощей мучеников и других святых, как священных останков или как святыни, точным образом указать времени нельзя. Евагрий уверяет, что священные гробы святых сделались предметом чествования с того времени, как импер. Феодосий Младший перенес мощи Игнатия Богоносца из предместья Антиохийского в самый город Антиохию, что было в 438-м году.¹⁰⁹⁰ Но он говорит неправду. Уже импер.

—434—

Констанций, сын Константина Великого, перенес в Константинополь и положил во храме апостолов мощи апостолов Андрея, Луки и Тимофея, — последнего в 356-м, первых двух — в 357-м году, а Афанасий Великий († 373) в житии Антония Великого († 356) говорит о необычайном уважении Египтян к останкам мучеников. На вопрос: когда и как начался обычай выкапывать мощи святых из земли и износить из гробов, ничего не можем сказать положительного. Сейчас приведенный пример перенесения мощей апостолов показывает, что выкапывание началось до 356-го года; Афанасий Великий, говорящий о необычайном уважении Египтян к останкам

мучеников, сообщает, что они не зарывали этих останков в землю, а хранили у себя в домах (ἔνδον παρ' ἑαυτοῖς): может быть, обычай Египтян и стал общим обычаем, с тою только его поправкой, чтобы хранить мощи святых главным образом не в домах, а в церквях. Что касается до относительной целости мощей, то большая часть известий говорит о костях, но есть известия и о целых телах.¹⁰⁹¹ Многие мощи святых источали

—435—

миро.¹⁰⁹² Древние Греки отличались в почитании мощей тою особенностью, что старались как можно более приобретать частиц разных мощей для своих церквей и для себя лично, вследствие чего у них почти нигде не было целых мощей, а только части и частицы их, разнесенные по разным и по многим местам.¹⁰⁹³ В церквях мощи

—436—

святых были полагаемы у Греков не сверх пола в раках, а под полом, в особо устроенных там помещениях (так сказать – в усыпальницах)¹⁰⁹⁴ и именно – если не всегда, то большею частью под полом алтарей, под св. трапезою (так как были поставляемы святые трапезы над гробами мучеников).¹⁰⁹⁵

Е. Голубинский

**Лебедев А.П. Взаимные отношения Османской
Порты и подвластных ей христиан Греко-восточной
Церкви после падения Византийской империи //
Богословский вестник 1894. Т. 2. № 6. С. 437–472 (2-я
пагин.). (Продолжение.)¹⁰⁹⁶**

–437–

II. Отношения Османской Порты к христианскому народу
греко-восточной веры

«Райя, райя!»

Какое ненавистное слово! Ведь «райя», с позволения
сказать, значит *скот*.

Но знаете ли вы райю? Нет, вы не знаете райи. Во всяком
случае райя не есть синоним «не свободы», рабства.¹⁰⁹⁷

Когда улеглось то ужасное волнение, которое вызвано было
падением христианской Византии, дела начали приходить хоть в
какой-нибудь порядок. По воле Магомета II, избран был
патриарх для замещения давно опустевшей патриаршей
кафедры в Константинополе. Местом жительства патриарха
стал один возвышенный холм в Стамбуле, а потом, впрочем это
было уже значительно после, константинопольский иерарх
переселился в квартал Фанар,¹⁰⁹⁸ в котором он пребывает и до
сих пор. Патриархия в Константинополе с самого же начала
сделалась центром, около которого сгруппировались остатки
византийской знати, византийской интеллигенции.
Константинопольский патриарх, полагать нужно, совершенно
неожиданно сделался царьком, которого окружила просве-

–438–

щенная, но послушная толпа царедворцев,
представлявшая собой задатки, из которых неизвестно что
должно было выйти. Фанар стал «дворянским гнездом» в
Византии. Было бы напрасно думать, что первоначальная
судьба греческой аристократии, по падении Византии, была
жестока; этого не было, во всяком случае судьба аристократии
не принадлежала к особенно плачевным. Из под крылышка
патриаршего впоследствии вышли многие влиятельные в

политическом отношении люди греческого происхождения, люди богатые, люди могущественные; и все они внесли в историю Турции такую струю, которая всегда текла, не сливаясь с общим потоком исламизма. Все эти люди – жили ли они в самом Фанаре или вообще в Стамбуле – получили не почетное имя фанариотов;¹⁰⁹⁹ мы увидим потом, нужно ли особенно стыдиться этого прозвания тем, к кому оно прилагалось в истории. – Константинополь получил особенное значение не только потому, что здесь как естественно, образовался центр общественно-церковного устройства, но и потому, что нигде христиане не чувствовали себя в большей безопасности от обид победителей, как именно здесь. Все те греки, которым хотелось жить свободнее и поменьше останавливаться мыслью на своем зависимом положении, все они, разумеется, если имели материальные средства, поспешили перебраться в Константинополь или по крайней мере, обзавелись домами поблизости столицы. Живя в столице или около неё, христиане в случае несправедливостей со стороны грубых иноверцев всегда могли искать себе суда в Константинополе – прямо или через кого-нибудь, и во всяком случае могли много пользы оказать себе среди невзгод при помощи денег. Ввиду этого, повторяем – в столице собралась очень значительная христианская греческая община. В конце XVI века по довольно точному исчислению, основанному на количестве хараджа, взносимого константинопольскими греками правительству – общее количество христиан здесь простиралось 100:000.¹¹⁰⁰

Сказав, что лучше всего, безопаснее и безобиднее жи-
—439—

лось греческим христианам в Константинополе, мы тем невольно внушили читателю мысль, что во всех других местах обширной оттоманской империи солоно приходилось лишь указанным лицам. Но на самом деле не везде, за пределами Константинополя, жизнь христиан текла одинаково. Там, в провинциях, где оттоманский народный элемент был слаб, христиане жили почти так же, с теми же радостями и горестями, как и во времена византийских императоров. Турки были плохие реформаторы и не любили новшества. По замечанию одного

историка: «Турки можно сказать ничего нового не создали на византийской почве. Они поступили так: санкционировали большую часть древних византийских учреждений, слегка изменив их в турецком вкусе, а иногда просто пересадив их на свою почву». Везде, поэтому, держался дух старого ромейства, византийских преданий, чувствовалось веяние законов Палеологов.¹¹⁰¹ Турки, не зная, как править такими чуждыми для них народами, как греки-христиане, просто предоставили им жить на тех же началах, как эти последние жили раньше – во времена византийские. Так было в большей части Мореи, или теперешнего эллинского королевства. Все разделяло друг от друга греков и турок: и религия, и культура, и раса. Конечно, для государственных успехов туркам было бы полезно довести греков до ничтожества и самим занять их место в организме государственном; но и этого они не могли сделать: победители уступали побежденным в численности населения, а потому думать о том, чтобы всех греков держать в ежовых рукавицах было невозможной мечтой. Ничего не оставалось делать туркам, напр., в Морее, как признать в отдельных общинах начальственными лицами греков же, и предоставить им бразды правления. Эти лица сделались как бы посредствующим звеном между турецким правительством и местным народонаселением. Им вручена власть над народом; но зато они же должны были отвечать перед властями за тишину, мир и лояльность жителей. Так было во всем Пелопоннесе и других местах Греции.

–440–

Во главе общин в качестве посредников между турецкой властью и народонаселением встали или лица, принадлежавшие к древним аристократическим фамилиям, или выскочки, которые благодаря ловкости и пронырству всплыли на поверхность народной массы. Эти правители отдельных общин именовались приматами (коджабаши), проэсты, архонты, димогеронты. Несмотря на некоторые темные стороны в характере этих правителей (алчность, деспотизм), они стали опорой для сохранения своей национальности греческой райей. Они были советниками и постоянными защитниками народа, – причем они признавались в таком достоинстве и оттоманскими

властями.¹¹⁰² Независимость жителей Греции в гористых местностях, куда не умели ступить тяжелые на подъем турки, – не подлежит никакому сомнению. Наравне с Пелопоннесом и вообще Грецией пользовались большою свободою греческие острова, подчиненные владычеству турок. Жители многих островов не сразу покорились иноверной власти: долго они были независимы. А когда и для них пробил час подчинения, они выговорили себе всяческую свободу. Так, они удержали право не иметь среди жителей ни одного турка; они получили право избирать лиц, которые станут управлять жителями; они обладали правом (которого не имели другие греки) вновь строить церкви и монастыри, звонить в колокола и т. д.¹¹⁰³ И, кажется нигде на греческих островах не царила такая свобода, какая отличала жителей о. Хиоса. Их религия, их имущество и личность вполне были гарантированы от каких-либо посягательств. Здесь никогда не встречалось таких случаев, чтобы турок, оскорбивший христианина, избежал строгого наказания. Эта замечательная свобода хиосцев опиралась на капитуляции, которые турки с чувством благоговения соблюдали по отношению к этому острову. Жители острова в одежде свободно придерживались испанских обычаев. Религиозные процессии здесь торжественно двигались по дорогам.¹¹⁰⁴ Обозревая общее положение дел на материке

–441–

Греции и на большинстве греческих островов, один компетентный немецкий историк пишет: «видно, что греки пользовались большою свободою. Они избирали своих начальников и своих представителей. Имели свое собственное управление, свои собственные суды. Они сами производили раскладку податей и заведовали их сбором. Они держали ходатаев не только у местного паши (генерал-губернатора), но и в самой столице царства. Они имели патронов у всех и каждого начальства. Тем не менее народ греческий жил под опасениями, ибо ни одна из значительных привилегий ничем не была гарантирована».¹¹⁰⁵

В стране болгарской встречаем тоже очень почтенные по размерам остатки прежних свободных учреждений. Турки

многое и здесь оставляли в том виде, как нашли. Об этом свидетельствуют следующие факты. В самом деле, интересное явление представляли привилегированные общины болгар-христиан. Их было несколько классов – «войницы», «арматолы», «сокольницы». Их поселения сохраняли известную самостоятельность и поэтому в последнее время стали центрами новоболгарского движения. «Войницы», которые были обязаны отправлять военную службу, пользовались за это большими преимуществами. Вообще, те жители, которые сдавались туркам на условиях, пользовались независимостью, управлялись своими воеводами или князьями, не платили почти никаких податей. К числу таких подданных султана принадлежали и болгарские «войницы». Регулярно, через три года, они выставляли несколько тысяч людей, которые, не получая жалованья, частью вооруженные копьями, конвоировали обоз (?), копали шанцы. Институт этот прожил почти 300 лет. Герлах в 1578 году видел в Константинополе несколько тысяч болгарских «войников»; они пришли в апреле, играя на свирелях и волынках, с танцами и песнями прошли по городу; в течение 4-х месяцев они косили сено для султанских лошадей. Сходны с «войниками» были и христианские «арматолы», на которых в числе нескольких сот человек возлагались обя-

–442–

занности пограничной стражи с жалованьем. Сабли и копья составляли их вооружение. Третьим привилегированным разрядом были «сокольники». Их привилегии похожи были на привилегии войников, но обязанности легче. Ежегодно они должны были с каждого дома поставлять одного охотничьего сокола. Поселения их, управляемые собственными башами, были рассеяны повсюду в болгарской и дунайской областях». ¹¹⁰⁶ Не удивительно, поэтому, если один русский путешественник незадолго до освобождения Болгарии проезжая болгарскими местностями, увидел признаки большой терпимости турок к указанному населению. Так, посетив селение Слепче, он нашел здесь в одной церкви рукопись: «пентикостарион» (триодь цветная), на которой между прочим

имелась такая надпись: «писана сия божественная книга во дни, в которые попущением Божиим мы преданы, грехов ради наших, в руки врагов беззаконных и мерзких и царю неправедному и лукавейшему паче всея земли. И тогда было запустение и скорбь велия от безбожных измаильтян». Открытие этой надписи наводит нашего путешественника на следующие размышления: «у нас привыкли везде в Турции видеть турок. Для ленивой мысли (?) и узкого взгляда это конечно так – где Турция, там и турок. Но какое отношение имеют, напим., к слепченским христианам турки? Немного ошибемся, если скажем: никакого. Вероятно, даже подать собирает какой-нибудь откупщик битольский (Битоль – соседний большой город) из болгар или греков. Во всем прочем они ведаются и обходятся без турок. Просуществовавшая открыто в церкви 400 лет, книга с самою неметною (?) бранью предрежащей власти говорит ясно, что турок не мешает славянскому селу вести дела свои, как оно хочет».¹¹⁰⁷ Затем тот же путешественник, обзревая какой-то небольшой полуразрушенный болгарский монастырек, где он нашел несколько рукописных богослужебных книг, счел нужным сделать такое замечание: «как опять не похвалить фатальное равнодушие турок

–443–

к церковному делу райядов. Тогда как в нескольких часах отсюда к западу, лет за пять перед этим (автор путешествовал в 1865 г.), греки сожгли два воза древних славянских богослужебных книг в патриотическом остервенении (читай: филэллинстве!), турки оставляют неприкосновенным целый склад органов и проводников ненавистного им учения и при случае даже свято охраняют их».¹¹⁰⁸ Автор при одном случае задает себе вопрос, как понимать то, что православные народы на Востоке и турки мирно уживаются друг подле друга? «Уже более тысячи лет уживаются на Востоке Коран с Евангелием, отрицая постоянно друг друга, – говорит автор. Чем объяснить это? Всего проще общностью понятий их о Боге – Отце небесном. Нет никакого сомнения, что дервиш-изувер и христианский богослов (восточного типа) протянут друг другу руку, чтобы вместе оттолкнуть от себя ученого астронома

(Лапласа?), не отыскавшего на небе никакого следа Бога».¹¹⁰⁹ Цитируемый автор выразил бы точнее свою мысль, если бы сказал, что турок больше понимает грека или славянина на Востоке, которых вера пряма, непосредственна и бесхитростна, как и у турок, чем у иных западных христиан, вера которых граничит с неверием и чуждается традиций, которыми одними только и живут и турки, и греки – христиане на Востоке. Не даром многие смотрят на турок, как на бессознательных охранителей греческого православия.

Но от путешествия по окраинам турецкой империи возвратимся опять в Константинополь. Ведь здесь были сконцентрированы все нити, связующие в одно целое многомиллионный православный восточный народ. Как это и естественно ожидать, всё наиболее знаменательное в истории православно-восточного народа могло исходить только из Фанара, где жил патриарх и все родовитые греки. Около патриарха, как мы сказали выше, сосредоточились остатки византийской аристократии; но эти остатки и с самого начала едва ли были особенно значительны,

—444—

а с течением времени их еще больше поубавилось. Аристократия без сытого, но дарового хлеба немыслима. А в столице турок даром ничего не давалось. Древневизантийский аристократический элемент постепенно начал оскудевать и исчезать. Его место должна была занять греческая аристократия ума и таланта, аристократия труда и изворотливости. Такой аристократией и сделались те греки, которые известны с именем фанариотов. Правда, фанариоты весьма нередко носят древние фамилии – Палеологов, Кантакузинов; но древность рода этих новых Палеологов и Кантакузинов очень сомнительна. К немногим остаткам действительно древней аристократии присоединилось много новых фамилий, достигших большого значения и влияния и сумевших разбогатеть. Сюда относятся фанариотские фамилии: Розетти, Суцо, Маврокордато, Кантарадо, Ипсилантисы, Мурузи, Караджа, Рали, Аргипуло, Панайотаки, Ромадани и др. С турками случилось тоже, что в очень давние времена случилось и с

персами, по завоевании ими Малой Азии; они, как и эти последние, не могли обойтись без помощи и содействия ловких и смысленных греков. Турки должны были ради собственного благополучия призвать греков к отправлению разных должностей, в которых они сами были бы по меньшей мере не у места.¹¹¹⁰ Но прежде чем указать, на что и где греки очень понадобились туркам, скажем два-три слова о характере фанариотской аристократии. Представители фанариотской аристократии резко отличались от турок восприимчивостью к образованию и науке. Турки все еще твердили Коран и арабский язык, а смысленнейшие из греков учились и у себя дома, и побывали на просвещенном Западе. Как люди образованные, они умели обращаться с европейцами – что совсем не давалось туркам – и приобрели вес и значение в правительственных сферах. Нравственный характер фанариотов обыкновенно рисуется в чертах не светлых. Это был такой класс людей, моральное и политическое реноме которых заслужило им название «христианских турок». Защищать фанариотов мы, конечно, не станем.

–445–

Но нужно помнить, что ни древневизантийские предания, ни окружающие их (фанариотов) плутоватая и расчетливая среда турецких властей не давали оснований ожидать, чтобы греки, теперь выдвигавшиеся вперед, были выше тех условий, среди которых они должны были действовать. Греки, о которых мы говорим, были в нравственном отношении едва ли хуже тех лиц, из круга которых они сами вышли и с которыми им приходилось впоследствии вести дело. Несомненно во всяком случае, что эти фанариоты заставили турок понять превосходство греческого гения над оттоманско-мусульманским, заставили их почитать и уважать эту нацию более, чем как хотелось этого гордым поклонникам аравийского пророка; не забудем, что при содействии фанариотов появились разные греческие школы и гимназии в столице, и фанариотам же греки обязаны тем, что эти последние всегда сохраняли и культивировали, хотя часто и не без крайностей, эллинскую национальную идею.¹¹¹¹

Нужду в образованных греках турки почувствовали очень рано. Мы уже имели случай указать выше, что сам Магомет II окружен был образованными греками, занимавшими при нём должности секретарей. Секретарями они потом делались и при разных высокопоставленных особах турецкого правительства. Особенно хорошо поняли турки значение греческого образованного элемента, когда закончилась у них героическая эпоха завоеваний и они принуждены были завести дипломатические сношения с цивилизованной Европой. Это случилось еще в первой половине XVI века. В 1543 году туркам пришлось заключить договор с Францией. Пусть они по-прежнему оставались горды и надменны, пусть они еще продолжали рассматривать всякий договор с посторонней державой, как некоторого рода подарок со своей стороны, как акт султанского великодушия; но во всяком случае уже и в это время была пробита брешь, которая выводила оттоманов из их исключительности и надутого самодовольства. А раз это произошло, без фанариотов обойтись было не-

—446—

возможно; и вот фанариоты вышли вперед.¹¹¹² Какого влияния стали достигать греки уже в XVI веке, это видно на примере некоего Михаила Кантакузина. Правда, он сделал свою карьеру, не как человек образованный, но как великий проныра, но все же факт остается фактом. Михаил Кантакузин был богатый купец и откупщик. Он сумел сделаться полезным для тогдашнего знаменитого великого визиря Магомета Соколли; лично был известен султанам Селиму II и Мураду III. Его влияние было беспримерно. Так как своим влиянием он пользовался главным образом, чтобы хапать себе деньги и снабжать ими высокопоставленных лиц, то он у турок и греков получил прозвание «шайтан-оглы» (чертов сын). Для этого Кантакузина ничего не стоило кого угодно провести в митрополиты и для него не трудно было низвергнуть даже константинопольского патриарха, если он не отвечал его видам. Конец этого Михаила Кантакузина был очень печален. Он имел множество врагов, а потому его имя примешали к политике, разумеется, выставляя Михаила в черном цвете. И он был

повешен на дверях собственного дворца в Анхиале (на берегу Черного моря). Греки однако же не хотели помнить его темных дел, а видели в нем героя, который поднялся на замечательную высоту общественного положения. О нём сложены были песни, в которых описывалась смерть богатого «кир-Михали». И пожалуй, не даром народ так милостиво отнесся к «шайтан-оглы». По его смерти в его доме нашли, не имевшее себе цены, собрание замечательных книг и рукописей.¹¹¹³ Михаил Кантакузин представляет собой пример фанариота с его худшими сторонами. Но не все же они были именно таковы. И кому не известно, что ложь, фальшь, пронырство дают только временный успех: померкла звезда успеха – и все пошло прахом. Греки завоевали себе известное почетное общественное положение тем, что всегда и везде высоко ценится: знанием, талантами и практиче-

–447–

скою сообразительностью. Довольно рано, может быть в XV веке, многие образованные греки получили почетные должности драгоманов (переводчиков) при различных турецких сановниках, не хотевших изучать греческого языка, но однако же имевших постоянно дело с греками, подданными падишаха. Без драгомана обойтись тут было невозможно. В особенности большим влиянием пользовался драгоман паши, высшего сановника по управлению пашалыком (генерал-губернаторством). Пашой всегда был турок, но он не мог обойтись без грека-драгомана. Все дела, какие поступали на рассмотрение паши, проходили через руки драгомана; он же смотрел за порядком дел, а потому грек-драгоман сделался истинным правителем пашалыка. Это должностное лицо назначалось из Константинополя турецким правительством. В его лице каждый грек находил сильного покровителя и заступника.¹¹¹⁴ Так было на материке. Острова же находились под управлением капудан-паши, конечно турка, и конечно не знающего по-гречески. Поэтому в помощники ему придан грек-переводчик с титулом великого драгомана императорского флота. Этот титул не должен обманывать нас: великий драгоман не имел никакого отношения к действительному

флоту. Он был просто посредником между островитянами, – большей частью греками, – и капудан-пашой. Греческие острова должны были обращаться к великому драгоману по своим общественным надобностям. В особенности жители островов имели обычай обращаться к нему с апелляциями на греков-архонтов, а архонтами назывались выборные от общины сборщики податей и третейские судьи. Так как все дела решались капудан-пашой, по докладу великого драгомана, то последний был настоящим царьком (Regent) греческих островов. Он именно и назывался охранителем греческих законов, и так как в этом отношении ему принадлежали царственные полномочия (kaiserliche Vollmacht), то к нему, наприим., обращались жители о. Санторина, испрашивая у него утверждения их так называемого обычного права. Какая власть была сосредоточена в его руках и в ка-

–448–

ком уважении он находился, видно уже из того, в каком униженном тоне обращались к нему просители, величая его титулом: «светлость». Греки занимали и еще более значительную должность – должность великих драгоманов Порты. Первоначально это были не более как переводчики. Но вскоре они сделались влиятельнейшими советниками Порты, сделались членами министерства, именно министерства иностранных дел, и пользовались великими милостями и привилегиями.¹¹¹⁵ Появление великих драгоманов Порты в значении лиц, заправляющих дипломатической частью в министерстве иностранных дел, относится к первой половине XVII века. Если и раньше на дипломатической службе у турок употреблялись и греки, то больше в качестве секретарей и переводчиков – в точном смысле этих слов. Но в XVII веке при завоевании Кандии грек Панайтаки Никузиос, родом из Хиоса, получивший медицинское и философское образование в Италии, вступивши на службу в качестве драгомана к великому визирю Ахмеду Кеприли, так понравился ему своей преданностью и своим необыкновенным дипломатическим искусством, что он выдумал для него новый официальный пост великого драгомана Порты; а очутившись на этом посту, при

изумительной способности к дипломатическому искусству, греки опять лицом к лицу стали с Европой в качестве турецких дипломатов.¹¹¹⁶ После Панайотаки еще более прославил себя по части дипломатии грек Александр Маврокордато. Родом тоже из Хиоса, Александр Маврокордато получил образование в Падуе и Болонье, изучая здесь медицину; он написал превосходное сочинение по своей специальности о циркуляции крови. Сначала он был профессором философии и медицины в так называемой высшей школе, основанной в середине XVII века богатым греком Манолаки и помещавшейся рядом с патриаршей школой в Фанаре. По рекомендации одного почтенного турка Александр, как знаток языков: греческого, латинского, итальянского, французского, славянского, турецкого, персидского и арабского, полу-

—449—

чил должность второго драгомана; потом он принял должность великого логофета (нечто вроде нашего обер-прокурора Синода) и казначея при патриархии. А по смерти вышеупомянутого нами великого драгомана Панайотаки Маврокордато был возведен его патроном, великим визирем Ахмедом Кеприли, на почетный пост великого драгомана Порты. В качестве великого драгомана и вместе лейб-медика самого султана Маврокордато, в течение целого поколения играл в высшей степени замечательную роль. От прочих фанариотов он отличался честностью и отсутствием вероломства. Он обнаружил такой высокий дипломатический талант, что Порта была от него в восторге. По заключении Карловицкого мира, который поставил его на вершину славы, сам австрийский император Леопольд возвел его в княжеское достоинство, но только тайно от турок, так как это могло повредить ему в глазах подозрительной Порты.¹¹¹⁷ Звание великих драгоманов Порты имело то особенное значение, что они были посвящены во все тайны сераля. Эта влиятельнейшая должность в продолжение чуть ли не двух столетий неизменно была достоянием греков. Так продолжалось до греческой войны за так называемое освобождение. Великие драгомены Порты носили пышные титулы «хранителей тайн Империи» или «тайных советников» и

чествовались именем «светлейших».¹¹¹⁸ Впрочем, занимавшие даже самые высшие должности, греки не имели официального звания князей, хотя неофициально все их так и называли князьями, т. е. разумею тех, кто достигал должностей, дававших права на титул «светлейший». Так, с течением времени изменилось положение греческой райи. Кажется, нет никакого преувеличения в словах одного историка, который, описывая судьбу греческой нации в турецком государстве, говорит: «самым ходом дел турки наконец вынуждены были броситься в объятия образованных греков». Этот же историк, выражая ту же мысль при другом случае, заявляет «победители очутились в зависимости от своих побежденных».¹¹¹⁹

—450—

Разным греческим архонтам, приматам (коджабаши), драгоманам паши, великим драгоманам флота и Порты жилось очень недурно, в особенности тем из них, которые почтены были княжеским турецким титулом: «светлость». Этих светлейших греков не обошла своим вниманием и прежде упомянутая нами греческая сатира нового времени, изложенная в драматической форме и носящая заглавие: «Англичанин, Француз, Русский». Мы уже знаем, что в ней выведены на сцену три представителя трех великих европейских держав, проникнутых желанием облегчить положение поработенной греческой нации. Эти лица, путешествуя по Греции, обращаются с расспросами о положении дел к разным вождям греческого народа. Наконец доходит очередь до греческого «князя». Путешественники начали допрашивать его: «как и что». В ответ на их ламентации этот сановник сказал: «чего вам нужно? Я тиранствую и граблю народ, чтобы доставить приятное Дивану и не лишиться своей головы». Затем он поспешно ушел от них, так как пришло время идти в его гарем, где одна из его жен (значит их было несколько!) должна была принимать подарки от местного народонаселения.¹¹²⁰

Но положение греков в качестве каких-либо великих драгоманов флота или Порты еще не есть верх благополучия. Судьба, в лице оттоманских правителей, указала им еще более завидный жребий. Оттоманская Порта стала назначать

заслуженных греков господарями, т. е. царями, в две, принадлежащие турецкой империи, страны – Молдавию и Валахию (теперь Румыния). Для греков открылась возможность править двумя странами на правах вассальных герцогов. Доля счастливая. Почему это случилось, дело остается неясным: потому ли, что молдаво-валахи (теперь румыны) скомпрометировали себя чем-либо во время турецкой войны с Австрией (в начале XVIII в., точнее в 1712 г.), – или же потому, что турки стали побаиваться нашего Петра Великого, – но только Порта решиласьверить управление двух вышеуказанных стран – двум грекам-фанариотам, доказав-

–451–

шим на опыте свою верность и преданность законному султану. Это было в начале XVIII века. Одно из двух царственных мест с самого же первого раза Порта дала сыну Александра Маврокордато – Николаю. Господарем был потом и другой сын Александра – Константин.¹¹²¹ Господари назначались Портой на три года (понятно, из подозрительности); но некоторые лица могли быть господарями не три, а много больше годов: сначала можно было получить назначение в господари Молдавии, а потом – Валахии, или же в одной какой-нибудь из этих стран можно было быть господарем дважды. Господарство греков-фанариотов продолжалось 100 лет и окончилось с развитием греческой войны за т. называемое освобождение (1821 г.).¹¹²² Оно было очень выгодно для турок и не менее выгодно для самих греков. Турки такую неожиданную милостью надолго привязали к себе сердца главарей фанариотов, а это было на руку представителям Порты. Выгода греков – не говоря о личном обогащении господарей – состояла в том, что целые массы греческого народа среднего и низшего классов отправились на жительство в Молдаво-Валахию, как в землю обетованную.¹¹²³ Недаром греческий историк Папарригапуло (свидетельство приведено выше) замечает, что Румыния в XVIII веке обратилась в греческую колонию. Все невыгоды греческого господства пали лишь на местное народонаселение – молдаван и валахов. Наш отечественный историк с чувством негодования говорит: «с первых годов XVIII

столетия настали для румын истинно бедственные и несчастные времена: период правления господарей-фанариотов был периодом истинного и буквального грабительства, и господа, за весьма немногими изъятиями, были ничем иным, как истинными и действительными разорителями несчастного народа»... «Нача-

—452—

лось ужасное господство господарей-фанариотов».¹¹²⁴ Не лучше отзывается и другой, иностранец, – историк: он находит, что румынам под властью фанариотов жилось много хуже, чем под управлением турецкого паши.¹¹²⁵ Но разумеется, любя греков, Порта ни во что не ставила шалости своих возлюбленных. Турция была слепа по собственной воле.

Что такое бессарабско-молдаво-валашские церковные имущества, «преклоненные» св. Гробу, Афону и пр. (инклинаты)? Когда они появились? Почему они появились именно в этих странах, а не других, напр. в Болгарии, Сербии или богатой и щедролюбивой России? Указанные Бессарабо-молдаво-валашские имущества суть поместья и угодья с монастырями, пожертвованные св. Гробу,¹¹²⁶ Афону¹¹²⁷ и проч. в тех самых странах, которые находились под управлением греческих господарей – в Молдавии (куда до 1812 года принадлежала и наша теперешняя Бессарабия) и Валахии. Эти имущества с течением времени составили замечательное богатство: в 60-х годах нынешнего столетия румынское правительство предлагало собственникам их 82:000,000 турецких пиастров, в качестве выкупа этих имений из посторонних рук, но церковные власти Востока нашли эту сумму недостаточной, отказались от сделки – и совсем потеряли их: имущества были конфискованы. Подробная история происхож-

—453—

дения этих «преклоненных» имуществ нам лично неизвестна. Греки, конечно, никогда не расскажут её нам: она представляет так мало назидательного. Появление этих имуществ обязано главным образом ревности и усердию греческих господарей. До времени господства греков фанариотов, в Молдаво-Валахии было много церковных

имуществ; но только самая незначительная часть доходов с них, согласно воле жертвователей, шла в виде милости к св. Гробу и на Афон.¹¹²⁸ Господари же эти устроили так (как они устроили – это дело их совести),¹¹²⁹ что большая часть многомиллионных национальных церковных имуществ очутилась приписанными св. Гробу и проч. Значительная часть их принадлежала этому последнему. Замечательно, что фанариоты-господари, заботясь об интересах иерусалимской патриархии, по-видимому, совсем в этом случае обошли своим вниманием интересы своей родной церкви константинопольской: ни одного имения не было

–454–

записано на имя константинопольской патриархии. Даже всякое вмешательство в управление этими имениями со стороны патриарха константинопольского положено рассматривать, как некоторого рода преступление. Все это, однако ж, не больше, как искусная маска. Господари-фанариоты, патриарх иерусалимский и патриарх константинопольский составляли одно товарищество, которое прибыли и убытки добросовестно делило поровну. Недвижимые молдаво-валашские имущества записывались на имя св. Гроба для большей внушительности и для декорума: кто бы стал восставать против такой жертвы, не желая прослыть нечестивцем?¹¹³⁰ в действительности же доходы шли не на одного патриарха иерусалимского (само собою понятно, что на гроб Господень шла самая малость), а частью еще на греков-господарей и на самого патриарха константинопольского. Если бы патриарх иерусалимский не пожелал, притекавшими к нему с севера, достатками делиться с господарями, то ведь они мало ли что могли сделать, обладая полновластием в Молдаво-Валахии;¹¹³¹ а что касается патриарха константинопольского, то с ним патриарх иерусалимский должен был делить доходы с имуществ в неведомых странах не иначе, как по-братски. В противном случае патриарх столицы всегда мог изгнать из Константинополя своего младшего сотоварища, так как проезд и срок пребывания этого последнего в столице исключительно

зависели, как мы знаем, от патриарха константинопольского.¹¹³²
Все это, впрочем, может

—454—

показаться не совсем ясным, если мы не прибавим еще следующего: патриархи иерусалимские жить в Иерусалиме не любили, а любили жить в столице.¹¹³³ Понятно — почему. Иерусалим — скучный город, без надлежащего общества, не имеет ни роскошных бань, ни других принадлежностей восточного комфорта, там нельзя было жить в свое удовольствие; а главное — там всегда отстанешь от текущих новостей — политических и всяческих, от которых часто зависит счастливая или несчастливая перемена в судьбе патриарха: нужно держать ухо востро. На Востоке без политики ни на час нельзя оставаться. Вот почему патриарху иерусалимскому нужны были деньги — и немалые, и вот почему, если он желал жить в свое удовольствие,¹¹³⁴ то должен был братски делиться доходами со иерархом столичным, иначе он рисковал бы, что его безвозвратно ушлют в Иерусалим.

Вот то немного, что мы сочли нужным сказать о бессарабско-молдаво-валахских, принадлежавших Св. Гробу и Афону, имуществах (увы, большей частью теперь конфискованных), для характеристики фанариотского господарства, созданного по инициативе Оттоманской Порты.¹¹³⁵

—456—

Можно ли было бы подумать, что между поселением, вероятно, не особенно многочисленного остатка византийских дворянских фамилий, малоизвестных по их именам, сначала на одной стамбульской вершине (при Магомете II), а потом в низменном квартале Фанар, с одной стороны, и конфискацией церковных имуществ, не принадлежащих господствующей нации в какой-то Молдаво-валахии, — конфискацией — чуть не в наши дни, — есть прямая связь? А ведь, это так и есть на деле.

Если с двадцатых годов нынешнего столетия турецкая власть совсем перестала поставлять греческих христиан на высокие политические посты — вроде великих драгоманов и господарей, то это потому, что в последнее время и сама она

перестала владеть собой: почти по очереди, как хотят, её поворачивают при посредстве политики, в ту или другую сторону – русские, французы, англичане, немцы, обращаясь с турецким правительством, как с манекеном, фигурирующим однако ж

–457–

в дипломатических документах с именем Блистательной Порты.

Говоря об отношении турецкого правительства к христианам греческого исповедания, мы до сих пор старались составить понятие собственно о греках привилегированных классов – приматах (коджабаши), простых драгоманах, драгоманах, одаряемых высокими титулами, господах – этих халифах на час; но для полноты и ясности картины мы должны сказать еще и об отношении того же правительства к народу греко-христианскому вообще. И прежде всего следует разрешить вопрос: допустила Порта указанный народ до участия в каких-либо государственных и общественных функциях, как это бывает в других европейских государствах? Что Порта однажды навсегда исключила всех христиан от несения военной повинности – это всем известно и останавливаться на этом вопросе не станем. Но быть может далеко не всем известно то, что христиане, отстраненные от службы в армии, отнюдь не были устранены от военно-морской службы. По воле Порты и отчасти по необходимости флот оставлен в руках христиан, и без сомнения больше всего греков. Турки совсем не были знакомы с искусством кораблестроения. В этом отношении они должны были пользоваться услугами посторонних лиц. С самого появления турок на исторической сцене кораблестроителями у них были или греки, или венецианцы. Так было и позднее. Наприм., в известиях от 1553 года упоминается родосский грек, Михаил Венетто, как человек опытный по части кораблестроения, в руках которого находилось все это дело.¹¹³⁶ Да и вообще судостроителями, капитанами судов, лоцманами были преимущественно греки-христиане.¹¹³⁷ Мало того: весь флотский экипаж состоял или из греков, или из других христианских народов. Известен следующий факт: когда

венецианский адмирал Пиетро Лоредано, в 1416 году одержал блистательную победу над оттоманским флотом, то на борту всех турецких кораблей, захваченных в плен или разби-

—458—

тых, он в числе матросов нашел почти одних кандитов, сицилийцев и людей других христианских народностей. Адмирал пересадил всех этих турецких моряков на свои корабли, с той целью, как он выражается в своем рапорте по начальству, чтобы отнять у христиан удовольствие продолжать их службу неверным. Разумеется, все они сделались матросами-колодниками в венецианском флоте. Но такой устрашающий пример остался безо всяких последствий и цели не достиг.¹¹³⁸ Дело в том, что нет на свете худших моряков-матросов, чем турки. Уверяют, что будто «ни одному турку – по крайней мере до недавнего времени – нельзя было вбить в голову, что такое значит – над ветром и под ветром».¹¹³⁹ В виду этого, туркам волей-неволей приходилось наполнять свои корабли христианскими матросами. Христиане, в особенности из тех провинций, которые потом подчинены были власти оттоманов, составляли неизменный контингент матросов на их военных кораблях. И вот мы видим, что военно-морское могущество турок долгое время поддерживается малоазийскими греками, греками с Архипелага и кандитами. Само собой понятно, что во флот набиралась всякая дрянь, но все же это были христиане. Одной из привлекательных сторон военно-морской службы в турецком флоте было большое жалование, какого не было в европейских флотах: жалованье было так велико, что матросы европейских флотов дезертировали к туркам, отдавая себя в их распоряжение.¹¹⁴⁰

Этим впрочем и ограничивалось прямое участие греков и других христианских народов по части государственной службы в турецкой империи. Но конечно христианскому народу не воспрещены были все те занятия, какие должны были давать пропитание райе. Христиане занимались земледелием. По завоевании византийской империи значительная часть недвижимой собственности – полей, лугов и пр. оставлена турками во владении побежденных.

—459—

Ограбление далеко не было полным. Покоренным предоставлены были небольшие участки земли. Они обязаны были уплачивать пятину со своих произведений в казну; а выполняя это условие, могли свободно передавать свои земли детям и внукам. Жребий греков во многом был лучше, чем положение иудеев и диссидентов в средние века, из которых некоторые из Испании и Венгрии переселились в Турцию; греческая раба пользовалась плодами своих трудов в большей мере, чем даже теперь некоторые крестьяне в иных странах.¹¹⁴¹ Греки свободно занимались разными промыслами и ремеслами. Одно кораблестроение требовало множества искусных христианских рук. Здесь встречаем плотников, столяров, железников и пр. И все это были наиболее греки с Хиоса, Родоса, Митилена и островов Архипелага.¹¹⁴² Торговля оставалась в руках греков, а некоторые отрасли её в исключительном их ведении, наприм., очень значительная виноторговля. Греки прибрали к своим рукам откупа, наприм., соляной откуп. Без сомнения, турки отдавали откупа грекам, как людям достаточным, на счет которых – в случае чего – можно было всегда вознаградить убытки казны. Греки, благодаря торговле и откупам, часто достигали больших богатств, и через это приобретали значительное политическое влияние. Впрочем греки, даже богачи, по внешности казались бедняками; они ходили в худеньком платье из опасения, чтобы турки не подобрались к их богатствам.¹¹⁴³ В богатстве греков некоторые наблюдатели восточно-христианской жизни находят отчасти объяснение тем притеснениям, какие позволяют себе иногда делать турки по отношению к грекам. «Утеснение (христиан) – говорят нам – имеет своим источником чувство самосохранения и тревоги, ощущаемой турками при виде богатства, влияния и численности христиан, все возрастающих».¹¹⁴⁴ Оставляем это замечание на ответственности самого наблюдателя восточной жизни.

—460—

Почти по отношению к каждому из прошедших веков находим свидетельства, удостоверяющие, что грекам и всем

турецким христианам жилось в общем не очень худо. Вот свидетельство, относящееся к 1481 г., году смерти Магомета II. Оно принадлежит, правда, человеку невидному по своему положению, какому-то «музыканту» (кажется из Пармы), состоявшему в течение пяти лет на турецкой службе в Константинополе. Он рассказывает, что здесь «турки не причиняют беспокойств никому из христиан, позволяют жить им по христианскому обычаю». Имя свидетеля неизвестно, а известно только имя того господина (*magnifici domini*), к которому на службу потом он перешел: это – Петр-Мария-Де Рубеис.¹¹⁴⁵ В интересных венецианских документах, изданных в оригинале проф. Ламанским, можно находить любопытные указания, удостоверяющие, что жить под турками христианам было гораздо лучше, чем под властью венецианцев. Эти известия относятся к XV и XVI векам. Во второй половине XV века венецианский Совет Десяти, узнав, что между греческими христианами Кандии, которая долго оставалась под владычеством венецианцев, – и патриархом константинопольским поддерживаются сношения, при посредстве некоторых духовных греческих лиц, приказал изгнать этих последних с острова. Вот мотив этого распоряжения: «на о. Кандии живут такие люди, которые остаются почитателями патриарха, а эти почитатели могут быть друзьями и сторонниками турок». Очевидно, было не в интересах республики, чтобы приверженцы патриарха, а следовательно – по воззрению венецианцев – и друзья турок проживали в Кандии.¹¹⁴⁶ Страх венецианцев был понятен: сношения кандийских греков с Константинополем могли убедить этих последних, что христианским подданным султана жилось вовсе не так плохо, как можно было думать. А отсюда один шаг и до отложения кандиатов от венецианцев и до

–461–

перехода их в подданство турок. Спустя немного лет тот же Совет Десяти, осведомившись, что один из прежних жителей Кандии – грек, прибыв в Константинополь, потом сделался там патриархом, отдал приказ об изгнании с острова отца и брата нового патриарха, ссылаясь на то, что невозможно оставаться

им в Кандии без вреда для государства. Кроме этого, тот же Совет Десяти по указанному случаю приказывает венецианским правителям Кандии прервать всякие сношения подданных Венеции с Константинополем под предлогом ли религии или по другим предлогам, причем указанным начальником (*rectores*) предписывалось строго блюсти за этим, под опасением изгнания их самих из венецианских владений; обещана была также награда доносчикам, выслеживавшим сношения кандиятов с Константинополем.¹¹⁴⁷ Мотив приказания очень понятен. В следующем столетии генеральный *provveditor* (?) кандийский Антонио Приули обращался к инквизиторам республики с таким решительным предложением: усматривая вредные тайные сношения визиря (великого?) с кандийскими греками (ясное дело – визирь подушал их отложиться от венецианцев и перейти в подданство султана), он настаивал на необходимости удалить с острова более влиятельных греков, дав им какие-либо должности по морской части или на континенте.¹¹⁴⁸ Нет никакого сомнения, что жизнь христиан в Турции в XV и XVI веках протекала так тихо и мирно, что им завидовали православные греки, подчиненные венецианской республике, а турки, со своей стороны, указывая на жизнь христиан в их империи, подстрекали островитян с Кандии к переходу их в подданство султана. Вывод отсюда для нашего вопроса нетруден. Далее. Свидетельство Эльснера, относящееся к XVII и частью XVIII веку гласит: «все христиане, а также иудеи живут в Турции со всею свободою и спокойствием». Страх испытывают, по словам Эльснера, в Турции только чиновники и служилый класс, т. е. люди, как о них принято говорить в Турции, – которые

–462–

едят султанских хлеб.¹¹⁴⁹ Вообще, по уверению некоторых знатоков дела, христианскому народу европейских частей Турции жилось гораздо лучше, чем самым мусульманам Азии и Африки. «Мусульманское население Натолии, т. е. в Азии и в Африке, сверх турок-османов, по преимуществу состояло из презираемых турками шиитов и мавров. Оно всегда было более стеснено и унижено, чем христианское население Румелии» (т.

е. всех европейских провинций, поясняет наш автор).¹¹⁵⁰ Этот же самый писатель в порабощении греков и вообще христиан турецкому правительству видит нечто такое, за что должно благословлять судьбу; он объявляет, что «все дурное и тяжелое, заключающееся в господстве турок, был злом относительным и искупается той пользой и тем благом, какое доставила Турция миру греко-славянскому, оберегая и защищая его от романо-германцев»¹¹⁵¹ (с их умением поглощать чужеродные нации и чужие религии). В этом-то смысле Леонтьев не без основания говорит: «для многих людей, очень умных и знающих Восток оказывается, что в наше время чистейшие интересы православия тесно связаны с владычеством мусульманского государя».¹¹⁵² Уж не значит ли это, что турок являлся охранителем самого дорогого достояния в жизни греко-восточного народа?

Весьма любопытно, что есть один русский авторитетный ученый, который находит, что никто в сущности не понес столько бед от турок, сколько *мы, русские*. Вот его рассуждения: «Крымцы-татары нападали на (наши) деревни и села, угоняли с собой тысячи, десятки тысяч крестьян, их жен и детей». Значительнейшую «массу пленных они продавали генуэзским купцам и евреям, которые отправляли эту массу рабов на рынок в Константинополе. В четыре столетия Великая и Малая Русь и часть Польши, можно смело полагать, лиши-

—463—

лись таким путем не менее 3–5 млн. душ своего населения», проданных на константинопольском рынке, подобно *скоту*. «Можно сказать, заявляет автор, что ни одна православная, ни одна славянская народность так не была унижена и несчастлива в Турции, как народность русская. *Русские терпели от турок более греков, болгар и сербов*».¹¹⁵³ Вывод этот оставляем на ответственности почтенного автора, так как не обладаем сведениями по этому вопросу из русской истории.

Еще одно замечание, и наша главная часть рассуждений об отношении турецкого правительства к христианскому народу придет к своему концу. Положение народа, лишенного большей

части гражданских прав, но руководимого и поставленного под управление своих родных властителей, привело к концентрации всего греко-православного общества. Дело в следующем: «чем больше власть султана ослабевала (а это так и было), тем решительнее выступали на вид недостатки турецкого (государственного) устройства. И когда нельзя было ожидать себе защиты сверху, то каждый старался защищать самого себя. В особенности греки все теснее и теснее стали лхнуть друг к другу: народ к епископу, к своим приматам, к своим общинным предводителям; все эти лица в свою очередь лхнули к драгоманам паши, а эти еще в свою очередь к драгоману Порты, к фанариотам в Константинополе и самому патриарху. Через такую крепкую связь частей образовалось собственное греческое государство в государстве оттоманов. Центр этого греческого государства находился в столице, и отсюда уже его рычаги расходились по всему турецкому царству, получая в столице же импульс и необходимое единство движения». Слова – авторитетного Маурера.¹¹⁵⁴

Так-то жила-была, как называют её турки, румейская райя (т. е. римские скоты) под бестолковым оттоманским режимом, представляющим собой лишь истинно-замечательную карикатуру на действительное правительство.

—464—

Знаете ли вы теперь райю?

Нет слов, *райя не была счастлива, но она и не была угнетена.*

Не была угнетена! Но кто-нибудь может сказать: однако же райя платила харадж, подушную подать, тяжелую и унижительную, с христианских детей райи взималась десятина в пользу турецкого правительства, и наконец христиане подвергались «многим искушениям и прельщениям», имевшим в результате печальные примеры ренегатства? Все эти явления действительно существовали, а потому нам нужно уяснить смысл и значение этих явлений в жизни греко-восточных христиан.

Начнем с хараджа. Все греки, начиная с четырнадцатилетнего возраста до старости, обязаны были

вносить в казну султана подушную подать – харадж. Люди простого звания и наибеднейшие вносили один дукат (3 рубля) в год. Люди более состоятельные платили 2 дуката; третий класс плательщиков хараджа составляли те, кто обязан был вносить четыре дуката, – они принадлежали к людям богатым. Купцы платили подати, смотря по стоимости их товаров, какие они продавали или привозили из других стран. Харадж собирался в начале турецкого праздника – байрам; для этого учрежден был штат сборщиков податей. Кто заплатил харадж, тот получал расписку, цвет которой ежегодно менялся: если в один год этот цвет был белый, то в другие годы – синий, красный, желтый. На верхней части расписки значилось имя тогдашнего великого визиря и главного казначея; посредине расписки значилось имя лица, внесшего подушную подать, с описанием его примет и возраста, а в самом низу расписки указывалось имя сборщика хараджа. Расписку нужно было носить при себе и предъявлять по требованию сборщика, хотя бы это было на улице, – под опасением вторичной уплаты той же подати. Кто заплатил харадж в одном месте, тот свободно и беспрепятственно мог жить где угодно: харадж никогда не возвышался в цене, несмотря на то, был ли мир или шла война. Заплативший харадж считался находящимся под покровительством Оттоманской Порты. Он мог спокойно владеть тем, что ему принадлежало, ни

—465—

один турок не мог делать ему неприятностей, не мог войти в дом райи без позволения или что-либо отнять у него. Уплата хараджа давала ему право считать себя таким же подданным султана, как турок. От хараджа освобождены были все женщины христианские, а также все греки, которые находились в морской службе турецкого правительства.¹¹⁵⁵ Вот в чем состоял харадж: он не был обременителен. Уплата его давала право жительства христианину везде в империи. В этом случае та расписка, которая давалась в удостоверение уплаты хараджа, очень походит по своим последствиям на те паспорта, какие существуют для нашего простонародья. Харадж избавлял плательщиков от тяжелой и страшной воинской повинности. Он

был некоторой заменой натуральной воинской повинности. Харадж уплачивается и теперь.¹¹⁵⁶ Вообще нельзя считать христиан слишком обремененными податями со стороны турок. Напр. о земледельцах райях говорят: их подушное (харадж) султану, их законную подать как земледельцев, их оброк помещикам никогда не считали тяжелыми сами иноземные христиане.¹¹⁵⁷ Если же большинство греко-восточных христиан бедно и живет среди лишений, то едва ли это нужно ставить в вину той системе податей, какая практикуется в турецком государстве. По словам Гервинуса, «как удостоверяют все христианские путешественники, между всеми округами райев не было жалче, беднее и истощеннее Майны, а сюда однако ж не ступала ни одна турецкая нога». Самая бедность христианских подданных низшего класса в Турции есть вещь относительная. Тот же Гервинус отмечает следующий факт: «Болгары, выселившиеся с 1829 г. в единоверную Россию, потом

—466—

охотно возвращались к турецким котлам с мясом, сознавая свою ошибку».¹¹⁵⁸

Обращаемся к десятине с христианских мальчиков. Что эта натуральная или, точнее, ненатуральная подать есть вершина варварства — об этом двух различных мнений быть не может. Сообщим некоторые сведения о рассматриваемой десятине. Наиболее точные сведения относительно вопроса мы имеем из XVI века. Десятина взималась ежегодно, но однако так, что в каждую отдельную провинцию сборщики её являлись только через пять лет. Дело происходило таким образом: в известное время турецкое правительство отряжало в ту или другую провинцию офицера с 30 или более янычарами; ему вручался указ, которым повелевалось в городах и селах взимать десятину с мальчиков. Христианский старшина (protogeros) местности, как знаток семейного положения христиан этой последней, представлял офицеру всех мальчиков не ниже семилетнего возраста и исключая всех женатых юношей. Если отец скрывал кого-нибудь из своих детей, то его тяжко наказывали, пока сын его не будет отыскан и приведен к вербовщикам. Если детей представлено было много, то офицер

за приличную взятку всегда мог дать свободу сыну богатых родителей. Брели в десятину мальчиков самых крепких и красивых. Забирая христианских мальчиков в качестве десятины, турки всегда помнили, что нельзя брать их всех; в таком случае край быстро пришел бы к вырождению народонаселения. Поэтому известная часть мальчиков оставлялась при родителях. Десятина с мальчиков взималась не во всех местах: столица, – Константинополь, предместье его – Галата, город Навплия, страны перешедшие от венецианцев к туркам добровольно, и некоторые другие местности – были освобождены от этой безобразной повинности. Не бралась эта десятина в Аравии, в Египте, Венгрии. В Болгарии от неё освобождены были так называемые «войницы» и проч. (О них была уже речь раньше).¹¹⁵⁹ Завербованных мальчиков на месте их

–467–

родины одевали в особую форму и затем отправляли в Стамбул, в Галату и Андрианополь для дальнейшего воспитания. Все они обрезались и обращались в мусульман. Не всех их ожидала одинаковая доля. Одни размещались по сераям и коллегиям, где их обучали на турецкий образец – главным образом языкам турецкому, персидскому и арабскому, а другие с самого же начала приучались к исполнению низменных работ – служили в кухнях, возделывали султанские сады и огороды, учились стрелять из лука.¹¹⁶⁰ Дисциплина для всех них до известного возраста была самая строгая. Они отрешены были в течение десятка лет от всякого сообщения с внешним миром и очень походили в этом отношении на русских институтников николаевского времени. Более образованные из них, по достижении известного возраста были представляемы ко двору и султан их жаловал различными должностями, например, они делались чаушами, пажами, камер-пажами и т. д.¹¹⁶¹ Из этих отурченных христианских детей, как и из христианских военнопленных мальчиков, составлялась султанская гвардия – пехота янычары и кавалерия – сипаги Порты.¹¹⁶² В военных сферах отурченные христианские дети потом достигали почетных должностей, наприм., генералов –

аги – в полках янычар, адмиралов флота и пр.¹¹⁶³ Из пажей и камер-пажей, вообще из лиц, находившихся на придворных должностях, потом выходили так называемые беглербеги (управители целых провинций), которыми весьма редко были природные турки, баши – визиря (министры). Некоторые из взятых, в качестве десятины, мальчиков посредством браков с дочерьми султанов рождались с самим падишахом.¹¹⁶⁴ Хотя и в крайне редких слу-

–468–

чаях, но десятинные дети могли достигать головокружительной правительственной высоты – делались великими визирями – этими alter ego султана. Вот краткая биография знаменитого великого визиря Магомета Соколлы (т. е. Соколова). Он был родом из Требины близ Рагузы, с детства готовился к духовной должности и был уже чтецом при Саввинской церкви в Боснии; но в это время происходил в Боснии сбор десятины с мальчиков, и он попал в число завербованных, хотя ему пошел уже 18-й год. Наш причетник был отведен в Константинополь. По-видимому, сначала он подавал мало надежд, а потому его сделали садовником при султанском серале. Но здесь он своей смекалкой скоро обратил на себя внимание самого султана Сулеймана, который содействовал быстрому повышению Магомета в должностях. Через несколько лет Соколлы был уже капудан-пашой (главным управляющим островами), а потом в июне 1565 года достиг наивысшей степени могущества – был объявлен великим визирем.¹¹⁶⁵ Указанные нами факты, свидетельствующие о лестных отличиях, каких иногда достигали десятинные христианские мальчики, имели весьма важные последствия: если прежде христианские родители оплакивали своих детей, взимаемых в качестве десятины, то теперь они не только примирялись с этой варварской податью, но часто и отдавали своих детей в указанном случае с полной охотой. Мы имеем целый ряд авторитетных свидетельств, не оставляющих места для сомнений. Мартин Крузий говорит, что «многие (многие!) вследствие бедности, индифферентизма или скупости добровольно отдавали своих детей в десятину, за исключением

какого-нибудь одного ребенка. Или же они рассчитывали, что в случае успехов на султанской службе дети могут быть полезны своим родителям».¹¹⁶⁶ Второе свидетельство принадлежит Стефану Герлаху: «Христианские родители (некоторых отдаленных мест в Турции), под влиянием жизненных лишений, охотно (beliebig) отдавали своих малолетних детей туркам». То же, по

—469—

свидетельству Герлаха, было в Албании и Болгарии: здесь родители, обязанные нести некоторого рода военные повинности в пользу турок, чтобы самим им избавиться от военной службы, «охотно отдавали одного или двоих детей в качестве десятины». Тот же Герлах утверждает, что сами христианские дети вовсе не боялись попадать в число детей десятинных, «напротив, они выражали радость, что могут попадать на службу к самому султану и получать жалованье». Это последнее сказал Герлаху христианский мальчик, который сопровождал его при осмотре каких-то церквей и который желал, чтобы «как можно скорее сделаться слугою султана».¹¹⁶⁷ Сделаться слугою султана – это было идеалом, целью, на которую были постоянно устремлены взоры некоторых христианских мальчиков. Венецианский баил (посланник) Доменико Гревизано в это же время (т. е. в XVI веке) в официальном рапорте писал своему начальству: «эта повинность, вследствие которой каждый христианский подданный султана должен отдавать своих детей в десятину и которая причиняла такие печали родителям, теперь (в 1554 г.), кажется, почитается почти за особенную милость».¹¹⁶⁸ Замечательно еще то, что сами турки ужасно завидовали христианам, что христианские дети, даже из беднейших классов, достигали самых высочайших должностей при дворе и в администрации, тогда как их собственные дети лишены такого счастья, мало того: эти последние находились в подчинении у своих врагов. Зависть турок в этом случае простиралась так далеко, что они, желая доставить своим детям возможность служить в янычарах, нарочито отдавали их христианам, прося этих последних поставить их в качестве десятины, вместо

собственных детей. Завидовали не только простые турки, но и сами визири.¹¹⁶⁹ Мы указали на эти удивительные явления, удостоверяющие в том, что христиане не всегда тяготились рассматриваемой десятиной, а турки явно завидовали будущности десятинных христианских детей, ука-

—470—

зали с тем, чтобы точнее констатировать относящиеся к нашему делу факты, а не с тем, чтобы скрасить и оправдать данный обычай. (Боже упаси!) Мы находим, что нет более тяжкого пятна на турецком правительстве, чем то, какое оставило здесь варварское обыкновение брать детей в десятину и турчить их. К счастью, это варварское обыкновение давно уже отжило свой век. Подать с детей райи была отменена при султани Мураде IV (1623–40 гг.), а впоследствии уничтожена еще более решительными постановлениями 1685 года.¹¹⁷⁰

Теперь, наконец, поведем речь о «многих искушениях и прельщениях»... Об «искушениях и прельщениях» любят говорить такие историки, которые вместо фактов руководствуются соображениями: если турок, рассуждают они, то таковой не может обойтись без «искушений и прельщений». Но действительность не подтверждает подобных теоретических предположений. Лично мы не встречали ни одного сколько-нибудь авторитетного подтверждения разбираемой истины. Напротив, есть такие свидетельства, которые дают возможность делать вывод, что турки не пользовались всяким представившимся случаем к обращению христиан в ислам и даже сдерживали своекорыстное или слепое ренегатство. Во второй половине XVI века один венецианский посланник в своем донесении венецианскому сенату положительно свидетельствует, что султан воспретил христианам переходить в ислам с целью освободить своих детей от взятия на службу под видом десятины. «Это свидетельство весьма характерно».¹¹⁷¹ Еще меньше турки желали массового обращения целых стран, входивших в состав империи. Они, наприим., считали невыгодным для себя очень сильное стремление северных славян и албанцев к переходу в ислам,

потому что с переходом в магометанство они должны были освободиться от подушной подати – хараджа.¹¹⁷² А главное –
–471–

мы не видим, чтобы ренегаты за свое обращение к господствующему исповеданию получали какие-либо привилегии от турецкого правительства. Наприм., не природный турок, по законам мусульман, не мог получить места судьи (кадия); эти законы так строго наблюдались, что ренегаты только в редких случаях могли попадать на это почетное и священное место.¹¹⁷³ Правда, из числа ренегатов два известных нам лица достигают самого высокого административного положения – сана великого визиря. Говорим об Ибрагим-Паше и Рустеме. Но оба они эту должность получили вовсе не в награду за отступничество. Ибрагим-Паша был сыном грека из Пагры; еще мальчиком захвачен турецкими корсарами, был продан ими, попал в турецкие руки. Наконец из него вышел великий визирь.¹¹⁷⁴ Несколько подобная же история случилась с Рустемом. Он был сыном сербского крестьянина из деревни близ Босна-Сераи; попал к туркам совершенно случайно; его барин не имел денег, чтобы заплатить за себя харадж, и вместо платы отдал туркам своего крестьянина.¹¹⁷⁵ Тут нет и речи об искушениях и прельщениях. Если турки не действовали для приобретения ренегатов искушениями и прельщениями, то кажется еще менее они пользовались насильственными мерами в тех же целях, – по крайней мере по отношению к сынам греко-восточной церкви. В патриарших бератах, по-видимому, неизменно повторялось следующее приказание султана: «никто ни в каком случае не должен силою принуждать какого-либо подданного из греков к принятию ислама». Ренегатов в Турции было положим много, но они сделались таковыми по собственной воле – никто, кроме них самих, в этом не виноват. Тяжелый на подъем турок мало интересовался успехами мусульманской пропаганды. Справедливо говорят: «при нелюбви и природном нерасположении турок ко всяким диалектическим тонкостям и богословским спорам, при умственной и физической их неподвижности, христиане в Турции пользова-

–472–

лись тем равнодушием и терпимостью правительства и обывателей, которой, говоря вообще, могли завидовать иноверцы во всех христианских государствах XV–XVII веков». ¹¹⁷⁶

А. Лебедев

(Окончание следует).

Энгельгардт Н.А. Величие Божие: Стихотворение // Богословский вестник 1894. Т. 2. № 6. С. 473–475 (2-я пагин.).

—473—

Кто предварил Меня, чтобы Мне воздавать ему? под, всем небом все — Мое.

Иов.41:1–2.

Человек

Я — дух и во главе бесчувственной вселенной

Живу сознательно, свободный и нетленный.

Исчислил я миры; измерил глубь небес.

Нет тайн для разума, для сердца нет чудес!

Я в облаках лечу. Я гладь морей волную.

В пустыни львов прогнал. Прорезал грудь земную.

Вокруг земли я сеть стальных путей связал

И молния теперь покорный мне вассал.

Я над тобой смеюсь — игра стихий слепая,

Машина мертвая, бесцельная, тупая!

Я царь твой, о земля!

Земля

Ты — червь. В моей пыли

И прахе зарожден. Тебя сгубить могли

И голод, и чума, и трус, и наводнение,

И если ты живешь, надменное творенье,

То это я тебе, ничтожество, даю

И влагу, и тепло, и хижину твою.

Вздвину я — ты умрешь, объятый бледным страхом,

Потопленный в волнах иль занесенный прахом.

Чрез многие века все так же я сильна,

И каждый новый день и новая весна

Свидетели моей неистощимой мощи.

—474—

Все так же зелены мои леса и рощи;

В эфире и водах кишат тьмы тем существ;

Не прекращается круговорот веществ;

Из желудя я дуб могучий извлекаю;
Из мертвого кремня огонь я высекаю;
Кипит в моей груди расплавленный металл,
Дымятся кратеры и тают глыбы скал
И опускаются, шипя, в морские бездны,
А я, беспечная, несусь в пространствах звездных.
Властительница я. От века мне дана
В рабыни бледная, прекрасная луна...

Солнце

Молчи! вокруг меня планет ничтожных стая
Вращается и я, торжественно блистая,
Даю им жизнь и свет, движение и связь.
Я твой закон – хаос! Я вечный огонь, о грязь!
Я пламенем дышу среди вселенной бурно.
Малейший мой вулкан и Землю, и Сатурна
Разрушит и в пары мгновенно обратит
И только столб огня на месте том взлетит.
Взирайте на меня! Я жизнь даю планетам
И насыщаю весь эфир теплом и светом.
Вселенная умрет, коль я огня не дам...

Сириус

Что атом говорит? А, это Солнце там...
Надменное вдали едва, едва лишь блещет,
Средь беспредельности чуть зримое трепещет.
Песчинка вспыхнула – сейчас сгорит совсем.
Кругом неё блестит пылинок восемь – семь.
И эта звездочка в пространстве так ничтожна,
Что ей с гигантом – мной равняться невозможно.
Лишь восемь спутников!... в орбите у меня
Есть сотни лун и сфер из чистого огня...

Комета

Вселенной судия, мерило вечной ночи
Лечу! Посторонись! Не то засыплю очи
–475–

Обломками планет, залью огнем паров
От сгивших некогда бесчисленных миров.
Млечный путь

Мильоны звезд, мильоны и мильоны!
Неистоимые, не ведая препоны,
От беспредельности сверкают и текут,
Созвездия покров над вечной бездной ткут.
Мильоны солнц льют свет и жизнь дают планетам;
И каждый атом – мир; и бьется в мире этом
Бесчисленных сердец согласный, дивный хор;
Во всех сердцах любовь и блещет каждый взор
Надеждой, верою, сознанием и отвагой
И в каждом Идеал, и Красота, и Благо.
Бесконечность
Я – грань для всех существ, пределы бытия.
Бог
Все станет тению, едва лишь дуну Я.
Ник. Энгельгардт

Корсунский И.Н. Из церковной жизни православного востока. II. Церковь Иерусалимская // Богословский вестник 1894. Т. 2. № 6. С. 476–488 (2-я пагин.). (Начало.)¹¹⁷⁷

—476—

Вся история церкви Иерусалимского и других восточных патриархатов от начала христианства и до наших дней в рассматриваемом нами отношении православия к инославным исповеданиям резко делится на два, весьма неравных, периода, именно, на время от начала христианства до 1840 года и на время от 1840 года до наших дней. Между тем как в первый период жизнь Иерусалимской и других православных восточных церквей была в собственном смысле только церковною и почти совершенно чужда была характера политического, с 1840 года, с обострением положения так называемого восточного вопроса, она принимает характер по преимуществу политический, хотя под политическою подкладкою обыкновенно преследуются, большею частью только по видимости, интересы религиозные, церковные. В своем историческом обзоре обоих этих периодов мы главное внимание обратим на церковь патриархата Иерусалимского и лишь по соприкосновенности с его историей будем говорить, сколько окажется нужным, и о церковной жизни других православных восточных патриархатов.

Вся Палестина занимает площадь приблизительно в 230 верст от севера к югу и в 100 верст от запада к востоку. На таком не большом пространстве земли, отличающейся чрезвычайным разнообразием при-

—477—

роды, представляющей в себе и горы и долины, и пустыни и озера, и скалы и проч., жителей, и оседлых и полукочевых, имеется не более 400 тысяч душ обоего пола. При том, из всего этого, сравнительно не большего, числа жителей, лишь незначительную часть составляют собой евреи, одни из самых древних пришельцев в землю обетованную, — Палестину

(именно тысяч до 40), арабы, оседлые и кочующие (бедуины), – более позднее пришлое население (тысяч 20 слишком), еще позже тех и других поселившиеся здесь турки, армяне и европейцы; а главное и самое многочисленное население (до 300 тысяч) составляют так называемые феллахи, – древнейшие обитатели Палестины. В до-христианское время феллахи были язычниками – раньше преобладания Иудеев в Палестине и последователями закона Моисеева – в цветущие времена царства Иудейского, затем опять язычниками во времена господства греков и римлян,¹¹⁷⁸ а во времена христианства – христианами, со времени же господства арабов и до ныне частью – христианами, а частью магометанами. Эти-то феллахи и составляют, как издавна составляли, собою главную и коренную стихию паствы Иерусалимского православного патриархата. Помимо религии и политического положения, в которых они менялись с течением времени, как население низшего класса народа и следовательно всегда подчиненное, феллахи в отношении к своему быту домашнему, нравам и обычаям отличаются одною главною и весьма важною особенностью – верным охранением древнейших черт своей национальной самобытности, преданий старины глубокой, идущих преемственно от предков к потомкам. Жизнь европейского общества всех его классов, под влиянием культуры быстро меняющаяся до неузнаваемости, чужда жизни феллахов, среди которых, поэтому, весьма много сохранилось из того, о чём повествует Библия и что тем дороже, чем более священных воспоминаний хранится и в окружающей феллахов природе.

–478–

Не смотря на гонения, которые испытывала христианская Церковь как в Палестине, так и в других местах тогдашней всемирной римской империи за первые три века христианской эры, она постепенно возрастала. Но самое цветущее, лучшее время для Иерусалимской Церкви настало с упрочением христианства в царствование императора Константина Великого (306–337), который не только перенес императорский престол и следовательно весь, между прочим и церковный, блеск с запада

на восток, но и Иерусалим особенно возвысил обретением честного древа креста, на котором распят был Господь Иисус Христос.¹¹⁷⁹

Цветущее время Иерусалимской церкви, не смотря на обуревавшие церковь вообще и в частности Иерусалимскую ереси (арианство, монофизитство и др.), продолжалось до VII века. Но с VII века начались и за тем уже на многие века не прекращались тяжкие для Иерусалимской церкви времена почти непрерывных нашествий неприятелей и иноплеменников, невольного подчинения то одним, то другим завоевателям, постоянного почти испытания разного рода притеснений со стороны последних и т. д. Так уже в самом начале VII века, именно в 613 году персидский царь Хозрой овладел Иерусалимом, а евреи купили у него 90:000 пленных христиан, чтобы всех их умертвить. И хотя византийский император Ираклий в 627 году победил персов, возвратил из плена древо крестное и освободил Иерусалим от власти персов, однако не на долго. Основатель ислама Магомет, родившийся в 569 году, в числе других мест посетил и Иерусалим, познакомился здесь с Библиею, записал некоторые библейские изречения в Коран и даже, по преданиям мусульманским, из Иерусалима будто бы начал свое воздушное путешествие (на небо). Вследствие этого Иерусалим сделался священным и для последователей Магомета, которые наименовали его Ель-Кодс. Для обладания этою святынею собираются полчища под предводительством калифа Омара, осаждают священный город

—479—

и начинают штурм его под военный клик, выражавшийся в словах стиха, взятого из корана: «войдем в святую землю, Богом нам обетованную». Целых четыре месяца отчаянно сопротивлялись христиане, руководимые патриархом Софронием; но не имея помощи от императора Ираклия, долженствовавшего защищать империю в других, ближайших к столице, местах, сдались неприятелям. Это было в 636 году. Вместо креста на многих храмах Господних появился полумесяц, вблизи самого храма Воскресения христиане увидели мечеть Омара, и Иерусалим стал называться Ель-Кодс,

так что многие, мало-помалу, стали даже и забывать древнее наименование Иерусалима. В конце XI века усилиями западных крестоносцев святая земля, как известно, освобождена была от мусульманского владычества, но не на долго. Основанное крестоносцами Иерусалимское королевство не просуществовало и одного столетия. В 1187 г. Иерусалим снова взят был полчищами Саладина и до настоящего времени неизменно остается под властью магометан.

Когда мусульмане, под предводительством Омара, впервые овладели Иерусалимом и Палестиной, то нашли здесь христианскую общину весьма многочисленную и крепко сплоченную вокруг патриарха, как не только духовного, а и политического руководителя своей паствы. Св. Софроний I, патриарх Иерусалимский (634–644), во время нашествия Омара с мусульманскими полчищами на Иерусалим в 636 году, как наилучший полководец, одушевлял православных христиан, обитателей Иерусалима и Палестины, к борьбе с неприятелями и после взятия Иерусалима Омаром, был первым и самым авторитетным посредником между завоевателем и побежденными.¹¹⁸⁰ А еще гораздо ранее того, с самого начала епископства в Иерусалиме по естественному священному праву, со времен же императора Константина Великого и законным порядком, юридически, патриархи Иерусалимские были глав-

—480—

ными блюстителями важнейшей, не только в Иерусалиме, но и во всем мире, святыни, – гроба Господня и храма Воскресения, построенного по повелению того же императора Константина Великого и освященного в 333 году. Близ этого храма с тех же времен было и самое помещение для православной Иерусалимской патриархии, патриаршие палаты. Древнейший наш русский паломник, игумен Даниил, посетивший святую землю в 1107 г., т. е. в самые первые годы по взятии Иерусалима крестоносцами, и описавший свое путешествие ко святым местам, говоря в своем описании о храме Воскресения, добавляет: «суть же у неё (т. е. у церкви Воскресения) палаты пространны, и в тех палатах живет горе

патриарх».¹¹⁸¹ Когда же, по утверждению крестоносцев в Иерусалиме, Римский папа назначил своего, латинского патриарха в Иерусалим, то православный патриарх вынужден был удалиться не только из этих своих палат, но и из Иерусалима – в Константинополь и на остров Кипр, – и горние палаты патриарха Иерусалимского заняты были латинским патриархом. И только уже по отнятии Иерусалима у крестоносцев султаном Саладином в 1187 году храм Гроба Господня был снова возвращен православным и патриархи вернулись в Иерусалим; но палаты патриаршие, как и прочие здания, находившиеся во владении латинян, по изгнании последних, обращены были в частную собственность завоевателей. Дом этот, называемый Ханке, и теперь находится во владении мусульман, при чем часть нижнего этажа его занимают городские хлебные амбары, где окрестные Арабы ссыпают десятину от всего засеваемого ими жита, а часть верхнего этажа занимает один из мусульманских эффенди (почетных граждан), окна гарема которого до недавнего времени выходили, с террасою при них, на верхнюю террасу храма Воскресения, –

–481–

и только уже в начале второй половины текущего столетия наместник патриаршего престола митрополит Мисаил, усиленным ходатайством пред местными турецкими властями, добился того, чтобы по крайней мере ход из гарема на террасу храма был заложен, так что теперь выходит на южную часть террасы, принадлежащую греческому монастырю, лишь несколько небольших окон. Кроме того часть прежнего патриаршего места занимает теперь латинский Святогробский монастырь. Все это прежнее патриаршее место находилось к северо-западу от храма Воскресения. После же возвращения в Иерусалим при Саладине православные патриархи поселились, правда, также близ храма Воскресения, но уже к западу, в монастыре св. Феклы, память которого потом осталась лишь в приделе св. равноапостольной первомученицы Феклы в патриархии. Из патриархии можно было выйти к самому куполу храма Воскресения. И только лет 35 тому назад, после

посещения святых мест Палестины в Бозе почившим Великим Князем Константином Николаевичем и по его почину отделано было новое, теперешнее большое двухэтажное здание для помещения православной патриархии, находящееся через улицу против старого помещения её. Православные патриархи таким образом издревле были самыми первыми и главными, так сказать, хозяевами святыни Иерусалима – храма Воскресения и относящихся к нему святых мест, а представители всех других христианских исповеданий в этом отношении всегда занимали второстепенное место и были только гостями в Иерусалиме. Так смотрели на дело, – и очевидно вполне справедливо, – с самого начала и мусульманские завоеватели и обладатели Иерусалима и Палестины, и еще калиф Омар утвердил за православным патриархом Иерусалимским эти права на главное заведование христианскою святынею Иерусалима. Дальнейшие мусульманские владетели также подтверждали эти права, и султан Саладин, по изгнании крестоносцев из Иерусалима и Палестины, восстановил все важнейшие права православной патриархии. При этом знаменитом султани православные греки и арабы пользовались, напр. в отправлении богослужения, гораздо большею свободою, нежели во времена крестоносцев, сте-

–482–

снявших эту свободу под влиянием внушений латинского клира. За тем первый завоеватель Сирии и Палестины из султанов Турецких Селим, посетив Иерусалим и быв почтительно встречен во вратах св. города православным патриархом (Дорофеем II) со всем духовенством, был этим очень доволен, ласково беседовал с патриархом, святителями и старцами Иерусалимской православной церкви и дал от себя ахтиname («завет благоволения»), коим определялось, чтобы все христианские обители и церкви Иерусалима и Палестины были во власти патриарха и он первенствовал бы во всех духовных обрядах пред прочими исповеданиями, а все православное духовенство изъято было бы от поголовной подати – харача.¹¹⁸² Сын Селима Солиман подтвердил благоприятные православному патриарху и духовенству указы

отца своего. Но, к сожалению, еще гораздо раньше оттоманского владычества над Сирией и Палестиною, при Египетских султанах, сначала грузины, как помогавшие последним в их войнах за преобладание и отличавшиеся воинскими доблестями, и копты, как ближайшие подданные тех же султанов, а за тем армяне, как сильные своими денежными средствами, с помощью которых они подкупали местные иноверные власти, мало-помалу отнимали ту или другую долю прав православной патриархии на исключительное обладание святыми местами. Со времени же завоевания святой земли крестоносцами латиняне стали считать себя также вправе принимать ближайшее участие в обладании ими. А патриархи православные, со времени изгнания крестоносцев из святой земли, до самой половины XVI века, бывшие по большей части из арабов, которым вообще более, нежели грекам, покровительствовали тогдашние мусульманские обладатели святой земли и которые были малообразованны, по бедности и по непредусмотрительности, довольно легко допускали такое стороннее участие в свои исконные права. И только с патриарха Германа II (1534–1579), установившего, чтобы патриархи поставляемы были в Иерусалиме

—483—

лишь из греков по происхождению и при том по указанию предшественника в патриаршестве избираем был преемник ему, установилась строгость и последовательность в стремлении православной Иерусалимской патриархии удержать за собою, по крайней мере, оставшиеся к тому времени (1534 г.) права её на обладание св. местами. С отстранением арабов от занятия патриаршего престола и частью других, более или менее видных мест в составе иерархии Иерусалимского патриархата, действительно увеличились и средства патриархии, так как греки во множестве стали посещать святую землю, привлекаемые к тому греками же патриархами и святогробцами, которые употребляли всю свою природную изобретательность и все меры к поднятию упавшего было материального благосостояния патриархии, сами нередко отправлялись в более или менее отдаленные православные страны за сбором

милостыни, строго следили за получением и употреблением приношений в самой святой земле, заботились об удобствах поклонников, о благолепии самых святых мест и проч. Так напр. патриарх Поликарп (1808–1827) исключительно на средства патриархии возобновил храм Воскресения после страшного пожара 1808 года; патриарх Кирилл (II 1845–1872) много положил труда на другие улучшения в святых местах, а еще раньше того патриарх Досифей II (1669–1707), составитель известной «Истории патриархов Иерусалимских», едва не всю жизнь свою посвятил разнообразным заботам о том, чтобы ни одна пядь святой земли, находившейся в заведовании патриархии, не уступала была инославным исповеданиям, особенно же латинству, хотя для сего ему приходилось не раз вести борьбу не только на религиозно-церковной почве, но и на политическом поприще,¹¹⁸³ и т. д. Единство власти и принципа, строгая последовательность в достижении определенной цели и вообще в действовании послужили наилучшею га-

–484–

рантиєю сохранения православною патриархией (со времен Германа II) того, что досталось ей и осталось у неё от времен древних из её исконных прав, хотя, с другой стороны, никак нельзя одобрить стремления патриархов из греков на исключительное, с решительным устранением представителей из арабов и других национальностей, право занимать престол патриарший.¹¹⁸⁴

Как бы то ни было однако же, а указанное нами положение дел за все истекшее до 1840 года время служит, по нашему мнению, наилучшим доказательством того, как мало остается прав за другими, кроме православного, исповеданиями христианскими, на преобладание в святой земле. В настоящее время обладание святыми местами в Иерусалиме и Палестине делится между следующими главными христианскими исповеданиями: православными (греками и арабами, а также и грузинами), латинами т. е. римско-католиками (и униатами разных национальностей), армянами и коптами или христианами Египетскими – монофизитами. Не вдаваясь в подробности относительно других исповеданий инославных,

главное внимание мы обратим на римских католиков или латинян с их притязаниями и правами на обладание святыми местами в Иерусалиме.

До начала крестовых походов западные христиане, как и христиане всех других исповеданий и стран, были только временными пришельцами, паломниками в святой земле. С основанием же Иерусалимского королевства после первого крестового похода в 1099 году, совпавшим с обострением неприязненных отношений между православным востоком и римско-католическим западом после состоявшегося в 1054 году окончательного их церковного разделения, папа Римский назначил в Иерусалим, в качестве высшего представителя римско-католической церкви, латинского патриарха и за тем, – для всей Палестины, – четырех архиепископов: в Кесарии, Назарете, Караке и Тире, – и девять епископов: в Лидде, Хевроне, Бейруте, Птолемаиде, Сидоне, Панее, Севастии, Тивериаде и в Синае. В то же время Иерусалимского королевства

–485–

основано было множество римско-католических мужских и женских монастырей с целью пропаганды латинства между местным населением иноверным и православным, увеличено число клириков и т. д. Далее, когда кончилось владычество крестоносцев в Иерусалиме, но еще не кончилось в Константинополе и других странах востока, как бы взамен изгнанных из Палестины крестоносцев, основались там францискане. Основатель ордена францисканцев Франциск из Асижа (города в Неаполитанском королевстве) в 1219 году высадился в Птолемаиде (нынешней Акре), с 12-ю монахами ордена своего имени, и за тем в Палестине, благодаря энергической, настойчивой деятельности миссионерской, великими трудами и достойным удивления терпением достиг того, что умирая, оставил множество учеников в самой Акре и в Иерусалиме. В 1291 году все францискане были перебиты мусульманами, и латинская иерархия в Палестине, с латинским патриархом Иерусалимским во главе, упразднена была. Но не исчезло предание о блестящем положении её там во времена

Иерусалимского королевства; не все же и францискане были перебиты. Их много было в Европе, и на место перебитых в Палестине в 1291 году, вскоре же после того прибыла туда новая партия францисканских монахов, и уже в 1229 году эти монахи получили некоторые права. Мусульмане, в виду внешних правил монахов францисканского ордена принимая их за дервишей, оказывали им внимание и уважение, уступили им жилище на Сионе и позволили нескольким из членов ордена пребывать и в храме Гроба Господня. Папа Климент VI, особою буллою 1342 года подтвердил их духовные права; а Санха, супруга Сицилийского короля Роберта, приказала построить на горе Сионе прекрасный монастырь на 12 монахов и 3 братий, с обеспечением полного содержания их. За тем в 1368 году мусульмане перебили всех их поголовно; убиение повторилось также и в 1391, в 1482 и других годах; но на место убитых опять являлись новые. В 1551 году, под тем предлогом, что гора Сион занимает господствующее положение над Иерусалимом и может быть опасна в военном отношении для турок в случае нападения на них со стороны христиан, равно

—486—

как и для того, чтобы «исы гяуры» не владели гробом Давида, к которому и турки питают большое уважение, францискан совсем выгнали из Сионского монастыря, и монастырская церковь обращена была в мечеть. Но вскоре же сами турки, по ходатайству францискан, взамен Сионского монастыря, уступили им за небольшую сумму церковь и монастырь Спасителя, принадлежавшие прежде грузинам, по обеднению последних, пришедшие в запустение. Монастырь Спасителя находился внутри города. В то время разгара реформационного движения на западе, всеобщего почти недовольства папизмом, латинство не могло иметь и не имело большого значения на востоке, а тем более преобладания по сравнению с греками в заведовании святыми местами; однако неуклонно шло к раз намеченной цели и не только не теряло приобретенного, но и постепенно, хотя и понемногу, увеличивало свои приобретения; а в конце XVII столетия, когда Франция, всегдашняя и естественная покровительница римских

католиков на востоке, при короле Людовике XIV, весьма усилилась политически и стала грозить даже могуществу Турции, последняя, в угоду настояниям Франции, в свою очередь побуждаемой папою и францисканами, отдала было первенство латинству пред всеми другими христианскими исповеданиями, в том числе и православным, в обладании и заведовании святыми местами. Это было именно с 1689 года.¹¹⁸⁵ И патриархам Иерусалимским православным стоило большого труда, продолжительных усилий и больших издержек¹¹⁸⁶ возратить себе хотя часть исконных прав своих. Только XVIII век, когда-то подготавливалась, а то и разразилась революция, далеко не способствовавшая сосредоточению внимания запада на святых местах востока, оказался благоприятным к тому времени, особенно благодаря силе оружия России, всегда благодетельствовавшей православному востоку своею милостынею, а не редко и дипломатическими переговорами и требовани-

—487—

ями или даже войною выступавшей на защиту его против турок, в современное же революции, блестящее царствование императрицы Екатерины II и военными успехами давшей понять туркам, что они не непобедимы и что голосом России в пользу православных христиан востока пренебрегать им не приходится. Так снова мало-помалу восстановлено было равновесие в положении христианских исповеданий на святой земле с преобладающим значением православного Иерусалимского патриарха в этом положении, чему не препятствовала и продолжавшаяся связь францискан с Римом в видах поддержки и усиления римско-католического влияния и престижа на востоке.¹¹⁸⁷ Ибо находясь в зависимости от генерала своего ордена, пребывающего в Риме, францискане управлялись в Иерусалиме особым советом — дискреториумом, который состоит из настоятеля — реверендиссимуса, носящего титул стража (custos) святой земли и хранителя Сионской горы, по национальности долженствующего быть непременно итальянцем, за тем, — из викария — француза, прокуратора — испанца и шести членов, избираемых поровну от трех тех же

наций. Со времени французской революции до недавнего сравнительно времени французы в совете не участвовали, и места, им принадлежащие, занимали попеременно итальянцы и испанцы; а так как уже издавна и католическая Австрия много высылала ежегодно денежных приношений на поддержание святых мест и латинского престижа в них, то и она давно стала выражать притязание на известную долю значения во влиянии на святогробские дела, какое имели на них францискане с представителями означенных римско-католических наций.

При всем том, ни францискане, как главные представители латинства в святой земле, ни представители римско-католических наций, ни само папство, вплоть до самого обострения восточного вопроса в 1840-х годах текущего столетия не имели большого, заметного успеха

—488—

не только в политическом, но и в религиозно-миссионерском отношениях. Число римско-католических поклонников считалось не более как десятками в год; обращенных в латинство — до 3½ тысяч за целое, да и то последнее столетие; паства латинская за последнее время рассматриваемого периода едва достигала до 1000 человек во всей святой земле. Главною заботою латинства и францискан, согласно вышесказанному, было сохранение приобретенных и приобретение новых святых мест. Совсем иное видим мы с 1840-х годов.

Ив. Корсунский

(Окончание следует).

**Заозерский Н.А. [Рец. на]: Остроумов М., проф.
Введение в православное церковное право.
Харьков, 1893. Т. 1 // Богословский вестник 1894. Т. 2.
№ 6. С. 489–496 (2-я пагин.)**

—489—

Названная книга г. Остроумова представляет собою часть задуманного в огромных размерах труда под заглавием: «Очерк православного церковного права». В предлежащем выпуске автор представил общее введение (1–132), обозрение памятников церковного права за первые девять веков христианства (132–394) и обозрение памятников законодательства церкви Константинопольской (394–672). Судя по этим рубрикам, можно предполагать, что *второй том введения* будет иметь своим предметом обозрение памятников права русской и иных православных поместных церквей (ср. стр. 139).

Предлежащий труд автор назвал введением и охарактеризовал как «*очерк*» православно-церковного права. Обширность этого «введения», для которого оказалось недостаточным одного большого тома (672 стр.), – объясняется тем, что автор ввел во введение историю права, каковая с не меньшим удобством могла бы быть выделена в качестве 1-й части курса науки церковного права. – Охарактеризовав свой труд очерком, автор выразил этим, кроме скромной самооценки своего труда, по-видимому, свое особенное отношение к предмету своего труда: он не желает выдавать себя ни ученым исследователем, ни самостоятельным систематиком ученого курса, а только обозревателем – ревизором ученой литературы, констатирующим состояние канонической науки в настоящее время. Всматриваясь в метод его изложения, всюду встречаешь внимательного наблюдателя ученой деятельности в

—490—

кругу избранной им специальности: в своей книге автор с изумительной тщательностью собрал всё, что было напечатано на русском языке по каноническому праву и из всего этого

представил точный сжатый экстракт, так что с уверенностью можно сказать, что не найдется писателя, который выразит претензию к нашему автору за невнимание. Отовсюду извлекая лучшее и существенное, автор обнаружил при этом и то доброе свойство, что он чужд резкой полемики: ошибки своих предшественников или мнения, с которыми он не согласен, он отмечает спокойно, или просто обходит молчанием. Только в нескольких случаях он изменяет этому такту по отношению к ученым трудам нашего известного канониста, Проф. Н.С. Суворова – и этим диссонансом, конечно, весьма портит общее хорошее впечатление читателя его книги. Внимательный к трудам других, воздавая каждому свое (опять же – за исключением сейчас упомянутого ученого) тщательной цитацией имен и сочинений, автор почти всюду скрывает свое собственное мнение. Но многочисленные ссылки на первоисточники и иностранную литературу, строгая выдержанность определенного направления несомненно свидетельствуют о том, что представляемые автором сведения прошли через процесс его самостоятельной проверки и исследования.

Таково общее впечатление, выносимое из чтения рассматриваемой книги г. Остроумова.

Обширный размер и, пожалуй, предмет её – свойства такого рода, что едва ли могут наградить почтенного автора широко благосклонным вниманием читателей: по всей вероятности его книга уже прочтена и будет обращаться только в маленьком кругу читателей специалистов. Но это обстоятельство, охлаждающее авторскую энергию, тем с большей силой должно в рецензенте вызывать желание сочувственно-теплым отношением к автору по возможности поддержать его энергию. Каноническое право нашей церкви всё еще ждет себе и сочувствия, и работников, и потому, труд, подъятый на разработку его, должен быть поставлен в заслугу как подвиг и, притом, не только научный, но и – так сказать – *гражданский*. Усердных работников на этом поле ждет не только

–491–

наука, их требует настоятельно и сама жизнь. Это положение настолько важно, хотя и не для всех достаточно ясно сознаваемо, что мы считаем нужным представить относительно его некоторые объяснения.

Жизненная потребность в ученой разработке канонического права наглядно заявляет себя следующим лаконичным и тяжеловесным выражением: *«до сих пор наше церковное право не кодифицировано»*. Законы, которыми в настоящее время управляется православная русская церковь не приведены не только в систематический свод или уложение, но даже не соединены и в один полный сборник, или собрание. Не только частное лицо, но даже присутственное место, не исключая отсюда и духовные консистории, не имеет в настоящее время у себя на столе свода церковных законов, в котором бы могло найти твердое и полное канонико-юридическое основание для решения подлежащих церковных вопросов. Маленькая книжка в 364 статьи, называемая *«Уставом духовных консисторий»* – единственное официальное и практически действующее уложение. Но насколько оно не полно, достаточно указать только на следующий пример: статья 277 гласит: *«срок и образ прохождения покаяния определяется... на основании церковных правил»*. – Но каких и где их найти? – Сие совершенно неизвестно. Конечно, ученый специалист канонического права скажет, где найти эти правила. (Напр. в Кормчей книге, в Книге правил, в Номоканоне при Большом Требнике и в некоторых уже *не русских* изданиях, или в древних *рукописных* канонических русских сборниках; но и это указание ученого специалиста останется пожалуй бесплодным для разрешения искомого вопроса, потому что в настоящее время не только практика духовных консисторий, но и самого Св. Синода, утверждается далеко не на этих сборниках. Мало того, до сих пор официально не установлено законодательного значения даже трех из вышеназванных печатных канонических сборников, вследствие сего такой простой напр. вопрос: имеет ли текст правил Кормчей книги значение официально-признанного (*textus receptus*), или же таковым должен быть почитаем текст Книги

правил – может привести в затруднение не только русского юриста,

–492–

но и русского канониста. Вообще, до сих пор мы не имеем *церковного уложения о наказаниях* и потому ни одно частное лицо у нас не может наперед сказать: какое церковное наказание последует за известное преступление? Совершенно возможно, что за одно и то же преступление в одной епархии определено будет одно наказание, в иной – иное; одна консистория обоснуется в этом случае на одних правилах и законах, другая – на иных. Не существует до сих пор официального свода даже одних только *синодских постановлений*, напр. по подобию свода государственных законов, так что и вся церковная администрация и суд во многих отношениях не представляют на практике желаемой устойчивости и единообразия, и допускают много проявлений только личного усмотрения начальствующих лиц и учреждений (напр. в порядке определения на разные места и церковные должности, в наградах и наказаниях духовных и монашествующих лиц, в перемещении начальствующих лиц и иерархов, в порядке судопроизводства и проч.). Словом, отсутствие полного и авторизованного свода церковных законов и уложения о церковных наказаниях дает себя знать в жизни весьма ощутительно. Но составление того и другого одним официальным путем, без научной помощи – дело совсем невозможное. Наука должна взять на себя и инициативу, и исполнение этой важной задачи. Ибо при составлении действующего свода церковных законов необходимо выполнить прежде всего следующую частную задачу – *указать отношение ныне непосредственно действующих указаний к основным каноническим правилам*, или к так называемым каноническим источникам права: но эту задачу может выполнить только специалист канонического права: ибо здесь потребно знать всю историю канонического права от начала церкви до настоящего времени. Эта задача в высшей степени важная. Дело в том, что постановления Св. Синода за текущее столетие по большей части издаются без установления и указания связи

с каноническими основаниями, а стоят лишь во внутренней и непосредственной связи только между собою (позднейшее опирается на раннейшее, или служит его видоизменением, дополнением), так что не-

—493—

посредственной связи между текущим законодательством и его основоположениями каноническими не усматривается. Между тем по основным началам православной церкви каждое постановление собора (или синода) её должно стоять в органической связи с канонами Св. Вселенской церкви. Нельзя в настоящем случае не привести на память мнения митрополита Филарета о проекте собрания законов, выработанном еще в начале настоящего столетия (и до сих пор не выполненном): «не трудно усмотреть — писал он — что собрание законов гражданских *не может служить образцом и оправданием предполагаемому собранию церковных узаконений...* Собрание законов гражданских стоит само собою и заключает свои основания в самом себе; *собрание определений Св. Синода последнего столетия не имеет этого характера самостоятельности.* Оснований и проверки этих определений должно искать *вне их собрания, в древности, в апостольских и церковно-отеческих правилах. Синодальные постановления, суть только применения сих правил к случаям более или менее частным, встретившимся в управлении российской церкви.* Собрание гражданских законов не производит затруднения их разнообразием: ибо здесь господствует правило, что последний закон сильнее прежних. Таким образом собрание законов говорит юристу: старое знай, новому следуй; *но сего нельзя приложить к законодательству церковному, в котором решительную важность и силу имеют правила древние святых апостолов, святых соборов и святых отец. Посему, собрание церковных постановлений одного последнего века не может быть удовлетворительно, поскольку оставило бы не разрешенным вопрос: согласно ли сие с правилами св. соборов и св. отец.* Затруднение сие увеличится, если в некоторых постановлениях разных времен по некоторым предметам окажется разнообразие. Постепенные изменения в гражданском

законодательстве, как действие права верховной самодержавной власти, обыкновенны в государствах; вид перемен в церковном управлении может производить соблазн. Из сего следует, что если надобно сделать церковные узаконения более, нежели то было доселе,

—494—

известными, понятными и удобными к употреблению в действиях церковного управления и правосудия, то надобно начать дело с корня, т. е. с издания точного перевода полных правил св. апостолов, семи вселенских и девяти поместных соборов и правил св. отец, составляющих кормило церковного управления». ¹¹⁸⁸

Как видно отсюда предварительные работы по кодификации церковного права должны быть трех родов: одни из них должны быть направлены к составлению свода действующих законоположений: высочайше утвержденных указов и определений св. Синода; другие — к научной разработке памятников канонического права, и третьи — к выяснению отношения, в каком стоит действующее ныне церковное право к своим основоположениям и источникам.

И нужно отдать справедливость нашему времени, что по всем этим направлениям со стороны некоторых частных лиц таковые работы уже совершены и опубликованы. Так, добрый пример к составлению свода действующих церковных законоположений подан профессором С.-Петербургской Академии и Обер-секретарем Св. Синода Т. В. Барсовым в его труде: Сборник действующих и руководственных церковных и церковно-гражданских постановлений по ведомству православного исповедания. Т. 1. СПб. 1885. Есть и другие меньшего объема труды такого рода. Трудом бар. Розенкампа, Каланчева, Епископа Иоанна Смоленского, профессора А.С. Павлова, проф. свящ. М. Горчакова — история источников канонического права настолько разработана, что в настоящее время есть возможность издать прекрасный сборник канонических правил и номоканонов по самым лучшим текстам: греческому, славянскому и даже латинскому. Есть немало уже трудов и по приведению в систему первоисточников церковного

права: основных, канонических, и действующих указов и определений Св. Синода, каковы курсы церковного права: проф. Н. С. Суворова, проф. И. Ст.

—495—

Бердникова, Н.К. Соколова, а также и отдельные монографии Епископа Иоанна Смоленского, Архиепископа Алексия Литовского, профессоров: Павлова, Горчакова, Суворова, Барсова и некоторых других.

Да простит нам читатель длину наших объяснений... Как из них явствует, проф. М. А. Остроумов выступил на канонико-литературное поприще, уже в значительной мере расчищенное, вообще возделанное трудами его предшественников. Имея это ввиду, нельзя не отнестись с сочувствием к взятой им на себя задаче — собрать воедино отдельно и разновременно издававшиеся труды своих предшественников, подвести так сказать им итоги. Начав с этого в предлежащей книге опубликование своих трудов, почтенный автор восполнил пробел, доселе существовавший в отечественной канонико-ученой литературе: ибо доселе еще не было сделано обзора и суммирования результатов русской канонической науки с такою полнотою, с какою это сделано в его книге. Нельзя искренно не пожелать новому труженику на отечественной канонической ниве мужественно продолжать предпринятый им громадный труд, обещающий быть плодотворным, как в чисто-научной области, так и в самой жизни. Причем в интересах этой самой плодотворности почитаем не неуместным, по поводу предлежащей книги его, высказать следующие два замечания: 1) при издании своих ученых работ, к какой бы из вышеозначенных трех категорий они ни принадлежали, русский канонист должен иметь ввиду не только отвлеченно-научную, но и жизненно-практическую задачу — разработку законодательного материала для составления *кодекса церковных законов*, как цельного действующего уложения. Пусть сознание этой задачи будет для него не последним руководящим основанием в решении вопроса: на чем из изучаемого многообразного и массивного канонико-юридического материала должно останавливаться с большим и на чем с меньшим вниманием;

сознание этой задачи пусть да служит и источником возбуждения и одушевления в нелегких трудах по каноническому праву, пока еще далеко не пользующемуся у нас популярностью. 2) Весьма желательно, чтобы ученые канонисты

—496—

в своих работах, по возможности, чужды были духа нетерпимости в отношении к мнениям других. Истина – в совете мнозе: она достигается путем сравнения и спокойного изучения разнообразных и разносторонних мнений, которые тем ценнее, чем последовательнее и основательнее защищаются. В этом отношении современный канонист должен, по-видимому, взять для себя руководящим принципом следующие слова христианского юриста-канониста глубокой древности: «Нам должно теперь – говорил, обращаясь к собору епископов Св. Киприан Карфагенский – каждому высказать, как он думает о сем предмете (действительно ли крещение еретиков), *никого в сем деле не осуждая*, не удаляя от права общения кого-либо, если он иначе думает. Ибо никто из нас епископов не поставил сам себя епископом и никто с тиранической дерзостью да не принуждает товарищей своих к подчинению себе, потому что каждый епископ имеет власть *свободно поступать, как он думает*».

Если так в области богословской догматики, то тем паче в области каноники должны господствовать свобода и уважение мнений.

**Протоколы заседаний [=Журналы] Совета
Московской Духовной Академии за 1893 год //**
**Богословский вестник 1894. Т. 2. № 6. С. 225–272 (3-я
пагин.).**

–225–

хождение к Богу, исполнение желания, разрешение от уз, сложение бремени; она не полагает предела жизни истинной, совершеннейшей, которая начата на земле.¹¹⁸⁹ Поминающий здесь Бога выше смерти.¹¹⁹⁰ Но полное озарение и просвещение Божеством возможно только после телесной смерти, вне тела, когда «Всевышняя Троица не сокрывается от ума, как связанного и рассеваемого чувствами».¹¹⁹¹ Посему «тамошнее блаженство есть совершеннейшее познание Отца, Сына и Св. Духа».¹¹⁹² Небесное царство «не иное что есть как достижение чистейшего и совершеннейшего. А совершеннейшее из всего существующего есть ведение Бога», всецело сообщаемое Словом.¹¹⁹³

«Будет Бог всяческая во всех (1Кор. 15:23)...., когда и мы, которые теперь, по своим движениям и страстям, или вовсе не имеем в себе Бога, или мало имеем, перестанем быть многим, но сделаемся всецело богоподобными, вмещающими в себе всецелого Бога и Его единого. Вот то совершенство, к которому мы поспешаем».¹¹⁹⁴ Ожидается изменение и самого мира в лучший, потому что «всё поспешает к единому».¹¹⁹⁵

Из этого учения о будущей судьбе мира и человека ясны выводы по отношению к нравственным началам жизни. Отечество христианина – небесный, духовный Иерусалим. Но для достижения его требуется воспитание духа в добродетели путем борьбы с началом зла и порока, потому что к Богу может приближаться только тот, кто способен вместить Славу Божию.¹¹⁹⁶ Для будущей жизни требуется одно лишь благочестие, облечение в нового человека.¹¹⁹⁷ Потому то возвышенные христианские души «не знают любви страстной, но горят любовью божественною, бесстрастною; их наследие – Источник света, и еще здесь – Его озарения..., переселение к

Богу ума предвосхищаемого, чистота и непрестанное очищение, как не знающих меры в восхождении и обожении».¹¹⁹⁸ Для них всякое земное благо не более, как сно-

–226–

видение, а желать разрешиться от здешней жизни «есть первое и вернейшее благо, и свойственно человеку подлинно здравомыслящему и умному».¹¹⁹⁹ На небе святая душа восходит к самому Источнику блага, чистым умом созерцает чистую истину и, в награду за здешнее ревнование о добре, наслаждается совершеннейшим обладанием и созерцанием добра.¹²⁰⁰ К такому созерцанию, как ступени, ведут дела или соблюдение заповедей.¹²⁰¹

Если восхождение к Источнику блага есть блаженство и цель христианского тайноводства:¹²⁰² то, наоборот, отвержение грешников от Бога и стыд в их совести будут для них величайшим и нескончаемым мучением.¹²⁰³ Время человеческой деятельности Бог ограничил пребыванием на земле; а в жизни будущей последует только исследование сделанного здесь.¹²⁰⁴ Поэтому нужно все принести в жертву духу и все переносить «ради любви к Богу и по упованию».¹²⁰⁵

Таковы догматические основания христианской нравственности. Соединяя их все воедино, можно определить общую норму духовно-нравственной христианской жизни. Этим пунктом должна заканчиваться первая часть моего главного исследования. Размеры отчета не позволяют мне излагать дальнейшие пункты нравоучения св. Григория с кратким их раскрытием, подобным предыдущему: я вынуждаюсь только обозначить эти пункты.

Во второй части следует учение о *царстве Б.*, понимаемом субъективно. Здесь – речь:

1. О нравственном чувстве человека вообще и об отношении его к другим духовным способностям.
2. О нравственном законе, – внутреннем и откровенном.
3. О нравственных силах человека в особенности.
4. О грехе, как начале, противоположном началу царства Б. Происхождение греха. Процесс и степени развития порочного состояния.

5. О добродетели как собственной стихии царства Б. Свойства истинной добродетели: смирение, бескорыстие (вопрос о награде

–227–

за добродетель), мера во всём (царский путь) и пр. Процесс и степени развития христианского настроения. Отношение последнего к внешнему благодетству.

6. О средствах к поддержанию христианского настроения (борьба с искушениями, молитва, таинства и др.).

7. О внешних обнаружениях христианского настроения: поведение христианина в страданиях, гонениях; христианское перенесение скорбей. Мученичество.

8. Частные обязанности в отношении к самому себе.

9. Общий заключительный взгляд на земную жизнь и её отдельные блага, на телесную смерть и на переход к жизни загробной.

В 3-й части следует учение о царстве Б., понимаемом объективно, т. е. о церкви, как среде, в которой воспитывается и обнаруживается христианское нравственное чувство. Сюда должны войти:

1. Учение о церкви, как духовно-нравственном союзе верующих.

2. И. Христос, как Глава церкви и как идеал нравственного совершенства.

3. Обязанности христианина в отношении к Богу. Любовь к Нему. Богочитание: богопознание; вера и дела; внешнее богочитание.

4. Обязанности в отношении к святым (о подражании им).

5. О служении ближним. Отношение забот о спасении собственной души к деятельности для блага ближних (жизнь в уединении и в обществе).

6. Любовь и сострадание к ближним, как основание общественного служения. Благотворительность.

7. Общий и основной тип отношений между верующими: папство и паства.

8. Взгляд на различные семейные обязанности и состояния (существо, вдовство, сиротство, девство).

9. Формальные качества обращения с другими: неосуждение, справедливость.

10. Обязанность распространения царства Б. Способ распространения: проповедь и личное влияние. Смысл миссионерства. Свобода религиозных убеждений и насилие. Суждение об инквизиции и религиозном фанатизме.

4-я часть. Здесь я имею в виду изложить взгляд св. Григория, с этической точки зрения, на различные политические и общественные учреждения, а равно на известные государственные и социалистические понятия. Сюда должны войти:

1. Учение об отношении церкви к государству вообще.

2. Взгляд на средства борьбы с общественным злом, употребляемые государством. Начало и значение предрержащей власти. О судах и о клятве.

3. Взгляд на различие званий и сословных преимуществ.

4. Взгляд на неравномерное распределение имущества. О разделении людей на богатых и бедных. Вопрос о коммунизме.

5. Суждение о национализме, универсализме и космополитизме. О войне.

6. Взгляд на внешнее образование с этической стороны.

7. Оценка эстетического творчества.

8. Общий взгляд, с этической стороны, на человеческую историю и культуру.

В заключении – общие выводы и взгляды св. Григория на отношение христианской нравственности к морали языческой.

При составлении изложенной системы, я имел в виду полное соответствие её с тем этическим материалом, который я тщательно извлек из творений Григория Б. Классификация частных вопросов по группам определялась самым существом и соотношением этических понятий. Впрочем, с дальнейшим продолжением своей работы, я найду, может быть, потребным расширить означенный план, пополнить и изменить его в частностях».

Определили: Отчет Павла Борисовского передать Инспектору Академии, Архимандриту Григорию с тем, чтобы он

представил в Совет письменный отзыв.

XV. Отзывы о сочинении кандидата богословия Ивана Назарьевского под заглавием: «Послание св. Апостола Павла к Филиппийцам», представленном на соискание степени магистра богословия.

а) Экстраординарного профессора Ивана Корсунского:

«В сочинении г. Назарьевского, после краткого предисловия, содержащего в себе указание на побуждение к нему, цель его и литературу, которою пользовался автор, мы видим две главные части: исagogическую и экзегетическую. В первой излагаются предварительные сведения о городе Филиппах и основании в нём Христовой церкви, о составе этой церкви, о религиозно-нравствен-

–229–

ном состоянии её, об отношении её к Св. Ап. Павлу, о послании его к ней и обстоятельствах написания сего послания, с характеристикой самого послания и изложением его содержания, доказывається подлинность послания и опровергаются мнения разных Западных ученых (Баура, Гольстена и Гольцмана), отрицающих эту подлинность или извращающих правильное понимание послания. За тем вторая часть содержит в себе подробное толкование послания.

Имея в виду, с одной стороны, то, как обширна западная литература предмета сочинения г. Назарьевского, а с другой то, что и русская богословская литература обладает уже несколькими трудами по этой части, мы должны сказать, что труд г. Назарьевского, представляющий собой в некотором смысле сведение итогов той и другой литературы в одно целое, не есть научное открытие в области рассматриваемого предмета, не дает много нового, чего бы не было известно из напечатанного доселе, если не в русской, то в иностранной богословской литературе. Не свободен он и от многих частных недостатков, как со стороны содержания, так и со стороны изложения, по крайней мере в том виде, как он является пред нами в рукописи. Так, в исagogической части нельзя не обратить внимания на слабость, необстоятельность и малоубедительность некоторых, более или менее важных,

отделов; а в толковательной, экзегетической части, прежде всего, обращает на себя внимание неравномерность труда, посвященного толкователем тому или другому отделению послания, при том так, что начальные отделения его раскрыты с большею обстоятельностью, нежели отделения, начиная с конца 2-й главы; за тем большое неудобство при чтении толкования г. Назарьевского представляет то, что в нём, при очень сжатом изложении содержания отделов послания, предлагается обыкновенно прямо текстуальное объяснение, без объединения их одною руководящею мыслью; по местам не встречается определенных выводов из разномыслий в толковании, и т. д. В отношении к изложению встречаются повторения, неясности, шероховатости языка, и т. п.

При всем том труд г. Назарьевского обладает и многими несомненными достоинствами. На первом месте, в этом отношении, мы не можем не поставить в большую заслугу автору его обширной начитанности в области своего предмета, его большего знакомства с православною и инославною, русскою и ино-

—230—

странною богословскою, экзегетическою и филологическою литературу, и особенно знакомства с творениями святоотеческими (св. Иоанна Златоуста, св. Василия Великого, Григория Богослова, Ефрема Сирина и др.) и с толкованиями лучших новейших православных русских богословов (святителя Тихона Воронежского, Филарета, митрополита Московского, преосв. Феофана и др.). Отсюда, за тем, и та похвальная черта в труде г. Назарьевского, что мнения западных инославных толкователей он всюду проверяет мнениями толкователей православных, и потому дух православия в его исследовании и толковании веет повсюду. Наконец, не внося чего-либо особенно нового в научное изучение своего предмета, г. Назарьевский в труде своём всё же представляет опыт, более полный, обстоятельный и соответствующий требованиям научной постановке дела, нежели какими были предшествующие ему опыты в русской богословской литературе в отношении к рассматриваемому посланию.

Поэтому мы считаем труд г. Назарьевского заслуживающим искомой им степени магистра богословия».

б) Доцента Митрофана Муретова:

«Труд г. Назарьевского состоит из двух частей: исагогической и экзегетической. В части вводной автор кратко касается обычных вопросов о назначении, времени, месте написания послания, с более обстоятельным исследованием вопросов: о составе церкви Филиппийской и о подлинности послания (против Баура – подробно, а отчасти и бегло – против Гольстена и Гольтцмана). Часть истолковательная представляет собрание кратких грамматических, нравственных и богословских примечаний и пояснений, расположенных в порядке слов греческого текста послания, с обстоятельным догматико-экзегетическим исследованием наиважнейшего отдела послания Флп.2:5–11.

Из наиболее крупных *недостатков* сочинения должно указать следующие:

а) Неточность цитации не только в самом сочинении, но даже и в приложенном списке книг, коими сочинитель пользовался. Как в этом предварительном перечне нет полных и точных заглавий, с указанием годов и изданий, – так и в дальнейшем изложении нередко встречаются такие цитаты: Хөлеманн, Естиус, Бенгель, без поименования труда и без указания томов и страниц.

б) Крайняя скудость географических, исторических и археологических сведений о Филиппах, о жителях города, о языческом житии их, о Филиппийской церкви и пр. под.

логических сведений о Филиппах, о жителях города, о языческом житии их, о Филиппийской церкви и пр. под.

в) Краткость, граничащая с беглостью, и даже прямая слабость критики того мнения Баура, что епископы и диаконы не существовали в век Ап. Павла, – и отрицательных предположений Гольстена и Гольтцмана. Здесь автор голословно ссылается только на субъективную очевидность несостоятельности этих отрицательных мнений, не подвергая их подробному разбору и отсылая читателя ко второй части, в которой также нет опровержения этих мнений. В общем трактации касательно мнений Гольстена и Гольтцмана внушают

мысль, что лучше бы автору совсем их не касаться, чем касаться так бегло. А как совсем опустить эти мнения нельзя, то автору очевидно надо было дать подробный разбор их.

Но при указанных недостатках сочинение Назарьевского имеет и свои *достоинства*, именно:

1) Цельность и законченность обозрения предмета. При разнообразии и обширности иностранной литературы по данному предмету, автор не растерялся, подобно многим русским ученым новичкам, в массе деталей всякого рода, не зашел в безвыходные и бесконечные дебри бесплодных и русскому богословскому сознанию мало даже понятных тонкостей, но, как в исагогическом так и в экзегетическом отношениях, обнял весь предмет сполна, так что сочинение г. Назарьевского представляет собою совершенно законченную работу.

2) Эта законченность труда (исключая вышепомеченную недостаточность историко-географических сведений о Филиппах и беглость разбора мнений Баура, Гольстена и Гольцмана) однако же не помешала автору дать вполне научные, основательные и всесторонние обследования наиболее важных сторон предмета, особенно же – вопроса о составе филиппийской церкви, о лжеучениях и отдела 2:5–11.

3) К текстуально-критической, – особенно в отношении славяно-русского текста, – и филологической стороне работы г. Назарьевского, конечно, могут быть предъявлены очень многие и серьезные требования, коим не удовлетворяет рассматриваемый труд; но, в виду крайней скудости литературы русской по данному предмету, собранный и проверенный магистрантом материал представляет полезное восполнение недостатка русских работ по посланию к Филиппийцам. В наиболее важных местах

–232–

автор касается греческих разночтений и славяно-русского перевода, а также подвергает грамматико-филологическому анализу весь греческий текст послания.

4) В особенную же похвалу магистранту надо вменить обширную цитацию из Отцов и Учителей церкви, не только

греческой, но и русской. Правда, цитация из Златоуста, Феодорита и Икумения у автора совпадает с выдержками, приводимыми в толковании преосв. Феофана; но эти совпадения оказываются необходимыми в виду – отчасти краткости упомянутых толкований, и отчасти и исчерпанности их в новейшей литературе экзегетической. А между тем к этим ссылкам автор обильно прибавляет прекрасные и ценные выдержки из творений Василия Великого, Григория Богослова, Кирилла Александрийского, Афанасия Александрийского, Ефрема Сирина, Тихона Задонского, Филарета Московского и преосв. Феофана.

5) Изложение, испещренное греческими фразами, хотя и недоступно для простецов, но для ученых читателей оно легко, ясно, не заставляет напрасно тратить время над пониманием того, что в сущности слишком просто, будучи изложено продуманною, краткою речью.

В виду указанных достоинств труда г. Назарьевского нахожу возможным признать автора достойным искомой им степени магистра богословия, а его сочинение рекомендовать Совету Академии для напечатания в качестве полезного в научном отношении восполнения к превосходному труду преосвященного Феофана».

Справка: По § 81 лит. а п. 10 устава Духовных Академий «одобрение к напечатанию сочинений, писанных на соискание ученых степеней, значится в числе дел, окончательно решаемых самим Советом».

Определили: Дозволить кандидату Ивану Назарьевскому печатать свое сочинение, а по представлении им 50 экземпляров напечатанной диссертации, иметь суждение о публичном защищении её (диспуте).

XVI. Прошение на имя о. Ректора Академии преподавателей духовных семинарий:

а) Пензенской – Василия Васильева: «Представляя при сём пятьдесят (50) печатных экземпляров своего сочинения «История канонизации русских святых» в качестве магистерской диссертации, я покорнейше прошу Вас, Ваше Высокопреподобие, дать делу надлежащий ход».

б) Вифанской – Ивана Николина: «Представляя при сём своё сочинение под заглавием: «Книга Деяния святых Апостолов (вводные сведения)» в качестве магистерской диссертации, покорнейше прошу Ваше Высокопреподобие дать делу надлежащее движение».

Определили: Сочинение Василия Васильева передать для рассмотрения ординарному профессору Евгению Голубинскому, а – Ивана Николина – доценту Митрофану Муретову.

XVII. Отзыв доцента Академии Александра Шостыина о кандидатском сочинении действительного студента *Алексея Боголюбова*: «Благотворительная деятельность древнехристианских пастырей (до разделения церквей)».

«Сочинение г. Боголюбова состоит из небольшого введения и двух частей исследования. Во введении (стр. 1–17) автор кратко определяет предмет и задачу своего исследования, начертывает общий план его и делает несколько замечаний касательно литературы, относящейся к поставленной теме. – Первая – и вместе главнейшая часть исследования (стр. 18–171) выясняет всесторонне взгляд христианской древности на обязательность, характер и объем пастырского благотворительного попечения о нуждающихся. Здесь довольно полно приведены и рассмотрены исторические данные, показывающие, во-первых, как понимали сами пастыри древней церкви свои благотворительные обязанности, и во-вторых, как смотрели на эту их деятельность пасомые вообще и христианские императоры в частности. Изложение строго следует общей хронологии источников: сначала рассматриваются данные источников Апостольского времени, затем – данные, извлекаемые из творений мужей Апостольских; подробнее останавливается автор на данных литературы со второй половины II века по III включительно и наконец на некоторых важнейших памятниках церковной литературы IV–XI вв. Этот простой и естественный способ исторического обозрения дал автору возможность проследить и наглядно представить, как постепенно в христианской литературе уяснялся и определялся в своих подробностях тип

благотворительной деятельности пастыря, и какие претерпевала изменения во внешней организации пастырская благотворительная практика под влиянием перемен во внешних обстоятельствах церковной жизни.

Следующая часть вторая распадается на две главы: одна из

–234–

них (стр. 1–38) изображает деятельность древних пастырей по приобретению необходимых средств для благотворительной деятельности, а другая (стр. 39–79) характеризует эту самую благотворительную деятельность пастырей, их заведование и распоряжение различными средствами благотворения сообразно с различными нуждами пасомых в тех или других жизненных обстоятельствах. Как частные пункты сюда вошли: 1) борьба пастырей с пауперизмом, 2) смягчение участи рабов, посещение и посильная помощь заключенным в темнице и мучившимся в рудниках, особенно исповедникам веры Христовой; 3) выкуп пленных и 4) попечение и уход за больными.

Если бы эта вторая часть была составлена с такою же тщательностью и полнотою, как первая, тогда всё сочинение заслуживало бы совершенной похвалы, ибо, при отсутствии крупных недостатков, оно имеет немалые достоинства. Исторические данные в нём обследуются по первоисточникам (хотя и в переводе, а не в подлиннике), причем отдельные, недостаточно ясные места церковно-литературных памятников удачно изъясняются посредством сопоставления с другими, более решительными, свидетельствами той же эпохи. Изложение всегда отличается ясностью, последовательностью и в особенности сжатостью. Во всём сочинении, на пространстве 250 страниц убористого письма, едва ли наберется пять-шесть фраз, которые можно было бы выкинуть без ущерба для полноты мысли или ясности и последовательности изложения. Оттого почти каждая страница производит приятное впечатление серьезности и основательной вдумчивости.

На искомую степень кандидата богословия сочинение дает автору полное право».

Справка: 1) Алексей Боголюбов окончил курс в минувшем академическом 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 богословия значится между делами Совета Академии, представляемый на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Преосвященством об утверждении Алексея Боголюбова в степени кандидата богословия.

XVIII. Прошения – кандидата Александра Лепорского и окончив-

–235–

шего курс в текущем году Ильи Громогласова о выдаче им на трехмесячный срок их кандидатских сочинений.

Определили: Выдать просителям их кандидатские сочинения на испрашиваемый срок.

XIX. Отношение Правления Подольской Духовной Семинарии от 14 мая сего года за № 833 с уведомлением о том, что к перемещению преподавателя Подольской Семинарии Анатолия Спасского на службу в Московскую Академию никаких препятствий не встречается.

XX. Отношение Совета С.-Петербургской Духовной Академии от 24 мая за № 63, при коем препровождено с благодарностью принадлежащее библиотеке, Московской Академии сочинение. «Daniel Des études classiques dans la société chrétienne. Paris. 1853».

Справка: Означенное сочинение сдано в фундаментальную библиотеку.

Определили: Принять к сведению.

XXI. Записки: профессора П. Цветкова, доцента А. Шостына и и. д. доцента П. Соколова о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекарю Академии Н. Колосову выписать для академической библиотеки, по справке

с её наличностью, означенные в записках книги и о последующем представить Правлению Академии.

XXII. Представление библиотекаря Академии Н. Колосова:

«На основании § 53 инструкции библиотекарю, честь имею представить Совету Академии отчет о состоянии академической библиотеки за 1892–93 учебный год:

1. Пополнение библиотеки: В 1892–93 году библиотека пополнилась 824 названиями книг, рукописей и проч. в 1297 томах. В том числе 542 названия в 807 томах приобретены покупкой, а 282 названия в 490 томах поступили в библиотеку как дар разных лиц и учреждений и в обмен на академический журнал.

2. Пользование библиотекою. В отчетном году удовлетворено было 8243 отдельных требования на книги, рукописи и проч. (более прошлого учебного года на 523 требования), из которых 7320 требований приходилось на студентов.

3. Занятия в библиотеке посторонних лиц. В отчетном году занимались в библиотеке рукописями и чтением книг: Ю.Н. Бартенев и М.В. Безобразова (в апреле).

–236–

4. Деятельность заведующего библиотекою. Кроме исполнения текущих дел по библиотеке, заметно увеличившихся сравнительно с прошлыми годами, библиотекарь напечатал систематический каталог книг, поступивших в библиотеку в 189½ учебном году и продолжал печатать 7-й выпуск систематического каталога (печатание его в настоящее время остановилось за недостатком средств)».

Определили: 1) Поручить произвести следующую ревизию библиотеки Инспектору Академии, Архимандриту Григорию и и. д. доцента Сергею Глаголеву. 2) Постановление сие сообщить означенным лицам и библиотекарю к исполнению.

XXIII. Отношения – Императорской Археологической Комиссии, Директора Императорской Публичной Библиотеки и Ректора Императорского Томского Университета, – при коем препровождены для академической библиотеки разные печатные издания.

Определили: Присланные книги сдать в фундаментальную библиотеку и благодарить за пожертвования их.

XXIV. Рассуждали: А., О мерах к привлечению студентов к аккуратной своевременной подаче семестровых сочинений.

Определили: 1) Образовать комиссию из профессоров: А. Лебедева, А. Смирнова и В. Соколова с тем, чтобы она, принимая от студентов сочинения, в ближайшие после сроков подачи заседания Совета доносила о неподавших. 2) За каждую неоправданную уважительными причинами месячную просрочку понижать студента на три номера в списке.

Б. О некоторых частностях при производстве переходных экзаменов.

Определили: Производить экзамены по алфавитному списку.

На сем журнале резолюция Его Преосвященства: «1893 г. 15 Июн. Утверждается».

9 Августа 1893 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме профессоров: Н.И. Субботина, В.О. Ключевского, не присутствовавших по домашним обстоятельствам, М.Д. Муретова, В.А. Соколова, И.А. Татарского и А.Д. Беляева, не присутствовавших вследствие нахождения их в отпуску.

—237—

Слушали: Сданный Его Преосвященством с надписью: «1893 г. 21 Июн. В Совет Академии» указ на имя Его Преосвященства из Святейшего Синода от 5-го Июля сего года за № 4.

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: предложенный Г. Синодальным Обер-Прокурором, от 27 минувшего Мая, за № 395, журнал Учебного Комитета № 129, о назначении в текущем году в состав новообразуемых курсов духовных академий, окончивших курс воспитанников семинарий. Приказали: по рассмотрении изложенного в журнале Учебного Комитета Святейший Синод определяет: 1) разрешить академическим Советам вызвать к подлежащему сроку из числа 174

семинарских воспитанников, рекомендуемых местными епархиальными и семинарскими начальствами в состав новых в академиях курсов, 86 воспитанников, окончивших курс семинарского учения, а) в *С.-Петербургскую Академию* 24, именно из семинарий: Архангельской 1, Витебской 1, Волынской 1, Воронежской 1, Калужской 1, Костромской 1, Курской 1, Литовской 1, Минской 2, Могилевской 1, Новгородской 2, Олонецкой 1, Полтавской 1, Псковской 1, Рязанской 1, С.-Петербургской 1, Смоленской 1, Тамбовской 1, Тверской 1, Холмской 1, Черниговской 1 и Ярославской 1; б) в *Киевскую Академию* 25, именно из семинарий: Витебской 1, Владимирской 1, Волынской 1, Воронежской 2, Донской 1, Екатеринославской 1, Калужской 1, Кишиневской 1, Киевской 1, Курской 1, Литовской 1, Могилевской 1, Одесской 1, Орловской 1, Подольской 1, Полтавской 1, Рязанской 1, Самарской 1, Смоленской 1, Ставропольской 1, Тамбовской 1, Тифлисской 1, Харьковской 1 и Черниговской 1; в) в *Московскую Академию* 20, именно из семинарий: Вифанской 1, Владимирской 1, Вологодской 1, Вятской 1, Калужской 1, Костромской 1, Московской 1, Нижегородской 1, Орловской 1, Пензенской 1, Рязанской 1, Смоленской 1, Таврической 1, Тамбовской 1, Тверской 2, Тульской 1, Харьковской 1, Холмской 1 и Ярославской 1, и г) в *Казанскую Академию* 17, именно из семинарий: Астраханской 1, Владимирской 1, Вологодской 1, Вятской 1, Иркутской 1, Казанской 1, Оренбургской 1, Рязанской 1, Самарской 2, Саратовской 1, Симбирской 1, Таврической 1, Тобольской 1, Томской 2 и Уфимской 1. Из остальных свободных вакансий предоставить лучшим из имеющих явиться волонтерами: в С.-Пе-

–238–

тербургской Академии – 6, в Киевской – 5, в Московской – 10, а в Казанской – 4; и сверх того, 4 казеннокоштных вакансии в Киевской академии предоставить слушателям двухгодичных миссионерских курсов. 2) Советы Академии 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 студентов Академии. 3) Предоставить Советам Академий сообщить при таковом вызове воспитанников семинарским начальством, 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 г., за № 14, обязали избранных при самом отправлении подписками, по прибытии на место, не отказываться от вступления в академию, а по окончании академического курса от вступления в духовно-училищную службу; в) выслали по предписанному в приведенном указе Святейшего Синода порядку таковые подписки, вместе с другими, требуемыми документами избранных воспитанников, непосредственно в академические советы, не допуская ни в каком случае передачи таковых документов в Советы Академий чрез 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: С.-Петербургскому и Киевскому, Архиепископу Казанскому и управляющему Московской епархией Епископу Дмитровскому печатные указы, уведомив таковыми же и прочих Преосвященных тех епархий, из которых предназначается вызов семинарских воспитанников в академию; в Учебный же Комитет передать выписку из настоящего определения».

Справка: По распоряжению о. Ректора Академии, немедленно

—239—

по получении означенного указа было сообщено содержание его подлежащим Правлениям духовных семинарий.

Определили: Принять к сведению.

II. Сданный Его Преосвященством с надписью: «1893 г. 18 Июн. В Совет Академии к исполнению» указ на имя Его Преосвященства из Святейшего Синода от 14 Июня за № 2697.

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали предложенный Г. Синодальным Обер-Прокурором, от 27 минувшего мая за № 396, журнал Учебного Комитета, № 130, с заключением Комитета, по представленному Преосвященным Казанским отчету о состоянии Казанской духовной академии за 188½ учебный год. Приказали: В виду сообщенного в отчете о состоянии Казанской духовной академии за 189½ учебный год сведения об исключении из академии одного из студентов, без объяснения причины и обстоятельств исключения, Святейший Синод, согласно заключению Учебного Комитета, определяет: *поручит Преосвященным Митрополитам С.–Петербургскому и Киевскому, Архиепископу Казанскому и Вашему Преосвященству предложить Советам духовных академий, применительно к Синодальному определению от 5/18 Февраля 1892 г., неопустительно доставлять в Святейший Синод сведения о всех случаях увольнения студентов академии за предосудительные поступки с объяснением причин увольнения; о чём для зависящих распоряжений, Вашему Преосвященству послать указ*».

III. Сданный Его Преосвященством с надписью: «1893 г. 10 Июля. В Совет Академии к исполнению» указ на имя Его Преосвященства из Святейшего Синода от 5 Июля за № 2920.

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали предложение Г. Синодального Обер-Прокурора, от 10 минувшего Июня за № 3076, по прошению бывшего студента Казанской духовной академии Павла Луппова, уволенного из академии за неодобрительное направление, о разрешении ему поступить в одну из духовных академий, для окончания образования. Приказали: В виду чистосердечного раскаяния Луппова в

прежних его заблуждениях, бывших следствием молодости, и принимая во внимание одобрительный отзыв о поведении просителя, данный местным благочинным Директору народных училищ Вятской губернии, где, по исключении из академии, Луппов некоторое время состоял сельским учите-

–240–

лем, отлично усердные успехи, обнаруженные им, Лупповым, за время пребывания в Академии, а также выраженное им обещание, с получением полного академического образования, служить на пользу Св. Церкви, Святейший Синод, согласно настоящему предложению *определяет: разрешить Совету Московской Духовной Академии принять Луппова в число студентов III курса Академии*; о чем для зависящих распоряжений послать Вашему Преосвященству указ, с приложением копии с отзыва благочинного Вятской епархии священника Чемоданова о поведении Луппова, за № 257, удостоверения инспектора народных училищ за № 380 и свидетельства Правления Казанской духовной академии за № 322, уведомив таковым же, для объявления просителю, по месту службы его в Вятской губернской Земской Управе, и Вятское Губернское Правление».

IV. Сданный Его Преосвященством с надписью: «1993 г. 7 Авг. В Совет Академии» указ на имя Его Преосвященства из Святейшего Синода от 2 Августа за № 3373.

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали предложение Г. Синодального Обер-Прокурора, от 10 минувшего Июля за № 11961, с заключением Хозяйственного Управления, по ходатайству Смирнского Митрополита, *о принятии Сирийского уроженца*, получившего образование в греческом училище в Константинополе (в Фанаре) *Иван Сапонари в число студентов Московской духовной академии с назначением ему казенного содержания*. Приказали: Во внимание к ходатайству Смирнского Митрополита, разрешив Совету Московской духовной академии принять получившего образование в греческом училище в Константинополе (в Фанаре) Ивана Сапонари в число студентов сей академии, предоставить названному лицу, согласно

заклучению Хозяйственного Управления, стипендию в размере двухсот двадцати рублей в год, со дня прибытия его в Академию, и расход на эту стипендию; за распределением в настоящее время кредита, ассигнуемого из духовно-учебного капитала на содержание в духовно-учебных заведениях воспитанников из иностранцев, отнести на счет процентов с капитала, завещанного Надворным Советником Вишневым в пользу православных церквей, обуреваемых от магометанства; о чём для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ, а в Хозяйственное Управление передать выписку из настоящего определения».

—241—

Определили: Указы Святейшего Синода принять к исполнению.

V. Сданный Его Преосвященством с надписью: «1893 г. 18 Июн. В Совет Академии» указ на имя Его Преосвященства из Святейшего Синода от 11 Июня за № 2695:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали представление Вашего Преосвященства, от 14 минувшего Мая за № 4228, в коем, изъясняя, что Совет Московской духовной академии в собрании 1-го того же Мая, на вакансию ординарного профессора избрал доцента названной академии доктора богословия Митрофана Муретова, занимающего кафедру Священного Писания Нового Завета, ходатайствует об утверждении Муретова в означенном звании. Приказали: *Доцента Московской Духовной Академии доктора богословия Митрофана Муретова, избранного Советом названной академии на вакансию ординарного профессора, утвердить*, согласно представлению Вашего Преосвященства в таковом звании со дня избрания Совета, т. е. с 1 Мая сего года; о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ».

VI. Сданный Его Преосвященством с надписью: «1893 г. 18 Июн. В Совет Академии к исполнению» указ на имя Его Преосвященства из Святейшего Синода от 11 Июня за № 2696:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали представление Вашего

Преосвященства от 14 минувшего Мая за № 4229, по ходатайству Совета Московской Духовной Академии об увольнении заслуженного экстраординарного профессора сей Академии Протоиерея Димитрия Касицына, вследствие просьбы его, по болезни от профессорской должности и об утверждении в звании экстраординарного профессора доцента той же Академии по кафедре догматического богословия Александра Беляева. Приказали: *Согласно представлению Вашего Преосвященства, уволив заслуженного экстраординарного профессора Московской Духовной Академии Протоиерея Димитрия Касицына, вследствие просьбы его, по болезни, от духовно-учебной службы, утвердить в звании экстраординарного профессора доцента той же академии по кафедре догматического богословия Александра Беляева; о чём, для зависящих распоряжений, Вашему Преосвященству послать указ».*

Определили: Об увольнении заслуженного экстраординарного профессора Протоиерея Димитрия Касицына от профес-

–242–

сорской должности и об утверждении доцентов Митрофана Муретова и Александра Беляева в звании – первого – ординарного профессора, второго – экстраординарного профессора внести в формулярные о службе их списки и сообщить о сём Правлению Академии для зависящих распоряжений.

VII. Сданный Его Преосвященством с надписью: «1893 г. 26 Июл. В Совет Академии» указ на имя Его Преосвященства из Святейшего Синода от 23 Июля за № 3206.

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали предложение Г. Синодального Обер- Прокурора, от 1-го сего Июля за № 11640, по ходатайству Преосвященного Митрополита С.-Петербургского и Вашего Преосвященства об отпуске из сумм Святейшего Синода путевого пособия экстраординарному профессору С.-Петербургской Духовной Академии Покровскому и экстраординарному профессору Московской

Академии Каптереву и доценту той же Академии Голубцову, командируемым Советами Академий на Археологический съезд, имеющий быть в г. Вильне с 1 по 15 Августа сего года. Приказали: Принимая во внимание, что Советами С.-Петербургской и Московской Духовных Академий признается полезным, в интересах науки иметь на предстоящем в гор. Вильне Археологическом съезде своих представителей, а между тем соединенный с сим расход академические Правления затрудняются принять на счет состоящих в их распоряжении средств, с другой стороны, имея в виду, что на бывшие в 1881:1884, и 1887 гг. Археологические съезды в Тифлисе, Одессе и Ярославле от упомянутых Академий командированы были уполномоченные на средства Святейшего Синода по одному лицу и потому признавая достаточным и на сей раз иметь по одному представителю от той и другой Академии, Святейший Синод, согласно настоящему предложению, определяет: имеющим быть командированными в г. Вильну для принятия участия в заседаниях Археологического съезда профессору С.-Петербургской Академии Покровскому и одному из профессоров Московской Академии назначить в пособие на путевые расходы первому 100 руб. и второму, в виду более дальнего проезда от Москвы до Вильны, чем от С.-Петербурга, 150 руб., с отпуском сих денег, всего в количестве двухсот пятидесяти рублей, из духовно-учебного капитала, на счет кредита, назначенного по отд. I § 8 сметы расходов специальных средств

—243—

Святейшего Синода на 1893 год; при чем сообщить Совету Московской Духовной Академии, что если им признано будет необходимым отправить на упомянутый съезд более одного представителя, то расход на этот предмет должен быть отнесен на счет 1300 р., разрешаемых по § 94 академического устава на сверхсметные из остаточных сумм расходы; для чего и послать Преосвященному Митрополиту С.-Петербургскому и Вашему Преосвященству указы».

Определили: Отправить (и отправлен) на археологический съезд в г. Вильну представителя от Академии, доцента по

кафедре церковной археологии и литургики Александра Голубцова.

VIII. Сданный Его Преосвященством с надписью: «1893 г. 28 июля. В Совет Академии к руководству» указ на имя Его Преосвященства из Святейшего Синода от 27 июля за № 3232:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали предложение Г. Синодального Обер-Прокурора, от 8 сего июля за № 3787, коим объявляет Святейшему Синоду, для зависящих распоряжений, о том, что *Государь Император*, по всеподданнейшему докладу Синодального определения ^{18/}₂₈ марта текущего года, в 1-й день сего июля, *Высочайше соизволил на зачисление экстраординарному профессору Московской Духовной Академии Григорию Воскресенскому в действительную службу времени, проведенного им с 15 Ноября 1871 г. по 13 Июня 1875 г. в Императорском С.-Петербургском Университете и заграничной командировке*, с предоставлением Святейшему Синоду права и на будущее время зачислять в подобных настоящему случаях, преподавателям духовных академий в действительную службу время, проведенное ими в подобных командировках с ученою целью. Приказали: Об изъясненном Высочайшем соизволении уведомить Ваше Преосвященство указом».

Определили: 1) Указ Святейшего Синода принять к руководству. 2) О зачислении экстраординарному профессору Григорию Воскресенскому в действительную службу времени, проведенного им с 15 ноября 1871 года по 13 июня 1875 г. в Императорском С.-Петербургском Университете и заграничной командировке внести в формулярный о службе его список.

IX. Сданный Его Преосвященством с надписью: «1893 г. 7 авг.

—244—

В Совет Академии» указ на имя Его Преосвященства из Святейшего Синода от 3-го августа за № 3384:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Вашего Преосвященства от 1 июня сего года за № 4720, об

утверждении инспектора классов Тульского епархиального женского училища кандидата богословия священника Дмитрия Глаголева, согласно удостоению Совета Московской Духовной Академии, в степени магистра богословия, за представленное им на соискание сей степени сочинение под заглавием: «Второе великое путешествие св. Апостола Павла с проповедью Евангелия (Деян. 15:40–18:22). Опыт историко-экзегетического исследования». Тула. 1893 г. Приказали: Инспектора классов Тульского епархиального женского училища кандидата богословия священника Дмитрия Глаголева, удостоенного Советом Московской Духовной Академии за сочинение под заглавием: «Второе великое путешествие Св. Апостола Павла с проповедью Евангелия (Деян. 15:40–18:22). Опыт историко-экзегетического исследования». Тула. 1893 г., степени магистра богословия, утвердить, согласно ходатайству Вашего Преосвященства и отзыву Преосвященного Вятского, в таковой степени, вменив при сём священнику Глаголеву в обязанность, при новом издании названного своего сочинения, исправить его по указаниям, сделанным Преосвященным Вятским, профессором Смирновым и доцентом Муретовым, для чего поручить Совету Московской Духовной Академии сообщить священнику Глаголеву, в копиях, отзывы Смирнова и Муретова; о чем, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ с препровождением и копии с отзыва Преосвященного Вятского о сочинении Глаголева, для отсылки по принадлежности.

Определили: Изготовив для инспектора классов Тульского епархиального женского училища священника Дмитрия Глаголева магистерский диплом, отослать его по принадлежности вместе с копиями с отзывов о его сочинении Преосвященного Вятского Сергия и профессоров – Митрофана Муретова и Андрея Смирнова.

Х. Резолюцию Его Преосвященства, последовавшую на журнале Совета Академии от 5 и 6 июня сего года «1893 г. 15 июня. Утверждается».

Справка: 1) В ст. I–IV журнала от 6 июня было изложено ходатайство Совета Академии пред Его Преосвященством об

утверждении окончивших курс в текущем году: 19 студентов Академии в степени кандидата богословия с предоставлением им права на получение степени магистра без нового устного испытания; 18 студентов в степени кандидата богословия с предоставлением им права на соискание степени магистра по исполнению требований, означенных в §§ 137 и 139 устава духовных академий, 6 студентов и 3 вольных слушателей в звании действительного студента. 2) В ст. X того же журнала было изложено ходатайство Совета пред Его Преосвященством об утверждении окончившего в текущем году курс в Академии кандидата Николая Писаревского в должности помощника библиотекаря. 3) В ст. XI было изложено ходатайство Совета пред Его Преосвященством о разрешении оставить при Академии в будущем учебном году для приготовления к замещению вакантных кафедр ныне окончивших курс студентов – Илью Громогласова и Константина Сильченкова. 4) В ст. XVII было изложено ходатайство Совета пред Его Преосвященством об утверждении действительного студента Алексея Боголюбова в степени кандидата богословия.

Определили: 1) Об утверждении кандидата Н. Писаревского в должности помощника библиотекаря и об оставлении при Академии студентов: Илью Громогласова и Константина Сильченкова дать (и дано) знать Правлению Академии для зависящих распоряжений. 2) Об утверждении Алексея Боголюбова в степени кандидата богословия сообщить в Учебный Комитет при Святейшем Синоде и в канцелярию Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода; прочее принять к сведению.

XI. Отношение на имя о. Ректора Академии Его Высокопревосходительства, Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода от 14 июля за № 4168:

«Воспитатель Его Императорского Высочества Великого Князя Георгия Александровича, Генерал от инфантерии Данилович сообщает мне, что Государь Император соизволил поручить заниматься, по политической истории, с Великим Князем в Абастумане (сел. Тифлисской губ.), ординарному

профессору Московской Духовной Академии, Действительному Статскому Советнику Ключевскому, на следующих основаниях:

1) Лекции по истории в Абастумане продолжаются с 1 ноября 1893 года до 1 апреля 1894 года.

2) На время командировки в Абастумане профессор Ключев-

—246—

ский удерживает всё содержание, получаемое им в Московском Университете и Московской Духовной Академии. Независимо от этого ему назначаются: за чтение лекций Великому Князю Георгию Александровичу три тысячи рублей, шестьсот рублей подъемных денег и четыреста рублей прогонных на поездку в Абастуман и обратно, — всего четыре тысячи рублей из сумм Его Императорского Высочества. Деньги эти выдаются г. Ключевскому ко времени отъезда его в Абастуман.

3) Пропущенные г. Ключевским, по случаю командировки в Абастуман, лекции в Московской Духовной Академии могут быть возмещены или увеличением числа его лекций в означенном заведении в семестры, предшествующие его командировке и в следующие за нею, или же назначением временно на место г. Ключевского другого преподавателя.

К сему Генерал от инфантерии Данилович присовокупляет, что о сроке приезда г. Ключевского в Абастуман последует, своевременно, особое уведомление.

О таковой Высочайшей воле долгом поставляю объявить Вашему Высокопреподобию, для надлежащего исполнения, прося Вас уведомить меня о том, каким образом Совет Московской Духовной Академии полагал бы возместить лекции профессора Ключевского на время вышеозначенной командировки».

Определили: О Высочайшей воле сообщить (и сообщено) ординарному профессору В. Ключевскому, а о. Ректора просить уведомить Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода, что лекции профессора Ключевского будут читаться двум соединенным курсам в 189 академическом году.

XII. Отношение на имя о. Ректора Академии Товарища Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода от 21 июля за № 4112:

«При Митрополичьем доме в Афинах, как заявляет настоятель здешней греческой посольской церкви Архимандрит Прокопий, в непродолжительном времени, имеет быть устроена библиотека, состав которой предположено образовать из сочинений богословского характера, не только греческих, но и иностранных.

Вследствие сего и по вниманию к заявлению Архимандрита Прокопия о том, что для иерархии единой верной нам греческой церкви было бы весьма желательно и приятно приобретение в означенную библиотеку, между прочим, сочинений православных русских богословов, – позволяю себе обратиться к Вашему Высоко-

–247–

преподобию с покорнейшею просьбой уведомить меня, не найдет ли Московская Духовная Академия возможным пожертвовать ныне в означенную библиотеку те из своих изданий, какие без особенного для неё ущерба могли бы быть переданы туда для изъясненной цели, – в особенности же повременные академические издания, если не за все прежние годы, то по крайней мере, за самые последние. К сему считаю не излишним присовокупить, что в случае согласия Академии сделать такое пожертвование, все книги и издания её, предназначенные для упомянутой библиотеки, могли бы быть препровождены в Канцелярию Обер-Прокурора Святейшего Синода для доставления по принадлежности».

Определили: Выслать в Канцелярию Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода для доставления в библиотеку при Митрополичьем доме в Афинах: 1) находящиеся на лицо в редакционном архиве Творения Св. Отцов с прибавлениями, 2) Богословский Вестник за минувший и текущий годы и 3) сочинение проф. Е. Е. Голубинского «Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра» и уведомить о сем товарища Г. Обер-Прокурора Св. Синода.

XIII. Отношения Канцелярии Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) от 12 июня сего года № 3087:

«В дополнение к отношению от 27 апреля текущего года за № 2160 Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода долгом поставляет уведомить Совет Академии, для надлежащего сведения, что кандидат Московской Духовной Академии Николай *Козлов*, определенный на должность учителя по русскому языку в Макарьевское духовное училище, ныне перемещен по распоряжению Г. Синодального Обер-Прокурора, на должность учителя по греческому языку в Шаргородское духовное училище».

б) от 12 Июня за № 3090:

«По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором 3-го текущего Июня, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определен на духовно-учебную службу кандидат Московской Духовной Академии Иван *Андреев* преподавателем по философским наукам в Таврическую духовную семинарию».

в) От 15 Июня за № 3121:

«По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором 10 текущего Июня докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определен на духовно-учебную службу кандидат Московской

–248–

Духовной Академии Василий *Сибирский* помощником инспектора в Архангельскую духовную семинарию.

К сему Канцелярия присовокупляет, что об ассигновании кандидатам Андрееву и Сибирскому следующих им, по положению, денег сообщено Хозяйственному Управлению при Святейшем Синоде.

Справка: по распоряжению о. Ректора Академии поименованным кандидатам дано знать о назначении их на духовно-учебную службу.

Определили: принять к сведению.

XIV. Отзывы о сочинении кандидата Дмитрия Наумова под заглавием: «Филарет, митрополит Московский, как канонист». Москва. 1893 г., представленном на соискание степени магистра богословия:

а) Экстраординарного профессора Василия Кипарисова:

«Главной задачей своего труда автор поставляет: шире и подробнее (чем это было сделано до него) рассмотреть канонические воззрения святителя, познакомиться с его глубоким знанием и практическим применением канонического права». При этом автор оговаривается или точнее сожалеет о том, что «в сочинениях Филарета *очень мало* данных для построения полной системы канонического права», потому что «святитель был главным образом канонистом практиком, а не ученым теоретиком» (3). Каким же образом однако глубокие знания Филарета-практика канониста могли обнаруживаться и в чём выражаться? В том, по мнению автора, что «прилагая к делу существующие правила», Филарет «должен был восходить к основаниям и духу церковного права. Поэтому-то, замечает автор (то есть потому, что Филарет восходил «к основаниям и духу»), все его мнения имеют *научное достоинство*» (4). Предрешив этим свой вывод, или в самом начале книги дав читателю результат своей работы, автор за тем действительно и поступает так, как бы положение его о глубоком знании, научном достоинстве мнений Филарета не нуждались ни в каких доказательствах, ни в каких оправдательных фактах – по своей бесспорной простоте и очевидности, если, конечно, такими оправдательными фактами не считать указания автора, то на согласие Филарета с древними канонами, то, в случае не согласия, на удачное оправдание того, почему канон не может быть строго применяем и т. п.: дальнейшее или точнее сказать

–249–

существенное содержание книги г. Наумова составляет простая выборка разных изречений или даже более или менее пространных рассуждений из сочинений Филарета по вопросам, которые автору представляются вопросами каноническими, или к канонике относящимися. Рассуждения эти часто сопровождаются похвалами святителю и расположены по схеме, созданной автором и отвечающей, кажется, обычной схеме курсов церковного права. Оттого внешний вид сочинения г. Наумова получил такой характер, что оно является не столько исследованием воззрений Филарета, сколько сборником мнений его о разных предметах по каноническому праву, и труд автора

представляется более трудом собирателя таковых мнений по известной схеме, а не исследователя с общеустановленными критическими приемами, вследствие чего автор, должно сказать, несколько преувеличивает трудность своей работы, когда поставляет на вид читателю, что ему, автору, «иногда приходилось собирать канонический материал отовсюду лишь по небольшим крупичкам», при чем добавляет также, что у него не имелось под руками «указателя к творениям Филарета, который несколько облегчил бы пользование данным (т. е. изданным) материалом» (2): как будто бы существование указателя могло избавить автора от обязанности для действительно-научной работы сплошь читать сочинения Филарета, чтобы разыскивать эти крупички: был ли бы указатель или не был, всё равно обязанность автора читать решительно всё с равным вниманием и выбирать эти крупички!

Чтобы вполне определить достоинство сочинения г. Наумова, очевидно, должно с точностью решить такие вопросы: как он выполнил свою задачу собирателя канонических мнений Филарета и насколько он прав, давая своему сочинению по преимуществу характер сборника таковых мнений, расположенных по соответствующим классам, доводя критическую сторону до наименьшей, едва заметной степени и ограничиваясь с этой стороны почти одними лишь замечаниями в роде таковых: Митрополит Филарет «признавал недостойным», «мы должны признать прогресс на стороне» Филарета (12–13), Филарет «умел и здесь находить подходящие правила» (19), «точность в приложении церковных правил составляет характеристическую особенность» (166) и т. п. Но для решения этого вопроса очевидно нужно: прочесть все, до единой строки, когда-либо написанное Филаретом, ибо например даже проповеди его заключают в

–250–

себе указания на образ канонических воззрений святителя (примеры: вопрос о предании, об обычаях, о молитве за усопших иноверцев и др.). Это, конечно, будет значить повторить всю ту работу, и даже с некоторой надбавкой, которую, предполагается, исполнил автор, и следовательно –

иметь в своем распоряжении столько же времени, сколько для этого имел автор. Только при этом вполне обнаружится, действительно ли своей работой собирателя автор всесторонне знакомит читателя со всесторонней ученостью, научной ценностью мнений Филарета, или же читатель может быть признан в праве неудовольствоваться с этой стороны книгою г. Наумова. Но исполнить такой труд я не мог, и потому мои замечания, здесь делаемые, относятся к тем предметам и вопросам, которые сами собой бросаются в глаза при чтении книги г. Наумова.

На стр. 5 автор говорит: «святитель сам составлял *церковные правила* и законопроекты в духе правил древней церкви. Некоторые церковные правила, до тех пор действующие, запечатлены именем Филарета». Какие же это церковные правила митрополита Филарета? В конце книги (стр. 168) автор, как оказывается, под именем церковных правил понимает то «синодальные определения, составленные» Филаретом (в проекте, стр. 169, прим.), то некоторые действительно «правила», но – так сказать – правила в современном смысле: в смысле инструкций и уставов для разных случаев и для разных учреждений и составителем «правил церковных» Филарет, на этом основании, столько же может быть назван сколько составители Устава Духовных Академий могут быть названы составителями правил церковных. Здесь автор в качестве «образца церковных правил Филарета» или «одного из важнейших церковных правил» указывает читателю на «правила об обязанностях священников при исполнении уголовных приговоров», под которыми, правилами, разумеется – инструкция о действиях священника в отношении к публично наказуемым преступникам, до отмены, конечно, телесных наказаний в 1863 году. Ужели же автор, таким образом, и то считает церковным правилом, что «священник должен приблизиться к осужденному на самом месте казни» в случае предполагаемой опасности, что вследствие наказания наказуемому может приключиться смерть? И не лучше ли было бы автору не возобновлять в памяти этого «церковного правила» хотя бы по его мнению, и важнейшего – когда в ны-

нешний именно год в газетах можно было читать упреки памяти святителя за то, что он был один из четырех тридцать лет тому назад защищавших, хотя и не защитивших, страшные телесные наказания? Да и ужели, в самом деле автор считает, что и в подобных «церковных правилах» как-нибудь выразилось «глубокое знание канонического права», или канонические воззрения святителя – к ознакомлению с которыми автор обещал вести своего читателя в самом начале книги? Точно также правила о надзоре за монахами подворьев и сборщиками подаяний в Москве (стр. 172), или правила о священнослужителях, слагающих с себя сан или лишаемых оно́го. Относительно первого автору предварительно нужно бы доказать, что – всякое епархиальное распоряжение по Москве, хотя бы и утвержденное высшей властью, есть «церковное правило»; но тогда оказалось бы, что и правило о прописке паспортов в полиции есть церковное правило. Относительно зачисления второго в область «церковных правил митрополита Филарета» автору следовало бы принять во внимание следующее: поводом к составлению этих правил послужила необходимость определить так называемые права состояния означенных лиц по государственным законам в виду готовившегося тогда издания общего Свода законов, каковое и было исполнено в 1833 году. Филарет был запрашиваем по этому поводу и дал ответ в виде известных автору правил. Вследствие такого назначения правил мы и видим, что здесь есть и параграф о поступлении слагающих с себя сан на государственную службу, и § о том, что слагающему с себя сан не возвращаются светские чины. «Церковными» даже с точки зрения автора эти правила сделались разве после заимствования их из Свода в Устав Консисторий. Да и что же это за церковные правила, которые в 1839 году дополняются как раз вопреки первоначальному предположению Филарета законом о не допущении священников на государственную службу ранее десяти лет, а ныне и из этого закона делаются частые изъятия? Закон, регулирующий права лиц, слагающих с себя священный сан, есть, очевидно, государственный закон,

хотя проект его и принадлежал Филарету – который справедливо и ведается государственной властью, как и отменен может быть ею же, если будет найдено, что поводы, послужившие к его изданию, ныне значительно устранены (о поводе к отягчению участи слагающих с себя сан автор мог бы

–252–

прочитать в отчете Обер-Прокурора, если не ошибаемся, 1834 года). И вообще – стало быть то, что автор выдает за *«церковные правила о сложении сана»*, едва ли будет таковым.

Обещав читателю доставить в числе образцов церковных правил Филарета и правила благоустройства монашеских братств в Москве, автор однако же этого образца не представил, а ограничился лишь замечанием самого Филарета о том, что он, Филарет, в правилах этих «считал необходимым строгость растворять умеренным снисхождением, дабы опасение строгости не сделалось преградою поступать в монастыри». Но в чём обнаруживается в правилах то и другое, этого читатель лишен возможности видеть по книге г. Наумова. Заметим однако, что сам м. Филарет различает правила о монашестве: «церковные, отеческие и данные от Святейшего Синода (Собрание мнен. III, 380). Поэтому представляется не бесспорным то, зачислил ли бы Филарет свои правила для благоустройства Московских монастырей в число «церковных правил» в принятом смысле этого выражения. И это – тем более, что опять сам же Филарет не обещает удовлетворить тому критерию автора, что «достоинство новых церковных правил определяется согласием их с основными канонами Вселенской Церкви», ибо не обещает быть в этих правилах строго верным духу древних правил вследствие «особых обстоятельств» московских монастырей. Так Филарет признает, что «в монастырях городских, по разным обстоятельствам, не строгое применение имеют *древние правила монашества*, как например, древнее правило нестяжания, при обычае раздавать братии жалованье и доход» (ibid. 381), и Филарет не решается требовать возвращения к канонической строгости относительно этого предмета, а лишь полагает, что «настоятель и братия, которые поревновали бы в

большей силе исполнять обет нестяжания, заслужили бы в сем поощрение начальства» (прав. 46). – Отсюда – отдел, в коем автор имеет намерение показать Филарета как образцового составителя новых церковных правил, едва ли может быть у г. Наумова достигающим своей цели главным образом по трудности согласиться, что все взятые автором образцы действительно могут быть названы в подлинном смысле заключающими в себе «церковные правила» (каноны) российской Церкви, – так как в противном случае, все исходящее от церковной власти, равно как и все исходящее от государствен-

–253–

ной власти, но прямо или косвенно относящееся к церкви, приходилось бы признать «канонами» в древне-церковном смысле, а в прошедшем нашей истории канонами пришлось бы признать и определение об отдаче в солдаты нетвердых в поведении церковных причетников.

Страница 7 давала бы автору повод заняться вопросом: определение Филаретом того, что такое канон, исчерпывает ли собою действительно все понятия, которые в древности соединялись с этим словом, – так как известно, что первоначально и у церковных писателей «канон» обозначал тоже, что «правило веры» (*regula fidei*), да и в последствии с ним соединялись, кроме исчисленных у Филарета, и другие понятия, как например: каталог, список лиц, принадлежащих к священному чину (о первом можно найти у Бунзена, о втором – у нашего Мефодия Тверского, который указывает на прав. Ант. 2).

Стр. 37–38 представляют Филарета как канониста в таком виде, что по автору выходит, будто для Филарета, до некоторого времени, не было ясно то, противоречит ли 23 правилу VI Вселенского собора даяние прихожанами денег после исповеди и причастия. Известно, что правило это запрещает *требовать денег за причащение*. Когда же московские обыватели разъяснили епархиальному начальству, что они *добровольно* предлагают причту свои приношения за труд богослужения в течение целой недели, то – «по этому случаю строгие *воззрения*

святителя значительно смягчились». Ужели же можно думать, что Филарету это не было известно, и разъяснение обывателей смягчило его строгое понимание правила?

Стр. 38–39. Автор приводит мнение Филарета, что на основании 17 апостольского правила «по строгости правила, причетника за двоеженство (т. е. за вступление во второй брак вдовца) следовало бы исключить из духовного звания», а от себя г. Наумов замечает, что двоеженство дается причетникам не церковными правилами, а «новыми заповедями Юстиниана царя». Относительно этого замечу: чтобы обозначить силу канонического авторитета Филарета и силу его канонической эрудиции, автор в другом месте сравнивает его с Вальсамоном (стр. 177). Но Вальсамон, столь авторитетный в глазах автора, сначала, державшись такого же мнения, как и Филарет, потом отказался от своего мнения, и утверждал, что правило говорит «об архиереях, священниках, диаконах и иподиаконах, а не

–254–

о чтецах». Почему бы автору, в доказательство высокой канонической эрудиции Филарета, не заняться исследованием и доказательством того, что прав Филарет, а не Вальсамон? Тогда каноническая эрудиция Филарета получила бы новое подтверждение. Теперь же всё основание запрещать или позволять «двоеженство» причетникам заключается в том или другом, вальсамоновском или филаретовском, понимании того, что такое «священный каталог», «список священного чина», упоминаемый в означенном правиле!

По моему мнению, автор не достаточно точно выяснил вопрос о том, как Филарет понимал неизменность канонов древней церкви и что полагал принципом, определяющим право, в обширных размерах всеми практикуемое, для отступления и от духа, и от буквы древних канонов, – вследствие чего от сочинения г. Наумова, получается такое впечатление, что Филарет как будто бы обращался с канонами довольно произвольно и оппортунистически, и вообще – был не всегда себе равен. Автор дает для такого заключения следующие факты.

На стр. 14 приводятся слова Филарета: *«определения соборов и мнения отцов, если они не суть непременно следствия правил Св. Писания, не суть неизменяемы»*. Но на стр. 16 автор приводит мнение Филарета, что *«изменить законы, основанные на правилах святых соборов от нынешней церковной власти не зависит»*: для кого же стало быть определения соборов не неизменны? А еще на следующей странице автор приводит опять мнение Филарета, что, хотя *«правил соборов и отцов всемерно должно держаться»*, но *«по настоятельной необходимости допускаются и дополнения к ним, им не противные»*. После того автор уже от себя (стр. 19) замечает, что Филарет *«применял каноны насколько и как это было возможно при изменившихся условиях места и времени»*: следовательно это применение со стороны Филарета было уже как будто бы не всегда ригористически точно. Еще далее из приводимых автором мнений и фактов следует, что по мысли Филарета только *«коренные постановления всегда и везде должны быть неизменны и непоколебимы»* (23), а есть правила, которые *«нужно относить к разряду не существенных, допускающих послабление»* (стр. 24), и – наконец даже, что *«снисходительное применение правил, обусловливаемое благословными мотивами и целями, не составляет по Филарету нарушения правила или неповиновения ему»*. То есть,

–255–

выходит, что по Филарету вопрос уже не в коренных постановлениях соборных, а просто в наличии *«благословных мотивов для нарушения»*. – И в отношении к приводимым у автора фактам, которыми он хочет осветить отношение Филарета к древним канонам, должно сказать, что Филарет в соблюдении и применении правил является не очень неизменным. Так в конце книги г. Наумова Филарет является то послабляющим правила древней церкви относительно смешанных браков *«посредством ограничительного толкования древних правил»*, как выражается автор (стр. 159); то усиливающим строгость этих правил посредством умозаключений. Первое – в отношении к заключению браков с лицами инославных исповеданий, причем для автора должен,

бы еще возникнуть вопрос, чтобы определить степень точности Филаретова толкования, о том, правилен ли перевод нашей книги Правил выражения: *ἀδιάφορα* через слова: «без разбора» в 10 Лаодик. правиле, ибо на этом и основано все «ограничительное толкование» Филарета. Второе – в отношении к вопросу о расторжении браков заключенных в православной церкви, когда один из супругов совращается в молоканство и подлежит ссылке. В правилах церковных *нет запрещения оставаться в браке* с лицом уклонившемся в ересь; но Филарет дополняет этот недостаток в направлении строгости при помощи предположения, что апостол «не так был бы снисходителен, если бы ему предложен был вопрос о браке» лица отпавшего в ересь, – как был снисходителен при решении вопроса о том, должно ли лицо обращающееся к христианству и состоящее в браке оставаться в нём и в том случае, когда другая сторона остается в иудействе или язычестве (стр. 27). Или еще случай. Автор приводит в образец *строгого* применения Филаретом церковных правил запрещение им одному священнику приобретать ценные дома – на основании 6 Апост. правила, не одобряющего мирские корыстные виды. Но автор должен бы при этом изъяснить также, почему Филарет не препятствовал операциям с домами, которые иногда совершаются такими учреждениями как монастыри, что на первый взгляд может казаться фактами одного рода, но с разным отношением к ним со стороны святителя. – В особенности в рассматриваемом отношении обращают на себя внимание страницы 154 и 155. На первой из этих страниц автор приводит довольно полно мотивированное

–256–

Филаретом мнение его о том, почему он «не решался применять со всею строгостью церковные правила о грехах юности» в отношении к вопросу о рукоположении в священные степени. На второй автор заявляет: «митрополит *иногда* склонялся и к строгому употреблению правил» по тому же вопросу. Но почему же иногда являлось склонение в эту сторону – у автора не находим ответа. И этот ответ тем более желателен бы, что из приводимых автором выдержек из

Филарета следует, как будто бы то, что Филарет указаниями древности пользуется для двух между собою противоположных выводов. Это именно: «правила большею частью строги» – рассуждает Филарет: но «есть примеры святых, которые допускают снисхождение»: вследствие этого и он склоняется к снисхождению – стр. 154. А на стр. 155: «знаем, что и в священном чине были падшие, которые были допущены продолжать служение после смиренного покаяния». Казалось бы следует тот же вывод. Филарет однако же находит, что – «это было особенное дело веры» и напоминает о «ясности правил» в сторону строгости.

На стр. 152 автор, отдавая предпочтение Филаретовскому способу толкования степеней крестного родства указанного в 53 правиле VI Всел. Соб. пред способом, практиковавшимся Св. Синодом, не обосновывает причин своего предпочтения, всё равно как на стр. 153 автор, наоборот, соглашается отвергнуть Филаретовское мнение потому только, что его отвергает проф. Павлов. Между тем, здесь исследование мнения Филарета тем более было бы желательно, что основанием как для разрешительных постановлений Святейшего Синода, упоминаемых автором, так и для запретительного понимания Филаретом брака в указанном случае (стр. 152) служит вопрос: одна и та ли же степень родства в случае указуемом 53 прав. VI Всел. Собора и в случае, подлежавшем практическому решению.

Особенного внимания со стороны г. Наумова требовал бы факт, упомянутый им на стр. 197, так как на основании этого факта автор мог бы определить воззрение Филарета на весьма важный вопрос канонического права. Это именно вопрос о том, как Филарет относился к суду по началам так называемого обвинительного процесса. Факт, о котором идет здесь речь, есть – предположение в 1865 году дать инструкцию Духовному Ведомству относительно применения Суд. Уставов

–257–

1864 года к церковному управлению и суду. Г. Наумов приводит инцидент с проектированной Инструкцией как факт того, что «московский святитель ревниво заботился об

охранении прав Духовного Ведомства». Это отчасти так. Но автор должен бы заметить, что, критикуя проект Инструкции, Филарет *критикует и отвергает самые начала*, положенные в основу Судебн. Уставов, как известно, и ныне действующих, – а основное из этих начал есть то, что власть судебная отделяется от обвинительной и что задача суда – решить: доказано ли обвинение, взводимое на приведенного пред суд, или, выражаясь языком Уставов, преданного суду. Недоказанность обвинения имела выводом оправдание обвиняемого. Но это же начало лежало и в основе древнего канонического суда: в достоверности этого автора могут уверить писатели для него долженствующие быть авторитетными. Между тем, если бы автор особенно вникнул в § 7 записки Филарета, о которой теперь идет речь (Собр. мн. V. 2 стр. 729), то, мне кажется, он убедился бы, что полемика Филарета против уничтожения в уставах так назыв. оставления в подозрении и его желание сохранить это в применении по крайней мере к духовному суду, есть довольно явственное осуждение указанного сейчас основного начала Судебных Уставов, дальнейшим следствием которого и в самом деле приговор может быть только или обвинительный, потому что всякий предстоящий пред судом есть только обвиняемый, но еще не виновный, относительно которого остается только вопрос о наказании, а потому если обвинение не доказано, то никто не должен почитаться виновным «которому удалось (лишь) затмить истину обвинения». Повторяем, эти начала в древности положены были и в основу канонического процесса. Но Филарет замечает здесь: «пусть в области светской делается опыт» применения этих начал: «но для духовного Ведомства такое действование не удобно». – Как же такой важный для характеристики канонических воззрений Филарета факт, не утилизированный однако же автором, можно указать на мнение митрополита, относящееся к области брачного права. В собр. мнений ч. V, 2 стр. 753–5, Филарет критикует «законодательные предположения против мужей, жестоко обращающихся с женами». Осуждая предполагавшееся и практикующееся в других законодательствах легальное разлучение супругов без

развода, Филарет в заключение проектирует: «если жестокое обращение

–258–

мужа с женою (будет доходить) даже до опасности жизни, в таком случае жена в праве просить духовное начальство о расторжении брака», т. е. Филарет склоняется к допущению нового повода к расторжению брака, не узаконенного теперь в нашем законодательстве.

Приведенные замечания возбуждают в отношении к книге г. Наумова такой вопрос: не мог ли быть Филарет как канонист представлен лучше, чем как он представляется в этой книге, – лучше в смысле того, чтобы мнения Филарета предлагались читателю в большей определительности и всесторонности, с не голословным только указанием их достоинств, а при помощи надлежащей историко-канонической критики? Я убежден, что – мог быть лучше представлен. Но вопрос этот, какой бы ни был ответ на него, по моему мнению, должно отделять от вопроса о праве г. Наумова на получение степени магистра: препятствий к удостоению автора этой степени я не нахожу, и это тем более, что, если автор при исполнении своей работы кое что опустил из виду, то все таки сочинение его – не ниже по крайней мере некоторых из тех сочинений, авторы коих, по установившейся практике, от удостоения степени магистра Богословия отринуты не были».

б) Доцента Николая Заозерского:

«Названное сочинение представлено автором в рукописи в качестве диссертации на соискание степень Магистра Богословия. Оно состоит из введения (стр. 1–15) и двух частей (16–498). По существу дела и по форме изложения, оно есть сжатая характеристика канонических воззрений Филарета, сделанная автором на основании довольно обширного изданного материала, заключающегося в «собрании мнений и отзывов Филарета» (Синод. Изд. под ред. Арх. Саввы), изданных писем Филарета к разным лицам и его резолюций, печатавшихся в Душеполезном Чтении. Задачею автора было: изучив этот обширный и систематически не упорядоченный материал, извлечь из него существенное и характерное и –

путем обобщения и классификации представить по возможности полную и стройную систему канонических воззрений знаменитого иерарха Русской Церкви. Труд изучения материала начат был автором с поступления его на IV курс, к концу коего им и представлено было под вышеназванным заглавием сочинение, за которое Советом Академии автор удостоен был степени Кандидата Богословия и которое

–259–

затем – исправив и дополнив, по моим указаниям, он представил на соискание степени Магистра Богословия.

Канонические воззрения Филарета автор излагает в следующей системе;

(Часть 1-я): Понятие о каноническом или церковном праве как науке (17–20).

Отношение канонического права к светскому (20–23).

Содержание и характер науки канонического права (23–32).

Задача и метод науки канонического права; план и система её (33–38).

(Гл. 2). Источники канонического права: виды их, характер и относительная важность (39–42).

Значение канонических источников в действующем праве Русской Церкви (43–82).

Значение обычая в русском церковном праве (83–138).

Значение Кормчей и номоканона при большом требнике (139–144).

(Отд. 2). Суждения Филарета по вопросам, относящимся к внутреннему церковному устройству и управлению.

(Гл. 1). Общий взгляд на устройство и управление современных православных церквей (145–166).

О вселенских и больших поместных соборах (167–172).

О сношениях между автокефальными церквами: характер их, предметы и форма (173–213).

(Гл. 2.) Устройство и управление Русской Церкви (Святейший Синод: состав и число членов его (214–221).

О преобразованиях в церковном управлении (221–233).

Отношение русских епископов между собою; особенное значение первенствующего члена Св. Синода; положение

викария; совещательные сношения епископов; соборное совещание (234–255).

Участие мирян в церковных делах (256–282).

Церковная собственность: происхождение её, краткий очерк исторического развития собственности православной церкви вообще и в России в частности; управление церковными имуществами; способы содержания духовенства (283–328).

(Отд. III). Суждения Филарета по вопросам: касающимся внешних отношений церкви.

(Гл. 1). Отношение церкви к государству. Общие начала отношений: самостоятельность церкви и государства; независимость их каждого в своей сфере; союз церкви и государства; взаимные

–260–

обязанности церкви и государства находящихся в союзе (329–342).

Отношение церкви к государству в России; тесный союз их; положение монарха в церкви (343–363).

Участие духовенства в государственных и общественных делах; назначение епископов в государственный совет; участие духовенства в городском и земском управлении (363–380).

(Гл. 2). Отношение православной церкви к другим христианским вероисповеданиям и обществам, к ней не принадлежащим: свобода вероисповедания и охранение православной веры; приложение этих начал к положению в русском государстве римско-католического и протестантского вероисповеданий и раскола (381–412).

(Ч. II). Филарет как толкователь церковных правил и законов: характеристические черты толкований митрополита Филарета: самостоятельность и правильность (414–427). Характер толкований со стороны практической (428–470).

Филарет как составитель церковных правил и законопроектов (470–494).

Общее заключение (494–498).

Как видно из этих рубрик, автору присуще было стремление представить *полную* систему церковного права исключительно из воззрений Филарета: однако же система эта оказалась

далеко не полна. Так: здесь совсем нет рубрики о епархиальном устройстве и управлении; говоря о предметах ведения церковной администрации, автор останавливается только на обозрении мнений Филарета о церковной собственности: нет рубрик о рукоположении и определении в должности иерархически-церковные и административно-церковные, – о миссионерских обществах, о духовных школах, о церковном суде и проч. Эту неполноту автор, правда, предвидел и сам, предварив о ней читателя... Так, на стр. 6–8 он говорит: «мы имеем очень мало данных в сочинениях Филарета для построения *полной* системы канонического права... ибо он писал свои канонические рассуждения, составлял ответы постольку, поскольку они вызывались потребностями жизни... Но практические потребности жизни как бы ни были разнообразны не могут обнять все предметы, входящие в состав канонического права». Конечно, это – совершенно верно, но тем не менее нельзя отрицать и того, что некоторые пробелы в системе автора явились потому, что он, сгруппировав

–261–

под известною рубрикою *одною* лишь *стороною* *относящийся* сюда материал, не решался – во избежание повторений – воспользоваться *другими сторонами* *этого же материала* для образования новых рубрик. Так, напр., говоря о церковном обычае (стр. 85 и след.) автор указывает на такие мнения Филарета, которыми он мог бы воспользоваться и *снова* для составления рубрики о нравственных качествах лиц, ищущих рукоположения. Под весьма общею рубрикою: участие мирян в делах церковного управления (стр. 256 и сл.) автор указывает на материал, из коего он мог бы составить и еще рубрику: о епархиальном управлении и т. д.

Так. обр. неполнота в систематизации автора должна быть разумеваема – формальная, но отнюдь – не материальная: автора нельзя упрекнуть в том, что он опустил из виду какое-либо характерное мнение Филарета по тому или иному вопросу церковного права, но только в том, что он разместил изученный им материал под довольно общими рубриками; так что не читав самого сочинения, а обзревая только его рубрики, можно

подумать, что автор далеко не обнял в своей характеристике всего богатства содержания, какое представляют собою изданные бумаги митрополита Филарета.

Сочинение г. Наумова выдерживает вполне форму характеристики, составленной верно и с тактом довольно примечательным. Его не подавила массивность материала: он сумел счастливо ориентироваться в ней и избежал опасности увлечения в совершенно естественную в данном случае крайность – многописания. Из массы материала он сумел выбрать существенное, характерное и изложил его в стройной, раздельно ясной и весьма небольшой, дельной монографии, изложив в ней каноническое филаретовское право хотя и своими словами, но с удержанием оригинальных и характерных терминов и выражений Филаретова языка.

К воззрениям Филарета автор относится вообще довольно объективно: с одинаковым вниманием он рассматривает и излагает самые разнообразные мнения его, как запечатленные характером основательности и глубины, так и менее совершенные, отзывающиеся иногда диалектической искусственностью, а иногда и прямо схоластичностью. Автор не решается брать на себя роли судьи воззрений Филарета (что в его положении и вполне тактично); его задача – не суждение произнести о качест-

–262–

вах и достоинстве канонических воззрений достопамятного иерарха, а в точности и систематично изложить эти воззрения. Тем не менее, общее впечатление, выносимое из чтения сочинения, то, что автор в душе искренно симпатизирует воззрениям Филарета и в некоторых местах (впрочем весьма редких) впадает даже в тон панегириста и – не совсем удачно. Так на стр. 24 автор говорит: *«митрополит Филарет имел ясное и правильное представление о характере предметов, входящих в состав науки канонического права: он не вносил сюда никаких посторонних элементов, относящихся к содержанию других богословских наук»*. Не говоря уже о том, что эта похвала не вполне скромна в устах г. Наумова, она ничем не обоснована и не вполне верна.

На стр. 28 автор пишет: «заслуга (Филарета) будет еще ценнее, если мы обратим внимание на состояние юридических познаний в среде современных ему лиц, бравшихся при этом за издание свода законов (точнее – памятников ц. права), каковы Гиновский и епископ Августин». Для знаменитого иерарха не только не велика заслуга, но и не велика честь в том, что он превосходил сих, едва известных лиц. Автор опустил из виду таких знаменитых современников Филарета, как митрополит Евгений, Смоленский епископ Иоанн, барон Розенкампф, Неволин, Калачев и др., действительно весьма много сделавших для науки церковного права, по сравнению с коими заслуги митрополита Филарета для канонической науки – очень скромны. На стр. 414 характеристическими чертами *толкований* Филарета автор признает самостоятельность и «*правильность*». Но правильность есть не характеристическая черта толкования, а достоинство и при том настолько общее, что при отсутствии его толкование закона теряет всякую цену по крайней мере в юридическом отношении. Вернее следовало бы сказать: по методу своему толкования Филарета в большинстве должны быть отнесены к «логическим» и «догматическим». Что же касается *правильности*, то возводить её в характерную черту толкований Филарета – со стороны г. Наумова есть двойная оплошность и нескромность: ибо согласившись с г. Наумовым в данном случае, читатель должен будет признать за митрополитом Филаретом исключительную непогрешимость, а за г. Наумовым – авторитет судьи, над самою этою непогрешимостью стоящего.

–263–

Конечно со строго научной точки зрения желательно было бы встретить в сочинении г. Наумова кроме характеристики канонических воззрений Филарета побольше ученой их критики и комментариев: но, принимая во внимание: 1) краткость времени, в течении которого автор успел преодолеть значительно обширный труд изучения сырого материала; 2) – довольно примечательную способность автора к отвлечению, синтезу и сжатому изложению, ясно выразившуюся в представленной им монографии, и наконец 3) имея в виду

вообще редкость появления специальных трудов по каноническому праву, я почитаю возможным присудить г. Наумову степень магистра Богословия».

Справка: кандидат Д. Наумов представил, на основании § 32 положения об испытаниях на ученые степени, 50 экземпляров своей диссертации.

XV. Прошение законоучителя Нежинского Института кн. Безбородко священника Павла Светлова:

«Препровождая при сем пятьдесят экземпляров своей книги: «Значение Креста в деле Христовом. Опыт изъяснения догмата искупления», согласно требованию § 32 Положения об испытаниях на ученые степени, сим покорнейше прошу Совет Московской Духовной Академии о дальнейшем направлении моего дела по соисканию магистерской степени к надлежащей цели его».

Справка: Совет Академии в собрании своем от 12 апреля сего года между прочим постановил: дозволить священнику Павлу Светлову печатать его сочинение, а по представлении им 50 экземпляров напечатанной диссертации иметь суждение о публичном защищении её.

Определили: Допустить кандидатов Д. Наумова и свящ. П. Светлова к защищению их диссертаций на степень магистра. 2) Официальными оппонентами при защите диссертации Д. Наумовым назначить экстраординарного профессора Василия Кипарисова и доцента Николая Заозерского, а свящ. П. Светловым – О. Ректора и экстраординарного профессора Александра Беляева; предоставить О. Ректору Академии войти в соглашение с магистратами относительно дней диспутов и пригласить к участию в них сторонних лиц. 4) Постановление сие благопочтительнейше представить на благоусмотрение Его Преосвященства.

XVI. Уведомление преподавателя Псковской Духовной Семинарии Михаила Тареева:

–264–

«Честь имею уведомить Совет Академии, что высланная от 25 мая сего 1893 г. из канцелярии Академии копия с указа из Св. Синода на имя Преосвященного Александра, Епископа

Дмитровского, с предложением мне, Тарееву, исправить мое сочинение «Искушение Богочеловека, как единый искупительный подвиг всей земной жизни Христа, в связи с историей до-христианских религий и христианской Церкви», поданное мною на соискание степени магистра богословия, получена мною своевременно. На предложение Совета отвечаю полною готовностью изменить заглавие сочинения, самое сочинение тщательно, при руководстве слова Божия и святоотеческих писаний, пересмотреть и по исправлении вновь представить на рассмотрение Совета Академии».

XVII. Отношение Московской Духовной Консистории от 10 Июля за № 5303 с просьбою объявить кандидату Академии Константину *Демидову*, что он резолюцией Преосвященного Александра, Епископа Дмитровского, от 2 Июля сего года, определен во священника к Михайло-Архангельской села Архангельского церкви Звенигородского уезда.

Справка: Кандидату Демидову объявлено о назначении его на вышеозначенное место священника.

Определили: Принять к сведению.

XVIII. Прошения преподавателей Александровского Осетинского духовного училища кандидатов Академии – Иеромонаха Иоанна и Василия Грекова о выдаче им на трехмесячный срок их кандидатских сочинений.

Определили: Выдать просителям их кандидатские сочинения на испрашиваемый срок.

XIX. Донесение библиотекаря Академии Николая Колосова: «Честь имею донести Совету Академии о следующих пожертвованиях, поступивших в библиотеку.

1) От Высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского: «Сборник писем духовных лиц XVIII в. к преосвящ. Арсению Верещагину».

2) От Преосвященного Никанора, епископа Архангельского его сочинения: 1) «Общедоступное объяснение посланий св. апост. Павла к Римлянам и 1-го к Коринфянам, 2) «Слова и речи», 3) «Изображение Мессии в Псалтири» и 4) «Православно-христианское нравственное Богословие».

3) От Преосвященного Иоанна, епископа Аксайского, его соч.

–265–

«Опыт объяснения непонятных слов и выражений в славянской Библии» в 5 экз.

4) От Императорской Публичной Библиотеки – «Отчет» Библиотеки за 1890 г.

5) От Православного Палестинского Общества: 1) Палестин. Патерик» вып. 2 и 3 и 2) «Сообщения» Общества – Февраль.

6) От Попечителя Кавказского Учебн. Округа К. П. Яновского – «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» вып. 14 и 15.

7) От академика Н. С. Тихонравова: Сочинения Гоголя издан. II-е в 5 томах.

8) От гг. Профессоров Академии: 1) «Русское Обозрение» 1890 г. кн. 7 и 8; 1891 г. кн. 5 и 7; 1892 г. кн. 2:4, 5 и 11; 2) Вестник Европы» 1891 г. кн. 3:4; 1892 г. кн. 8–12; 3) «Северный Вестник» 1892 г. кн. 7–10; 4) «Русский Вестник» 1892 г. кн. 5–10; 5) «Русский Архив» 1891 г. кн. 7:8 и 10; 1892 г. кн. 9; 6) «Русская Мысль» 1890 г. кн. 9:10 и 12 и 7) «Русское Богатство» 1890 г. кн. 4–8.

9) От С.-П.-б. Археологического Общества: 1) «Отчеты Императорской Археологической Комиссии» за 1889 и 1890 гг. и 2) «Материалы для археологии России».

10) От Московского Археологического Общества: – «Древности Восточные» т. I, вып. 3.

11) От протоиерея А. М. Иванцова-Платонова – 11 книг и брошюр его сочинений.

12) От профессора Академии И. Н. Корсунского: 1) «Чтения в Общ. Любителей дух. просв.» за 1875 г. 2) «Русский Педагогич. Вестник» за 1857 и 1858 гг. в 16 кн.; 3) «Воспитание» за 1862 г. в 9 кн. 4) «Ясная Поляна» за 1862 г. в 8 кн.; «Хронологические таблицы» в 3 кн. и 6) Три брошюры.

13) От о. Инспектора Академии арх. Григория его «Слово в великий пяток».

14) От э-орд. проф. Академии Г. А. Воскресенского – его две брошюры: 1) «Из церковной жизни южных славян» и 2) «А. В. Горский».

15) От э-ординарного профессора Академии И. Н. Корсунского – его брошюра: «Гармоническое развитие и проявление сил и способностей души в свят. Филарете, М. Московском».

16) От проф. Ф. А. Курганова его брошюры: «Свидетельствовал ли Св. Ириней, еп. Лионский, о приматстве и непогреши-

–266–

мом учительстве римской церкви и в частности – её первосвященника?» и 2) Две рецензии.

17) От проф. Д. В. Цветаева: «Баллады Шиллера» и 2) «Странные приемы исторической критики».

18) От И. В. Цветаева – его брошюра: «Праздник христианск. археологии в Риме весною 1892 г.»

19) От неизвестного лица: Псалтирь на русском языке изд. 1852 г.

20) От княжны Е. Горчаковой – её сочинение: «Краткие сведения о праздниках Православной Церкви».

21) От кандидата Академии П. В. Тихомирова его брошюра: «Возможна ли метафизика ума?»

22) От кандидата Академии И. Д. Андреева: «Weingarten, Zeittafeln und Überblicke zur Kirchengeschichte».

23) От кандидата Академии Н. Г. Попова: The Bible frue from the beginning by E. Gough voll. 1–4.

24) От С. П. Кроткова: Слово архим. Моисея на 12 мая, 1808 г. (ркп.).

25) От канцелярии Г. Обер-Прокурора Св. Синода: Архив Государственного Совета т. 4-й.

26) Получено с почты:

1) И.П. Скворцова: «В чем сила жизни и всей природы».

2) Записки Новороссийского Университета т. 58.

3) И. Властова: «Священная Летопись» т. 4

Определили: Благодарить жертвователей.

XX. Прощения на имя о. Ректора Академии:

а) бывшего студента 4 курса Московской Академии, ныне священника Московской Феодоростудитской, за Никитскими воротами, церкви, Феодора Преображенского:

«Усерднейше прошу Ваше Высокопреподобие ходатайствовать о разрешении мне докончить академическое образование в качестве вольнослушателя с правом получить ученую степень кандидата богословия».

б) Священника села Починок Рязанской губернии, Егорьевского уезда, Николая Миловзорова:

«Я окончил курс в Рязанской Духовной Семинарии со свидетельством второго разряда в 1884 году. Будучи вдовым и совершенно одиноким в семейном отношении, я счел за лучшее в моём положении заняться продолжением своего богословского образования и, если возможно, – во вверенной Вашему Высоко-

–267–

преподобию Академии. Посему я покорнейше прошу Ваше Высокопреподобие, если возможно, ходатайствовать пред Его Преосвященством, Преосвященнейшим Александром, Епископом Дмитровским о зачислении меня вольнослушателем при вверенной Вашему Высокопреподобию Духовной Академии».

Справка: Со стороны Рязанского Епархиального Начальства препятствий к допущению священника Миловзорова в число вольных слушателей Академии не имеется, о чем О. Ректором Академии получено уведомление от Высокопреосвященного Феоктиста, Архиепископа Рязанского.

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Преосвященством о разрешении принять в число вольных слушателей Академии священников Федора Преображенского и Николая Миловзорова с представлением священнику Преображенскому право получить ученую степень кандидата богословия.

XXI. Рассуждали о производстве поверочного испытания студентов семинарий и других лиц, пребывших и имеющих прибыть в состав нового (LII) академического курса по назначению начальства и по собственному желанию.

Определили: 1) 18:19 и 21 Августа назначить письменные упражнения: философское (18-го), по пастырскому богословию (19) и по догматическому богословию (21-го). Тему для первого упражнения дать доценту Алексею Введенскому, для второго, о. Ректору и для третьего – экстраординарному профессору Александру Беляеву с тем, чтобы доцентом Введенским и профессором Беляевым темы были предварительно представлены на благоусмотрение о. Ректора Академии. 2) 23:24 и 25 Августа произвести испытания по священному Писанию Нового Завета посредством комиссии из о. Ректора, ординарного профессора М. Муретова и профессора Д. Голубинского. 3) 26:27 и 28 Августа произвести испытания по церковной истории общей и русской посредством комиссии из ординарных профессоров Е. Голубинского, А. Лебедева и экстраординарного профессора Н. Каптерева. 4) 31 Августа, 1 и 2 Сентября произвести испытания по латинскому языку посредством комиссии из ординарного профессора П. Цветкова и экстраординарного профессора И. Корсунского. 5) 3 Сентября произвести испытания по новым языкам; по немецкому языку комиссию составят: Инспектор Архимандрит Григорий и Лектор Вас. Лучинин; по французскому и английскому – доценты А. Голуб-

–268–

цов и А. Шостьин. 6) 4 Сентября произвести испытания студентов Академии, которые не держали оных в конце минувшего академического года, – посредством комиссии из профессоров Академии, назначенных в утвержденном Его Преосвященством расписании.

На сём журнале резолюция Его Преосвященства: «1893 г. 18 Авг. Утверждается».

17 Августа 1893 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме профессоров: Н. Субботина, В. Ключевского. П. Горского, не присутствовавших по болезни, В. Соколова, Г. Воскресенского, И. Татарского и А. Беляева, не присутствовавших вследствие нахождения в отпуску.

В собрании сём кандидат богословия, окончивший курс наук в Московской Духовной Академии в 1890 году и оставленный при Академии для приготовления к замещению вакантных кафедр, Анатолий Спасский, прочитал согласно определению Совета Академии от 6 Июня сего года две пробные лекции, – одну на тему по собственному избранию: «Новейшая византология и её ближайшие результаты», другую – по назначению Совета Академии: «О причинах и характере крестовых походов». Обе прочитанные кандидатом Спасским 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 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 устава, избрание кандидата на должность доцентов значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

–269–

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Преосвященством о разрешении Совету Академии допустить к чтению лекций по вакантной кафедре новой гражданской истории кандидата А. Спасского в качестве исправляющего должность доцента Академии со времени избрания. 2) Объявить кандидату Спасскому, что для определения на должность доцента Академии по означенной кафедре он должен получить степень магистра, согласно § 55 устава Духовных Академий, не позже двух лет со дня избрания его на должность доцента, т. е. с 17 Августа текущего года.

На сем журнале резолюция Его Преосвященства: «1893 г. Авг. Утверждается».

6 сентября 1893 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме Инспектора Архимандрита Григория, проф. Н. Субботина, И. Татарского, находящихся в отпуску и В. Ключевского, не присутствовавшего по болезни.

Слушали: I. Отношения Правлений Духовных Семинарий с документами студентов Семинарий, назначенных по распоряжению Высшего Начальства в состав нового (LII) академического курса:

- 1) Вифанской – Александра Покровского,
 - 2) Владимирской – Евгения Воскресенского,
 - 3) Вологодской – Николая Попова
 - 4) Вятской – Николая Вылегжанина,
 - 5) Калужской – Егора Фелицына,
 - 6) Костромской – Николая Березовского,
 - 7) Московской – Сергея Смирнова 5-го,
 - 8) Нижегородской – Михаила Певницкого,
 - 9) Орловской – Тихона Петрова,
 - 10) Рязанской – Александра Павлова,
 - 11) Смоленской – Федора Каверзнева,
 - 12) Таврической – Александра Зверева,
 - 13) Тамбовской – Александра Грибановского,
 - 14) Тверской – Ивана Соколова и Александра Москвина,
 - 15) Тульской – Михаила Краснова,
- 270–
- 16) Харьковской – Гавриила Васютина,
 - 17) Холмской – Николая Голубцова и
 - 18) Ярославкой – Александра Волнина.

II. Отношение Правления Пензенской Духовной Семинарии от 9 августа сего года за № 441 с уведомлением о том, что назначенный к поступлению в Академию студент Пензенской Семинарии Валентин Металлов, 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 – Дмитрия Лебедева, Павла

Молчанова, Сергея Горского, Федора Румянцева, Николая Крылова и Николая Казанского, Владимирской – Николая Нарбекова, Сергея Крылова, Ивана Голованова, Ивана Троицкого, диакона Ивана Бережкова и Иосифа Чепика, Вологодской – Модеста Вишерского, Павла Лобанова и Ксанфия Лыскова, Волынской – Венедикта Туркевича, Вятской – Николая Кедрова, Донской – священника Ксенофонта Иванова, Екатеринославской – Петра Соболева, Костромской – Михаила Нейского, Литовской – Иосифа Кречетовича, Московской – Сергея Розанова, Андрея Розанова, Николая Вознесенского, Николая Черткова, Сергея Цветкова, Сергея Некрасова, Сергея Подобедова, Николая Преображенского, Сергея Смирнова 1-го, Сергея Смирнова 3-го, Сергея Смирнова 4-го, Нижегородской – Вениамина Альбова и Виктора Миловидова, Новгородской – Владимира Никольского и Николая Орлова, Одесской – Ефрема Долганева, Рязанской – Александра Смирнова, Григория Бонина, Николая Рубина, Дмитрия Силина, Гавриила Смирнова и Николая Николина, Саратовской – Онисифора Ласточкина, Смоленской – Евгения Некрасова, Тверской – Валентина Лебедева, Леонида Колтыпина, священника Михаила Доброхвалова, Арсения Покровского и Николая Полозова, Тульской – Ивана Воскресенского, Александра Бельковского, Ивана Нечаева, Владимира Дагаева, Сергея Глаголева, Сергея Воскресенского, Ивана Борисоглебского, Рафаила Дагаева и Петра Пospelова, Харьковской – Алексея Литкевича, Холмской – Михаила Кобрин и Владимира Абрютина, Черниговской – Ивана Минкевича и Ивана Орловского, Ярославской – Александра Державина, диакона Александра Вознесенского, Сергея Смирнова и Николая Шутова, окончившего в Новгородской гимназии.

IV. Прощения на имя о. Ректора Академии вольнослушателей Московской Академии: Сергея Толгского, Бориса Забавина (из

–271–

Московской Семинарии), Михаила Мигая (из Минской Семинарии), Ивана Шемановского, окончившего курс в Гатчинском Сиротском Институте, Якова Достойнова,

окончившего курс в Вологодской классической гимназии, Евгения Воронцова, окончившего курс в 3-м Московском Кадетском корпусе, Федора Чуфрина, окончившего курс в Киржачской учительской Семинарии, Василия Волкова (обращенного из раскольников), имеющего свидетельство на право вольноопределяющегося 1-го разряда и болгарского уроженца Николая Петрова.

V. Заявление о. Ректора Академии о том, что все, явившиеся в Академию для поступления в состав нового курса, были допущены им до приемных испытаний, кроме воспитанника Вологодской Духовной Семинарии Ксанфия Лыскова, который не был допущен вследствие донесения врача академической больницы о том, что Лысков имеет слишком слабое телосложение.

VI. Внесенные председателями комиссий, производивших поверочные испытания студентов духовных семинарий и других лиц, – явившихся в Академию в состав нового курса, донесения о достоинствах устных и письменных ответов, данных на испытаниях:

а) Донесение комиссии, производившей испытания по священному Писанию Нового Завета:

«Производившая поверочные испытания по Св. Писанию Нового Завета комиссия имеет честь донести, что главное внимание комиссии обращено было на дознание уровня знаний воспитанниками Семинарий *славянского текста* Нового Завета. Для сего все, входящие в Семинарскую программу, тексты Нового Завета помечены были на глухих билетах, например так: «послание Господом двенадцати апостолов на проповедь», – «беседа Господа о хлебе жизни», – «беседа Св. Ап. Павла к пресвитерам Ефесским», – объяснить текст: «иже весь закон соблюдет, согрешит же во едином, бысть всем повинен и сл.», – или: «лучше есть благое творящим, аще хочет воля Божия, пострадати, нежели зло творящим и сл.», – или: «аще кто согрешит, Ходатая имамы ко Отцу Иисуса Христа Праведника» и дал., – или: «вемы, яко елика закон глаголет, сущим в законе глаголет, да всяка уста заградятся, и повинен будет весь мир и сл.», или: «уведевше, яко не оправдится

человек от дел закона, но токмо верою Иисус Христовою: и мы во Христа веровахом, да оправдимся от веры Христовы, а не от дел закона: зане

–272–

не оправдится от дел закона всяка плоть» и дал., – или: учение Ап. Павла, о любви, – о воскресении мертвых, – об антихристе и втором пришествии Господа, – о степенях церковной иерархии, – о превосходстве Господа Иисуса Христа пред Ангелами, – и под. Для нахождения и объяснения помеченных мест в связи речи экзаменовавшие должны были находить их в дававшихся им экзаменаторами билетах с одним славянским текстом. За двумя-тремя исключениями (кажется случайными), все воспитанники духовных Семинарий скоро находили помеченные места, легко перелагали славянскую речь на русскую и давали довольно толковые объяснения, хотя вообще ответы по билетам из Евангельского текста были лучше, чем из текста Апостольского, что объясняется сравнительною трудностью последнего. Кроме того и во время самых ответов воспитанники духовных Семинарий обнаружили хорошее знакомство с параллельными местами и достаточную степень обще-формального развития, выразившуюся в находчивости ответов на разные возражения. Обратное явление представляют питомцы других школ. За исключением одного вольнослушателя из Кадетского Корпуса и двух воспитанников из классических гимназий, прочие ученики разных светских заведений как в познаниях, так и в умственном развитии оказались не достигающими даже уровня посредственных учеников четвертого класса духовных Семинарий. Для каких-либо особенных выводов касательно состояния знаний и преподавания в разных духовных Семинариях, комиссия никаких твердых данных не имеет и, – при неравномерности и разнокачественности экзаменовавшихся, – вообще при случайностях всякого рода и особенно – при отсутствии точного и одного для всех Семинарий мерила, – даже и не может иметь».

б) Донесение комиссии, производившей испытания по церковной истории общей и русской:

«Более или менее ясное представление о познаниях экзаменовавшихся по Истории Церкви комиссия могла составить лишь на основании ответов воспитанников таких Семинарий, из которых прибыло на экзамен не менее трех лиц. Таких Семинарий в настоящий раз насчитывается 10, именно: Московская – из неё явилось на экзамен 14 воспитанников, Тульская – 10 воспитанников, Вифанская и Рязанская – по 7-ми, Тверская и Владимирская – по 6-ти, Нижегородская, Ярославская, Вологодская и Холмская – по 3-ри. Воспитанники перечисленных Семинарий в

(Продолжение следует)

Июль

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на пророка Наума [Наум.1:8–2:1] / Пер. И.П.
Казанского; под ред. М.Д. Муретова // Богословский
вестник 1894. Т. 3. № 7. С. 195–210 (1-я пагин.).
(Продолжение.)**

–195–

разно с законом, когда говорит опять, что если Он направит против кого-либо путь как во время потопа; то сотворить как бы некоторое землетрясение и как бы устремление вод многих и неудержимых чрез покатую страну иудейскую. Это нечто ужасное и совершенно неотвратимое. Так точно, если устремятся на кого действия гнева божественного, то совершенно истребит тех, на кого они направляются и обрушатся. Враги же Его, говорит, будут преследуемы и объяты тьмою, но никак не тьмою обыкновенной ночи, но, думаю, ночи иной, духовной, понимаемой в смысле страдания. Здесь ум человеческий может омрачить и суровое несчастье и тяжелое и неожиданное страдание, какое случилось с древними, когда они отведены были в плен и была завоевана их страна. От того-то Бог, сравнивая тайн несчастья с вином и опьянением, весьма справедливо говорил блаженному Иеремии: *возми чашу вина Нерастворенного от руки моея, да напоиши вся языки, к нимже аз послю тя. И испиют, и изблюют, и обуяют от лица меча, его же аз послю среди их* (Иер.25:15:16). И устами Исаии говорил Сиону: *чашу бо падения, фиал ярости испил и истощил еси* (Ис.51:17). Итак, говорит, что опьянением и тьмою объяты будут враждебно настроенные против Бога, прекрасно побуждая их мудрствовать, знать и делать лучшее.

И против Иудеев ходил Бог всяческих в потоке пути и истребил их, подвергая их наказанию за Христа. Они же были и во тьме и, всецело лишившись божественного света, продолжают жалкие жить в неразумии слепоте; ибо они не хотели следовать призыву Христа: *дондеже свет имате,*

–196–

ходите во свете, да тма вас не имет (Ин.12:35). Но поскольку они были бесчувственны и необузданы, то посему наконец, как говорит Пророк, *жаждущим им света, бысть им тма, ждуще зари, во мраце ходиша (Ис.59:9);* ибо они сделали врагами божественного света и нечестиво восстали против славы его.

Ст. 9. Что помышляете на Господа? скончание сам сотворит, не отмстит дважды купно в скорби.

Я сказал уже в начале, что когда Салманасар, царь Ассирийский, опустошил Самарию и вместе с нею разорил и другие города и селения, находившиеся под властью Иуды, потом, когда уцелевшие от войны находились в невыносимом страхе и убегали в страны соседних народов (ибо по всей вероятности думали, что они подвергнутся таким же бедствиям и во второй раз, когда возвратятся к ним Вавилоняне); тогда подал необходимое утешение устами Пророка, давая следующие два обещания, – что пораженных уже бедствиями войны и находящихся в невыносимых страданиях Он некогда помилует и освободит от уз плена, и что Ниневию предаст опустошению и разрушению. Итак, чтоб опасавшиеся, что они подвергнутся таким же бедствиям, не считали благовременным бегства из Иудеи к иноплеменникам, Он как бы спрашивает их, говоря, что они думают и какое понятие составили себе о Господе? Ужели вы думаете, что Бог всяческих жесток и злопамятен, так что за одни и те же грехи подвергает двойному наказанию. Но вы далеко уклоняетесь от подобающего. И если вы ничего не прибавите к тому, что противно закону и что вызывает на гнев Законодателя: то и Он

–197–

не нанесет второго удара. Он достаточно опечалил вас тем, что за нечестие свое вы подверглись поражению. Прекратите грехи, и Он прекратит гнев Свой. Он наказал вас достаточно, наконец, умиласердится над решившимися вести целомудренную жизнь. Итак, речь имеет смешанный характер и заключает в себе смешанное увещание: здесь он располагает и к истинной решимости исполнять угодное Богу и решившимся так поступать подает уверенность, что Он будет благ к ним и не

допустит гневу Своему против них действовать без ограничения, как они думали в себе. Смотри, как опять слово сохранило Израиля, останок. Что Бог не истребит их в конец. Он ясно предвозвестил, говоря в вопросительной форме: *что помышляете на Господа? окончание сам сотворит*, говорит, не до самого основания потрясет Израиля и не предаст совершенной гибели; но ради отцов умиласердится над ними и некогда соберет их, после язычников, чрез веру для освящения и общения с Богом чрез Сына в Духе.

Ст. 10. 11. *Понеже до основания своего оляденеет¹²⁰⁶, и аки блющ оплетающийся снеден будет¹²⁰⁷, и аки трость сухоты полна. Из тебе изыдет помысл на Господа злый, совещающий сопротивная.*

Изъяснив многими примерами, что Богу всяческих присуща сила совершать все без всякого затруднения и совсем нет ничего такого, чего бы Он не мог совершить, обращает речь свою уже к самой Ниневии и говорит что хотя она и достигла такого блеска, что представляется подобною

–198–

изобилующим деревьями горам, говорю, Ливану и Кармилу, и славилась многочисленностью жителей, хотя ни в чем не уступала Васанской стране: но придет время, когда и она будет опустошена совсем. Ибо, думаю, это и означает выражение: *до основания оляденеет*, потому что речь сохранила переносный характер как бы о горах, и земле, и деревьях, и лесе. Говорит, что она *снедена будет*, когда на ней некоторым образом будут пастись Персы и Мидяне, ибо они овладели Ниневиею под предводительством Кира. Плющу же уподобляет народ Ассирийский; ибо он жил в Ниневии. Какой же смысл этого сравнения? Плющ есть растение из породы вьющихся; оно всегда тянется кверху и пускает тонкие отростки и обвивается около близ стоящих растений, так что часто задушает и весьма большие деревья. Так поступали и Ассирияне; они всегда нападали на страны и города и как бы задушали и задавливали их военными нападениями и невыносимыми притеснениями. Сказал же, что она сожжена будет, *яко трость сухоты полна*, а свойство соломы – способность весьма быстро воспламеняться

от огня. Наконец, Пророк взывает к Ниневии, как бы сожженной, испытавшей на себе действия гнева божественного и опустошенной и объясняет причину таких слов, говоря: *из тебе изыдет помысл на Господа злый, совещающий сопротивная*. Ты, говорит, будешь предана на опустошение, будешь как земля невозделанная (лядина), и сожжена будешь огнем, потому что ты помышляла против Бога страшное, надменное и враждебное. Наказывая согрешающего Израиля, Бог всяческих сделал его легко одолеваемым и преклонил его к но-

–199–

гам твоим. Но ты сама не так смотрела на это; напротив, ты воображала, что овладела иудеей, наперекор Его воле. Ибо мы увидим, что такова именно и была напыщенность Рапсака, когда он поносил славу Бога, говоря находящимся на стене: *да не прельщает вас Езекия словами, которые не могут избавить вас, и да не говорит вам Езекия, что Бог избавит Иерусалим от руки моей* (4Цар.18:32, ср. Ис.36:18). На эти безумные и поистине нечестиво дерзкие слова Бог отвечал опять устами Исаии, говоря: *еда прославится секира без секущего ею? или вознесется пила без влекущего ю* (Ис.10:15)? Ибо как секира, хотя бы она была очень остра и сделана из самой лучшей меди, ничего не может сделать при рубке деревьев, если никто своими силами не направит ее против которого-либо из них; и как пила сама по себе останется совершенно бездейственной, если нет никого,двигающего ее туда и сюда: так и сила Ниневийского царства или войска не покорила бы Самарию, если бы гнев божественный не направил ее против городов и селений, подобно орудию, которое приводится в движение кем-либо другим и бывает полезно при совершении какой-либо работы, но само по себе не может сделать ее. Итак, Ниневия наказывается за то, что она лукавое помышляет на Бога, или противоположное истинному положению дела в действительности; ибо Бог всяческих предал ей согрешившего Израиля, сама же она отнюдь не победила бы его, если бы Бог защитил и восхотел спасти сына.

Ст. 12. *Сия глаголет Господь, обладая водами многими, и сице расступятся, и слух твой не у услышится ктому.*

–200–

Итак, это слово направлено против Ниневии надменной и восстающей на Бога. Водами же здесь называет неисчислимые толпы народов, живущих в селениях и городах, подобно рекам или морю легко движущиеся, когда Бог восхощет этого: ибо Он есть их повелитель, как Творец, как Господь всяческих и Бог, как управляющий всем происшедшим от Него по Своему усмотрению и сердечные движения всех к угодному Ему так направляющий, устрояющий и располагающий, как захочет Он Сам. Посему говорит: о, Ниневия! напоследок ты перестанешь быть страшною, могучею и славною; ибо *слух твой не услышится ктому*, то есть, наконец все перестанут много говорить о тебе. Некогда ты была славною, пользовалась известностью у всех и была предметом многих рассказов о тебе; но ты больше не существуешь, и будут петь по тебе печальную песнь, и не будет у тебя ничего великого и достойного внимания.

Ст. 13. *И ныне сокрушу жизнь его от тебе, и узы твоя расторгну, и заповесть о тебе Господь.*

Речь пророка опять обратилась к Израилю; Он как бы так говорит: оставив воспоминание о тех древнейших (прегрешениях) наконец помилую тебя, как уже понесшего праведное наказание; как достаточно наказанного освобожу тебя от жестокой власти тех: Ты никогда не будешь подчинен жезлу, то есть, скипетру или царству Ассириян: ибо скипетр есть символ царства. Избавлю тебя от страха и уз рабства и возвращу опять к счастливым дням свободы. Выражение же: *заповесть о тебе Господь* ты можешь понимать так. *Заповесть* кому, – или святым духам и воинствам

–201–

ангелов, которые поставлены Богом для охранения Израиля; или *заповесть* тому, кто некогда освободит их из плена; а это был Кир, сын Камбиза; но заповедает ему совсем не так, как говорит святому и пророку, но влагает в душу его собственное хотение и делает его исполнителем угодного Ему, хотя он не чист и идолослужитель. Как заповедал Он киту проглотить Иону и тыкке повелел вырасти и распространить

тень над ним и червю подточить тыкву¹²⁰⁸; так, говорит, заповедано было и Киру. Таков исторический смысл (сих слов).

Бог и Отец мог бы воскликнуть ставшему убийцей Господа Иерусалиму или стране иудейской: *понеже до основания своего оляденеет и аки блющ оплетающийся снесен будет и аки трость сухоты полна. Из тебе изыдет помысл на Господа злый, совещавающий сопротивная*; ибо она была выжжена и превращена в пустыню и как сухая солома сожжена за то, что она дерзнула помыслить злое против Господа и говорила против Него необузданные речи; называли Его то Самарянином (Ин.8:48), то винопийцей (Лук.7:34), то рожденным от блуда: то говорили, что он обольщает народ (Ин.7:12), хотя Он для того именно и послан был Богом и Отцом, чтоб избавить от заблуждения заблуждающихся и привести к Богу удалившихся от Него и многообразно впадших в измену чрез веру возвратить к Нему, просветить находящихся во тьме и соединить разъединенных. Но поскольку Он не совсем погубил Израиля; то, как я уже не раз говорил, ему сохранен оста-

–202–

нок; ибо и из Иудеев не малое число уверовало, и вместе с язычниками прославляют Христа.

Но и сущие от обрезания по плоти пусть услышат слова: *жезл его сокрушу от тебе, и узы твоя расторгну, и заповесть о тебе Господь*. А о каком жезле и о каких узах говорит Он, как не сказать теперь?

Они подчинены были как бы некоему скипетру, находясь под бременем неразумия и своеволия книжников и фарисеев, и как бы связанные заповедями их, они не принимали веры. Но сокрушен был жезл, то есть, власть, расторгнуты узы и наконец в свободном расположении духа они устремились ко Христу, как бы постоянно восклицая друг к другу и говоря сказанное устами Псалмопевца: *расторгнем узы их, и отвержем от нас иго их* (Пс.2:3).

Но кроме тех и обратившиеся из язычников пусть услышать: *и ныне сокрушу жезл его от тебе, и узы твоя расторгну: и заповесть о тебе Господь*. Некогда подчиненные скипетру диавола и связанные узами мирских наслаждений, они

поклонялись созданию вместо Создателя и не знали действительного и истинного Бога и немного отличаясь от бессловесных животных, они поработены были плотским наслаждением и проводили жалкую и крайне неразумную жизнь. Но и они получили свободу, после того как Христос сокрушил тот древний жезл и расторг узы, удалил их от греха и от заблуждения привел к познанию Бога, оправдал верою и наконец заповедал о них, очевидно святым ангелам: ибо написано: *живый в помощи Вышнего, в крове Бога небесного водворится (Пс.90:1)*; ибо заповесть святым ангелам со-

–203–

хранить нас во всех путех и взять на руки, да не когда преткнем о камень ногу (Пс.90:11:12). И не подлежит сомнению, что *ополчится ангел Господень окрест боящихся его и избавит их (Пс.33:8)*.

Ст. 14. *Не рассеется от имени твоего ктому.*

Опять как бы так говорит: ты не будешь рассеян по всем народам, не будешь военнопленным и скитальцем, вдали от родной страны, не будешь терпеть жестокого рабства, проводить жалкую и бедственную жизнь, рассеянный и расселенный по разным городам. Но – надобно заметить, что после этих слов Пророка, Иуда был покорен и отведен в плен и находится в рабстве у Ассириян. Ибо когда во Иерусалиме царствовал Езекия, Сеннахирим овладел Самарией и, опустошив в ней города и другие предав пламени, послал из Лакиса Рапсака, который и дал волю своему дерзкому языку против Бога. Потом в войске Ассирийском пало от руки ангела сто восемьдесят пять тысяч. После же царствования Езекии, по прошествии немалого времени, когда воцарился Седекия, сын Иосии, Навуходоносор осадил Иерусалим, предварительно опустошив всю Иудею. Потом, взяв приступом святой город и предав пламени знаменитый тот храм, выселил Иуду (из родной страны) и присоединил их к числу отведенных в плен из Самарии Сеннахиримом. Итак, неужели Бог всяческих не исполнил Своего обещания, данного Им чрез Пророка потомкам Израиля: *не рассеется от имени твоего ктому?* Но не было

ли бы безумием, а вернее признаком всякого нечестия думать, что Бог говорит ложь? Ибо Бог никак не может говорить

–204–

неправду. Исполняет же Он свое обещание таким образом. Вспомнив сначала об освобождении, полученном Израилем во времена Кира, разрушившего владычество (Вавилонян), Он потом уже говорит, что после этого уже не будет еще никакого другого плена и удаления Израиля из родной страны; ибо призванные в свою страну и возвратившись в Иудею, они жили там в безопасности. И хотя воздвигаемы были войны против них Антиохом, по прозванию Епифаном, и некоторыми другими после него; однако они уже не были уводимы в плен; но, как я сказал, жили на своей родине в безопасности. Таким именно способом в отношении к Израилю по плоти может быть понимаемо изречение: *не рассеется от имени твоего ктому*.

Но слова: *не рассеется от имени твоего ктому*, со всею справедливостью должен выслушать и духовный Израиль, то есть видящие Бога духовными очами и пораженные изумлением при виде славы Единородного; ибо и они до обращения к вере были под владычеством врагов, подклоняли духовную выю сатане, а вместе с ним и лукавым силам и привязаны были к постыднейшему плотоугодию. Но наконец разрушено было господство древле владычествовавших, и вместе с ними разрушен и пал и грех и сокрушена сила страстей; ибо Христос освободил нас и чрез веру ввел во освящение, хотя мы находились в многообразном рассеянии по различным и суетным страстям и по бесчисленно многим богам. Но мы уже не будем еще находиться в рассеянии, но всецело будем пребывать во Христе, имея едину веру, едино крещение, единого Господа Спасителя и Изба-

–205–

вителя, и чрез Него соединенные с Богом и Отцом единением духовным.

От дому Бога твоего потреблю изваянная и слиянная положу гроб твой.

Не мало Израиль оскорбил Господа, оказав измену Ему и нечестиво удалившись от спасшего его Бога и предавшись

служению идолам; посему сделавшись пленником отведен был к врагам и таким образом переселен был в Ниневию. Но и оставшиеся во Иерусалиме, не смотря на то были мало расположены любить Бога, непостоянны в благочестии и не заботились об исполнении угодного Богу и свергали с себя иго служения Ему; но все еще приносили жертвы Ваалу, Астарте и воинству небесному. Когда же чрез святых пророков Бог высказал угрозу, ясно говоря, что Иерусалим будет разрушен, а жители его вместе с другими всенепременно отправятся в плен в страну чужую; то по временам некоторые из царей его отрезвлялись, и разрушали капища, и опрокидывали жертвенники, и предавали огню изваяния. Преимущественно пред другими прославился в этом отношении Иосия, о котором уже говорил человек Божий в то время, когда приносил жертву идолам Иеровоам, сын Навата, который ввел в грех Израиля, ибо он установил нечестивые жертвы золотым телицам. А тот обратился к жертвеннику с словами Господа: *олтарю, сице глаголет Господь: се сын рождается дому Давидову, Иосия имя ему, а пожрет на тебе жерцы: иже на высоких жруция на тебе, и кости человеческие сожжет на тебе* (3Цар13:2). А что пришло в исполнение предвозвещенное им, об этом так засвидетельствовало Священное Писание. В четвертой книге Царств

—206—

об Иосии так написано: *и заповеда царь Хелкии жерцу великому, и жерцем вторым, и стрегущим врат, изнести от храма Господня вся сосуды сотворенныя Ваалу, и дубраве¹²⁰⁹, и всей силе небесней, и сожже я вне Иерусалима в садимоф кедрсте¹²¹⁰, и изверже прах их в Вефиль. И сожже хомаримы¹²¹¹, ихже даша цари Иудины, и кадяху в высоких, и во градах Иудиных, и во окрестных Иерусалима, и кадящих Ваалу¹²¹² и солнцу, и луне, и планетам и всей силе небесней. И изнесе кумир¹²¹³ из храма Господня вне Иерусалима на поток кедрск, и сожже его в потоце кедрсте, и истни в прахе: и вверже прах их в гробы сынов людских* (4Цар.23:4–6). Итак, видишь, каким образом слиянная поставлены были для некоторых как бы гробом и изваянная потреблены из дома

Господня. В этом удостоверит и другое писание; во второй книге Паралипоменон так говорит: в осьмое лето царства своего, очевидно Иосии, и той еще сый отрок, нача взысками Господа Бога отца Своего Давида¹²¹⁴: и во второенадесять лето царства своего нача очищати Иуду, и Иерусалим от высоких, и лесов, и от капищ¹²¹⁵, и от истуканных. И разориша¹²¹⁶ пред ли-

—207—

цем его алтари Ваалимли, и высокая, яже на них: и посече дубравы, и истуканные, и слиянная сокруши, и истни, и поверже пред лицом гробов жрущих им. И кости жерцев сожже на олтарех их, и очисти Иуду и Иерусалим (2Парал.34:3–5). Итак, они погибли, как я сказал, в самых капищах и как бы погребены были вместе с жертвенниками и слиянными, по слову пророчества. Надобно знать, что Наум пророчествовал во времена Езекии. Потом был царем сын Езекии Манассия, который царствовал пятьдесят пять лет. Сын же Манассии Амон был царем около двух лет, а после него был (царем) Иосия, при котором исполнились слова пророчества, как только что показало нам слово Писания.

Ст. 15. Яко скоры се на горах ноги благовествующего и возвещающего мир».

Сделавшись пленниками, сыны Израиля жили в Вавилоне, но питали надежду, что некогда они опять возвратятся на родину и в непродолжительном времени достигнут древнего, свойственного их предкам благородства, так как об этом от лица Бога возвестили им святые пророки. А самым временем исполнения этой надежды было время царствования Кира, имеющего завоевать Ниневию, потому что и об этом опять предвозвестил им Исаия; он говорит: сие глаголет Господь Бог помазанному моему Киру, егоже удержих за десницу, повинути пред ним языки, и крепость царей разрушу, отверзу пред ним врата, и гради не затворятся. Аз пред тобою пойду, и горы уравнию, врата медяная сокрушу, и верей железные сломя. И спустя не много опять: сей созиждет град мой¹²¹⁷, и пленение людей

—208—

моих возвратит, не по мзде, ни по дарам, рече Господь Саваоф (Ис.45:1:2,13). Итак, придет, говорит, к Израильтянам вестник мира, возвещающий поход Кира, когда они свергли иго плена, сокрушили жезл своих властителей и расторгли узы необычайного рабства и возвратившись опять на родину стали блаженствовать.

Но если бы кто захотел и стал относить смысл изъясняемых слов к проповеди святого Крестителя; то и он поступил бы правильно; ибо он (Креститель) пребывал в пустыне и как бы вопия в горах благовествовал мир, то есть, Христа. И так прекрасны и скоры ноги говорящего: *уготовайте путь Господень, правы сотворите стези его (Ис.40:3).*

Празднуй Иудо праздники твоя, воздаждь обеты твоя, зане не приложат ктому еже проити сквозе тебе во обетшании.

Так как закон повелевал, – не приносить жертв вне священного и божественного двора, но только в том месте, *еже изберет Господь Бог твой призвати имя его (Втор.12:26)*; то Израильтяне, находясь на чужбине и живя в стране Персов и Мидян, проводили жизнь, совсем не имея возможности исполнять предписанное им законом, не могли совершать обычных праздников, приносить жертв, начатков, благодарственных жертв, по закону, ни закалать агнца в новомесячие; может быть они даже не решались и на самое славословие Бога. И это мы говорим на том основании, что божественный Давид от лица народа, жившего в Вавилоне, говорит: *на реках¹²¹⁸ Вавилонских, тамо седохом и плакахом, внегда помянути нам Сиона:*

–209–

на вербиих посреде его обесихом органы наша (Пс.136:12). И к этому еще прибавляет: *како воспоем песнь Господню на земли чуждей (–4)?* Находясь, как я сказал, очень далеко от своей земли, от храма и скинии и не имея священного места, они по необходимости не могли исполнять того, что требовалось законом. Когда же наконец наступило время освобождения из плена, – некто, или вестник мира, коего *ноги скоры*, или сам пророк справедливо возвещает им, что им можно праздновать

праздники, воспевать благодарственные песни и беспрепятственно исполнять то, что обещано. Кроме того обещает, что в непродолжительном времени совершится погибель врагов: *не приложат*, говорит, проити во обетшание, то есть, они не пребудут еще на долгое время, не будут иметь не стареющегося или нескончаемого благополучия; ибо прекратит свое существование Вавилон (или царство Ассириян) и, уничиженный, исчезнет он.

Да внимает сим словам скорее всего духовный иудей. *Не бо иже яве Иудей есть, ни еже яве во плоти, обрезание: но иже в тайне Иудей, и обрезание сердца духом, а не писанием: ему же похвала не от человек, но от Бога (Рим.2:28:29)*. Итак, таковой будет светло праздновать праздники, имея твердую веру, очевидно во Христа, получив освящение духом, блистая благодатью сыноположения, принося себя в воню благоухания, совершая всякий вид добродетели, целомудрие, воздержание, мужество, терпение, любовь, упование, нищелюбие, благость, долготерпение: *такowymi бо жертвами благоугождается Бог (Евр.13:16)*. Сверх того да знает духовный Иуда о всяком враге и тех, которые властвовали над ним, что *не приложат ктому еже проити во*

–210–

обетшание, то есть, они будут устранены, очевидно, посланные на вечное наказание, что и совершил Христос, повелевая нечистым духам отойти в бездну и давая любящим Его власть противиться врагам, мужественно бороться против страстей и уничтожить грех и *наступати на змию и на скорпию и на всю силу вражю (Лук.10:19)*.

Гл. II, ст. 1. *Скончася, и извержеся. Взыде вдыхаяй в лице твое, отъемляй от оскорбления.*

Так как неизбежно и непременно должна последовать погибель Ниневии, то Он говорит, что *скончася*, указывая чрез это на то, что она уже как бы подверглась погибели, а также: *извержеся*, то есть, совсем истреблена и всецело разрушена. О Кире же весьма хорошо говорит: *взыде* выразительно, по моему мнению, высказывая тем нечто подобное тому, что говорил о нем и пророк Иеремия, предвозвещая имеющее некогда

случиться с Ниневией: *взыде лев от ложа своего, и погубляяй языки воздвижется, и изыде от места своего, да положит землю твою в пустыню, и гради твои разорятся, оставшии без обитателей (Иер.4:7)*; ибо, подобно дикому зверю набросившись на Ниневию, он пожрал живущих в ней. Но, будучи для тех врагом страшным, беспощадным и неумолимым, для Израильтян оказался *вдыхающим в лице и отъемлющим от оскорбления*, то есть, освобождающим их от необычайного рабства, избавляющим пленников от уз, приобретающим их расположение повелением возвратиться на родину и восстановить для них божественный храм. Выражение же: *вдыхаяй в лице* употребляет по преданию и обычаю иудейскому. Некоторое напоминание об этом мы найдем в божественном писании. Так

(Продолжение следует)

Горский А.В., прот. Слово [произнесенное в академич. Церкви в 1972 г. при окончании учебного года] на текст: «Грядите по Мне, и сотворю в ловца человеком» (Мф.4:19) // Богословский вестник 1894. Т. 3. № 7. С. 1–8 (2-я пагин.)

–1–

«Грядите по Мне, и сотворю вы ловца человеком» (Мф.4:19).

Слышали ли вы, ученики Христовы, готовящиеся выйти на дело Божие, – слышали ли в ныне чтенном Евангелии, что требуется от призываемых послужить слову Христову и что им обещается? Не пропускайте мимо слуха вашего напутственных наставлений Того, Кто Единому Себе предоставил именоваться Учителем и Наставником всех человеков. Он и теперь, как тогда, из ладии Церкви поучает народы; и теперь, как тогда, готов сказать новым рыбакам: поступите на глубину и закиньте вашу мрежу; Он и теперь, как тогда, готов достойных сотворить ловцами человеков.

Кто же эти достойные? – Конечно, никто не усомнится в том, что достойными могут быть только те, которые в духе приближаются к первым ученикам Христовым, получившим обетование сделаться ловцами человеков. Евангельская история знакомит нас с расположением и духом особенно одного из призванных тогда четырех апостолов, именно ап. Петра. Постараемся раскрыть себе черты тогдашнего состояния его духа, чтобы самим научиться, что требуется для того, чтобы быть ловцами человеков.

Господь учил тогда на берегу моря Галилейского. Он только что пришел из Назарета, где встретил в соотечественниках своих враждебные чувства. Чтобы удобнее беседовать ко всем, Господь, увидав Симона, потребовал у него лодки, чтобы с нее продолжать учение. Симон, уже при первом явлении своем к Господу Иисусу,

–2–

удостоенный отличительного наименования в царстве Мессии, – с благоговением принял к себе Божественного учителя, и не отступал от Него. Всю предшествующую ночь трудился он на море в ловле рыбы, и – без успеха. Конечно, это оставило в нем неприятные чувства; конечно, и природа требовала успокоения. Но Симон был один из первых внимательных слушателей сладостных наставлений о царстве Божиим. И Назаретские оскорбления Господа Иисуса несколько не уменьшили в Петре ни сознания Его величия, ни внимания к Его слову. Поучение кончилось. Господь, в первых попытках усердия народа Галилейского провидя всю обширность распространения проповеди Евангельской, и в решительном взоре внимательного слушателя провидя всецелую преданность ревностного деятеля в пользу царства Божия, признал настоящее время самым удобным к тому, чтобы отселе привлечь его навсегда для своего великого дела. В тоже время, для Петра и для других, подобных ему, желая представить, какими обильными плодами может сопровождаться их деятельность, коль скоро будет руководиться Его словом и указаниями, – в малом видимом опыте Он дает залог исполнения великих надежд в будущем. – Окончив наставления, Он повелевает Петру отойти на глубину моря и закинуть сеть, которою так безуспешно он действовал в минувшую ночь. И, к удивлению Петра, на этот раз сетью захвачено было рыбы так много, что нужно было пригласить с берега еще двух товарищей для извлечения всей тони, – и этой рыбой наполнены были целые два судна так, что погружались. – Такое обилие ловитвы не могло не быть признано чудесным. И Петр, в благоговении пред Божественным Чудотворцем, никогда так глубоко не проникавшийся сознанием своего недостойнства, обращается к Нему с молитвою: *изыди от мене, яко муж грешен есмь, Господи (Лук.5:8)*. – Странное противоречие! – Сердце влечется к Нему, сердце жаждет Его слова: и то же сердце, проникшись страхом и смирением, заставляет просить о Его удалении! – Нет, не удалится Он от тебя, Петре, но еще более приблизит тебя к Себе, чтобы очистить все твои

нечистоты, чтобы соделать тебя орудием спасения других грешников! –

–3–

Тогда-то сказал ему Господь: *не бойся, отселе будешь человеки ловя* (ст. 10). И Петр, благодарный Петр за такое обетование, оставляет и обильную ловитву, и свою ладью, и сети, и все, чтобы отселе всюду следовать за Иисусом и быть первым слугою Его царствия.

Итак, что же мы видим в Петре? – Внимательного слушателя слова Христова, – беспрекословного исполнителя Его повеления, смиренно сознающего свое недостойнство, – и все приносящего в жертву своему призванию апостола.

Внимательность к слову Христову – первое качество верного ловца человеков. – Чем же и уловлять души, как не этим Божественным орудием? – Когда хочу говорить о внимательности к слову Предвечной Премудрости, невольно припоминается мне часто слышимое из уст Ее изречение: *имеяй уши слышати, да слышит*. Не всегда, но в особенных случаях слышалось оно, именно, когда Господь хотел обратить особенное внимание своих слушателей на Его слова. К этому всего чаще вызывала притча, или приточная речь, хотя и само это изречение имеет приточный характер: *имеяй уши слышати, да слышит*. В Ветхом Завете и Моисей и пророки нередко обличали народ свой, что они, имея очи, не видят, имея уши, не слышат; т. е. дел Божиих не хотят признавать делами Божиими; заповедей, повелений, обличений, пророчеств Духа Божия не хотят принимать за слова Божии, не повинуются им, не исправляются в своей жизни. Не этот строгий, укорительный тон слышится из уст кроткого и смиренного сердцем Учителя, но тем не менее глубоко возбуждает ко вниманию Его слово. В самом деле: у кого нет ушей? И для чего же даны Богом уши, как не для того, чтобы слышать? И что же с большим вниманием должно быть слушаемо, как не слово Божие, – слово благодати и спасения, – нашего и наших ближних? И как не извинительна невнимательность к глаголам Божиим? – Что подумали бы мы о человеке, который, владея хорошим зрением, произвольно закрывает глаза и пускается по улицам

неизвестного ему города, претывается, падает, ударяется о столпы и заборы? Добровольный слепец сам себя подвергает опасности жизни. – Не так ли же неразумно, не так ли же губительно смежать очи и закрывать

–4–

слух своего сердца для наставлений Спасителя человеков? – Если слово пророческое, по изречению апостола, подобно *светилу сияющему в темном месте* (2Пет.1:19); то слово Сына Божия каким исполнит светом душу искренно внимающего Ему? Глаголы Вечной Премудрости глубоки для нашего мелкого разумения, но, внимая им, слагая их в сердце своем, часто размышляя о них, так сказать, сживаясь с ними, по ним настраивая и направляя свои мысли, мы постепенно будем входить глубже и глубже в разумение их. Так апостолу Петру, из многих деяний и наставлений, слышанных от Господа, наконец стало совершенно ясно, что это не какой-нибудь пророк, но сам Христос, Сын Бога живого. Он не дал места в душе своей внушениям плоти и крови, внушениям плотских иудеев, духом познал и уразумел глаголы Духа; в слове пророков слышал голос Отца, и потому в слове Иисуса уразумел слово Христа, Сына Бога живого. – Так истина и жизнь, которыми исполнены глаголы Сына Божия, всегда сильны овладевать душой и разгонять в ней мрак лжи и греха. О слове Его с большим еще правом можем сказать, чем о плоти Его: *сила от Него исхождаше и исцелише вся* (Лк.6:19). – Дайте же этому слову вход в сердце ваше, *слово Христово да вселяется в вас богато* (Кол.3:16), не заглушайте его.

Вниманию должно соответствовать беспрекословное повиновение слову Божественной истины, полная преданность водительству Учителя истины. Мы не знаем хорошо ни своих нужд, ни своего положения. Часто *об ночь всю труждашися ничесоже успеваем* (Лк.5:5). Гоняемся за тем, что нам не приносит никакой пользы. При своем деле, которое поручил нам Господь, хватаемся за постороннее. – Симон еще при первом явлении своем Господу Иисусу Христу, когда был приведен к нему братом Андреем, уже получил предназначение на почетное звание в царстве Мессии; по почему-то отошел от Него и

обратился снова к своему рыболовству. Теперь на опыте он увидел, что напрасно не послушался первого призывного голоса. Море отказывает ему в своих дарах. – Не так ли же часто и нас вразумляет Господь, когда

–5–

мы отвлекаемся от своего призвания, – чтобы направить нас на настоящий путь? И не бывает ли с нами того же, что с Петром: дело, в руках наших не спорившееся и не обещавшее никакого успеха, оказывается благоуспешным, когда приступаем к нему с благословением Божиим, или с полной преданностью воле Его. Дело святое, дело христианского учительства особенно должно совершаться всегда с мыслью о Христе, едином учителе всех человеков. Да будет прежде всего собственное твое сердце уловлено в мрежу Евангелия, чтобы ты мог соделаться ловцом человеков. *Поступи во глубину* (Лк.5:4). Отделись от берега, на котором стоит мир со всеми его привязанностями; ты, Божий человек, на дело Божие призван. Входи глубже и глубже в твои обязанности учением и жизнью. *Поступи во глубину*: путем Евангельской жизни ты ближе узнаешь Господа, чем путем науки. Умом ты можешь отчасти постигать Его премудрость, но сердцем ты познаешь высочайшее блаженство, волею – святость Его, преданностью Его всемогуществу – вседейственную силу Его. И все это будет не выученное, а собственным опытом дознанное. «Кто чувствами своими совершенно соединился с Богом, – говорит великий руководитель христианский по лестнице добродетелей, – тот Им тайноводствуется в уразумении слов Его. Без сего же единения трудно рассуждать о Боге. – Кто не познал Бога, тот говорит по догадке. Непорочность делает ученика богословом, и он сам собою постигает догмат о Троице» (Иоан. Лествич. Сл. 30, изреч. 21. 23. 24).

Когда же благословит Господь успехом твое дело, не забывай смирения Петрова, припади к стопам Христовым и скажи Ему: *Господи, изыди от мене, яко муж грешен есмь*. Без Твоего указания я не знал бы, как сделать первый шаг на пути своего призвания; не знал бы, как и откуда подступить к этой многообразной и разнохарактерной толпе, то сонливой и

беспечной, то нерассудительно взыскательной, то непонятливой и погруженной в чувственные интересы, привыкшей на веру смотреть с презрением, – не знал бы как совладеть с их разнообразными наклонностями и требованиями, как удовлетворить и души простые, алчущие и жаждущие правды,

–6–

сам не имея праведности, – и души возвышенные, требующие твердой пищи, – как мне и слабого поддержать, и с сильным идти не только наряду, но и впереди его. – Тайным движением своего промысла Господь располагает сердца людей к принятию слова спасения, и на его зов текут мытари и грешники. Довольно одной проповеди Петровой – и к Евангелию обращаются тысячи. В книге Деяний повествуется, как начал свою проповедь ап. Павел в городе Филиппах, где трудами его основалась церковь, наиболее радовавшая его сердце. Слушала его слова одна женщина, занимавшаяся торговлею, – и *Господь отверзе сердце ее внимати глаголемым от Павла* (Деян.16:14), и вслед за нею уверовали еще многие, и образовалась церковь. И сам Апостол неоднократно употребляет это выражение о действии своей проповеди: отверзи ми дверь... Видите, стоящие вне Церкви как будто заключены в какой-то ограде; наперед нужно отворить ее, чтобы оттуда извлечь спасаемых. Не то ли же должно сказать и о вошедших в Церковь, которые уже стали христианами, но снова удалились от теснейшего общения с нею, жизнью недостойной, заблуждениями пагубными? – И если Господь дает успех в их обращении, если нашему бессильному слову посылает силу, нашим грехам не дает одолеть священного действия нашего сана, нашего призвания, то что остается нам, как не воскликнуть с пророком: *Тебе, Господи, слава, нам же стыдение лица.*

Приближаясь таким образом в своих чувствах к расположениям первоверховного апостола и с ним готовые оставить все ради Евангелия, мы приблизимся к достоинству высокого призвания – быть ловцами человеков.

Други и братия, не отделяйте знания от жизни; ищите в самой науке точек соприкосновения с жизнью, – и все укрепляйте во Христе. Кто знает, как глубоко может запасть в

нежную душу доброе слово любимого наставника. Словеса мудрых, – говорит древний мудрец, – *якоже остны воловья, и якоже гвоздие вонзено*, т. е. слова мудрых, как иглы, и как гвозди вонзенные (Еккл.12:11). Они не дают дремать, или и задремавшего, и заснувшего скоро будят. Уповайте на силу слова истины: она не умирает. Верьте Тому, Кто ска-

–7–

зал: *якоже аще спадет дождь или снег с небесе, и не возвратится, дбндеже напоит землю, и родит, и прозябнет, и даст семя сеющему, и хлеб в снесь: тако будет глагол Мой, иже аще изыдет из уст Моих, не возвратится ко Мне тощь, дбндеже совершит вся елика восхотех, и поспешу пути Моя и заповеди Моя* (Ис.55:10:11). – Не говорите, что значит мое слабое слово, мои ничтожные усилия! – Вы не слабы, как скоро за вас истина. *Вся земля истину призывает, и небо оную благословляет, и вся дела трясутся и трепещут ея, и несть с нею обиды ни единыя* (2Ездр.4:34). – Посмотрите, какие усилия употребляют противники истины и благочестия; как они, под предлогом развития, развращают умы и сердца своими обаяниями. Они не спят, не пропускают никакого случая, чтобы провести в жизнь свои пагубные начала; и в общежитии, и в литературе, и в науке – они ищут средств, чтобы потрясти основания истины. – Посмотрите, с другой стороны, на беззащитное положение жертв, ими уловляемых. Им льстят, их ублажают, им обещают открыть глаза... Что будет, если служители Церкви, владеющие светильником истины в слове Божиим, поставят его под спуд? – Посмотрите на жалкое положение простых собратий наших. Чем стали ежедневные листы нашего общества, как не летописью злодеяний, обмана, всякого рода пороков? И кто будет отвечать за это безобразие нравственное? Прежде всего пастыри церкви, учителя будущих пастырей, которые не позаботились вложить в них духа ревности, которые смотрели на свои обязанности только с формальной стороны.

Ап. Павел, потрудившись в Коринфе около трех месяцев, и встретив там упорные сопротивления со стороны евреев, а с другой стороны, видя население языческое утопающим в

разврате, в пустых, мелких интересах жизни, уже помышляя оставить город и найти себе других более расположенных слушателей. Но Господь Иисус Христос, явившись ему ночью, сказал ему: *не бойся, но глаголи и да не умолкнешь; зане Аз есмь с тобою, и никтоже приложит озлобити тя: зане людие*

–8–

суть Ми мнози во граде сем (Деян.18:9–10). – И следствием этого повеления было то, что апостол провел в Коринфе как нигде столько прежде, около полутора года, – и своею проповедью не столько между знатными, богатыми и мудрыми, сколько среди простых, бедных и необразованных основал здесь великую церковь. – Вот пример, вот ободрение для призванных действовать словом в пользу царства Христова. Не бойтесь препятствий: они побеждаются силою Того, Кто обещал пребыть с своими учениками до скончания века. *Аз с тобою*, говорит ап. Павлу, все равно, как и с Петром, и с Иоанном. *Глаголи и да не умолкнешь!* Не приходи в отчаяние после первых неблагоприятных опытов. Ты не знаешь, а я вижу, что и в этом городе, несмотря на всю его испорченность, народ много будет мне, нет, – и не будет только, а уже есть. Твоя усиленная проповедь, твоя настойчивость, твоя ревность должны вызвать этих сокровенных рабов Божиих, чтобы они открыто заявили себя последователями Христовыми. – Какими же благотворными приобретениями обогатилась бы наша церковь, когда бы не один, но вдруг несколько десятков с живым участием сердечным, по примеру Павлову, – не в премудрости слова, но в духе простой апостольской проповеди, по живому убеждению в истинах спасения, простым языком сердца стали действовать на вверенное им, еще неиспорченное, юное поколение. Семя будет расти, только посадите и поливайте. – Чего, по-видимому, было ожидать для церкви в городах Ликаонских после того, как апостол, в одном из них, был побит камнями и замертво вытащен за город. Но здесь-то и нашел Апостол юношу Тимофея, своего верного ученика, свое любимое чадо, самого ревностного сотрудника в деле Евангелия.

Да дарует Господь и будущим деятелям церкви усердие поискать и счастье найти между своими слушателями, измлада обучающимися Писанию, горячих к делу Божию Тимофеев, которые искали бы не своих сил, а яже Христа Иисуса (Флп.2:21). – Аминь.

Прот. А. Горский

**Беляев А.Д. Седьмины Даниловы // Богословский
вестник 1894. Т. 3. № 7. С. 9–54 (2-я пагин).
(Окончание)**

–9–

Изъясняя пророчество о седминах по порядку, переходим к истолкованию двух последних изречений этого пророчества, особенно важных и, вместе с тем, особенно трудных для перевода и понимания: изречения о мерзости запустения (или опустошителя), и изречения о predetermined и окончательной гибели опустошающего (или опустошенного).

Для нас особенную важность имеет первое из этих изречений, и потому, мы обратим на него преимущественное внимание.

В нашем русском Синодальном переводе Библии, это изречение передано следующим образом: *И на крыле святилища будет мерзость запустения*. Этот перевод согласен со многими древними и новыми авторитетными переводами этого места; но, подобно им, он не буквален. В еврейском тексте, мысль выражена короче и, несколько, иначе, в следующих словах; *וְעַל כַּנָּפֵי הַמִּזְבֵּחַ יִהְיֶה מַעֲשֵׂה הַמִּשְׁכָּן* (*ве аль кенаф шиккуцим мешомем*). *Ве аль кенаф* значит: *и на крыле*; *шиккуцим* – *мерзости*; *мешомем* – *опустошающий*. По-видимому, перевести это изречение легко. Тем не менее, и буквальные, и небуквальные переводы этого изречения до крайности различны.

Так, при буквальных переводах, одни – выражение *ве аль кенаф*, переводят – *и на крыле*, другие – *и на крылах*, третьи – *при крылах* (при крыле), четвертые – *под крылом*, пятые – *и на крылатой*, причем, разумеется птица, именно, орел. Слово *шиккуцим*, одни переводят словом *мерзости*, а другие – родительным падежом того же имени, поставляя его в зависимость от

–10–

ве аль кенаф, т. е., одни переводят: *и на крыле мерзости*, а другие – *и на крыле мерзостей*. Слово *мешомем*, одни

переводят родительным падежом, поставляя его в зависимость от слова *шиккуцим*, другие – именительным падежом. Одни переводят его словом *запустение*, другие полагают, что его можно переводить и словом *запустение*, и словом *опустошающий*, или *опустошитель*, третьи утверждают, что его должно переводить исключительно словом *опустошающий*, *опустошитель*, иные переводят его словом *ужасная* и т. д.

Все эти различия есть и в небуквальных переводах. Но, кроме того, в них есть еще другие различия, вносимые отступлением от буквы текста. Почти все эти различия относятся к выражению: *ве аль кенаф*. Так, одни переводят его: *и на краю*, другие – *и наверху*, третьи – *и наверху храма, на маковке*, или *на коньке* (высочайший пункт здания) *храма, на кровле храма*, иные – *на крыле храма*, опять, иные – *на храме*. Некоторые слово храм заменяют словом *святилище*.

В еврейском тексте рассматриваемого изречения никакого глагола не поставлено. Не ставится он и в буквальных переводах. Но он, конечно, есть, и в подлиннике подразумевается, а в переводах небуквальных, прямо ставится. Но какой, именно, глагол нужно подразумевать? Переводчики и в этом не сходятся между собою. Одни из них ставят глагол *будет*, другие – *явится* или *придет*, третьи – *станет*, четвертые – *ступит*, пятые – *ляжет*.

Мы перечислили только важнейшие различия в переводах рассматриваемого изречения; не упоминаем о менее значительных особенностях разных переводов.

Разнообразие переводов, конечно, происходит от трудностей, которые представляет переводимое изречение. Трудности, в настоящем случае, – двоякого рода: одни заключаются в самом слововыражении изречения, другие – в содержании, или в мысли его.

Трудности первого рода, филологические, в том, что в изречении глагол не поставлен, и неизвестно, какой глагол подразумевается в нем; что грамматическое отношение между словами не определено с твёрдостью и

–11–

точностью, и разными переводчиками и толкователями понимается различно; что каждое из трех слов изречения имеет много различных значений.

К филологическим трудностям присоединяются еще большие трудности, заключающиеся в таинственности смысла этого изречения. Нельзя перевести ни одной фразы с какого бы то ни было языка, не уяснив предварительно ее смысла. Хотя бы перевод грамматически и лексически был буквален и точен, и, вообще, удовлетворял бы существенным требованиям как того языка, на котором фраза написана, так и того, на который она переводится, но, если переводчик не понимает смысла ее, или понимает его смутно, или не уверен в том, что он понимает его точно и полно; то нельзя ручаться ни за точность, ни даже за правильность перевода. В этом случае, в буквальном переводе, помимо недостатков, наиболее ему свойственных, и особенно часто встречающихся, может не оказаться и того важного достоинства, к достижению которого переводчики-буквалисты напрягают свои усилия: полного соответствия перевода подлиннику, точности. Может случиться, что буквальный перевод будет выражать совсем не ту мысль, какая высказана в подлиннике, или в нем не будет выражено никакой определенной мысли. Все это вполне применимо к изъясняемому нами изречению. Прежде всего, буквальных переводов этого изречения существует несколько; они значительно отличаются один от другого, и нелегко сказать, какой из них есть самый верный, в отношении к букве текста. Затем, смысл каждого из буквальных переводов этого речения сам по себе не ясен, непонятен. Кому ни скажите изречения: *и на криле мерзостей опустошающий*, или: *и на криле мерзость опустошающего*, или замените в этих изречениях слово *опустошающий* словом *запустение*, всякий спросит: о чем тут речь? какой смысл содержится в этих словах? Без сомнения, этот вопрос задает себе и каждый переводчик этого изречения и, прежде чем перевести последнее, так или иначе, решает этот вопрос. Таким образом, истолкование этого изречения предшествует его переводу и оказывает влияние на самый перевод. Без

сомнения, знающий и опытный толкователь Писания может оказывать существенную помощь переводчику Писания, особенно, при переводе изречений, трудных для перевода. Таково, именно, и есть рассматриваемое нами изречение. Но, к сожалению, в настоящем случае, толкователь сам находится еще в большем затруднении, чем переводчик. Какой настоящий и полный смысл этого таинственного и темного пророчества, этого в точности и с твердостью никто не знает. Изъяснить это изречение гораздо труднее, нежели перевести его. Можно только более или менее приближаться к пониманию истинного смысла его, не имея, притом, уверенности, какое изъяснение лучше, какое хуже. Понятно, что различных толкований этого изречения еще больше, чем различных переводов его. Каждому из трех слов изречения придается то одно из собственных, то одно из переносных значений, и, таким образом, получается чрезвычайное разнообразие толкований. При толковании принимаются в соображение контекст речи, параллельные библейские изречения, общее догматическое учение Церкви, исповедания, секты и, вообще, того религиозного общества, к которому принадлежит толкователь; большое влияние на характер и способ толкования оказывают, также, личные религиозные убеждения и общие взгляды толкователей на книгу Даниила, на пророчество последнего о седминах, и на те исторические события, совершившиеся, и имеющие совершиться, которых касается пророчество о седминах; наконец, остроумие и оригинальность воззрений толкователей тоже не остаются без влияния на характер и способ изъяснения изречения. А различия в толкованиях вносят различия и в переводы изречения. Под влиянием толкований являются переводы, более или менее отступающие от буквы и допускающие слова и выражения, которым в подлиннике нет соответствия, но которые требуются мыслью, влагаемой переводчиком в изречение. Такие небуквальные переводы, сделанные под влиянием толкования, являются с древнейших времен; появлялись они и после, и продолжают выходить и до настоящего времени. Из авторитетных древнейших переводов,

изъясняемое изречение переведено не буквально у Семидесяти и в Вульгате. В этих, как

–13–

и во многих иных, переводах самое важное отступление от буквы текста в том, что слово *крыло* заменяется словами *храм* или *святилище*, или же к слову *крыло* присоединяется какое-либо одно из этих слов, причем, вместе оба эти слова: *крыло* и *храм*, или *крыло* и *святилище*, выражают одно понятие – или целого храма, или части его.

Так как перевод Семидесяти пользуется высоким церковным, а, отчасти, и научным авторитетом в Церкви Православной, а Вульгате в церкви Латинской придается одинаковое значение с еврейским текстом Ветхого Завета, то, естественно, что оба эти перевода оказывали, и доселе оказывают огромное влияние на тех переводчиков и толкователей, которые состоят сынами Православной или Латинской Церкви. Так как, далее, перевод Семидесяти есть древнейший из всех переводов Священного Писания Ветхого Завета, сделан этот перевод с рукописей подлинного текста, написанных за несколько, или даже и за много веков до Рождества Христова, сделан тогда, когда Евреи жили еще в своем отечестве, хорошо знали язык, на котором были написаны их Священные книги, имели храм, в котором, как святыня, хранились Священные книги, имели первосвященников и священников, которые блюли эту святыню от повреждения; то естественно предположить, что Семьдесят переводили с такого еврейского текста, который, по букве, был ближе к подлинным Писаниям авторов Священных книг, нежели имеющийся у нас текст еврейской Библии. Кроме того, в переводе Семидесяти мы, отчасти, можем познакомиться с тем пониманием библейского текста, какое имела Ветхозаветная Церковь в третьем веке до Рождества Христова. Правда, что касается до значения пророчеств и духа Писания, то Иудейская Церковь не могла обнимать их с такой ясностью, понимать их так глубоко и широко, как это стало доступно Церкви Христианской; но буквальный смысл библейского текста ветхозаветным людям был понятнее, чем нам. Вот почему

перевод Семидесяти, несмотря на свои несовершенства, имеет и научное значение, и может оказывать помощь, как переводчикам еврейского текста Библии на другие

–14–

языки, так и толкователям его. Действительно, перевод Семидесяти принимают в соображение и такие ученые, для которых он не имеет церковной важности, которые не придают никакого значения ни авторитету Восточной Церкви, ни авторитету отцов Церкви, ни даже авторитету древней Вселенской Церкви, – разумею протестантских ученых.

В частности, влияние перевода Семидесяти и Вульгаты на позднейшие переводы, не исключая самых лучших и новейших, сказалось и в переводе изъясняемого нами изречения. Так, в Синодальном русском переводе Ветхого Завета, сделанном с текста еврейского, поставлено: и на криле *святилища*, причем, слово *святилища* напечатано курсивом – знак, что этого слова в подлиннике нет. Это слово внесено в текст на основании слов перевода Семидесяти, или, по крайней мере, соответственно им. У Семидесяти поставлено: *καὶ ἐπὶ τὸ ἱερόν* – и на святилище.

Протоиерей Павский и Архимандрит Макарий (Алтайский миссионер) выражение: *ве аль кенаф*, перевели: и на крыле храма. Образец такого перевода в Вульгате: *et erit in templo abominatio desolationis*. Не говорим о славянской Библии, так как она переведена не с еврейского текста, а с перевода Семидесяти; в ней поставлено: и во святилище.

Затем, в славянской и русской Синодских Библиях, и в переводах Павского и Макария поставлен глагол *будет*, и даже не обозначен курсивом, между тем, как в еврейском тексте никакого глагола не поставлено. Для употребления глагола *будет* подают пример перевод Семидесяти¹²¹⁹ и Вульгата. Что глагол в этом изречении должен стоять в будущем времени, это видно из контекста речи: в окружающих изречение предложениях, глаголы поставлены в будущем времени. Но, что в этом изречении подразумевается, именно, глагол *быть*, а не какой-нибудь иной, это можно полагать только с вероятностью. Иные переводчики и толкователи ставят здесь другие глаголы.

Оригинальная особенность перевода Семидесяти в том, что причастие *μεσόμεν* переведено не единственным числом, а множественным, *τῶν ἐρημώσεων*. Почему у Семидесяти это слово поставлено во множественном числе, мы не знаем. Эта особенность перевода Семидесяти не нашла подражания в позднейших переводах.

Самое важное отступление от буквы подлинника в древних авторитетных переводах и в тех переводах, которые в рассматриваемом месте подобны им, есть упоминание о храме, или о святилище. Естественно, возникает вопрос, как и почему древние переводчики открыли в этом изречении мысль о храме или о святилище, тогда как в подлиннике говорится о крыле? Решение этого вопроса важно для уяснения смысла рассматриваемого изречения.

Еврейское слово כנף (канаф), значит крыло, т. е., птичье крыло. Но, как в других языках, напр., в русском, так и в еврейском, это слово имеет много несобственных значений, из которых – иные очень далеки от понятия птичьего крыла. Так, в Ветхом Завете говорится образно о крыльях утренней зари (Пс.138:9), о крыльях ветра (Пс.17:11; 103:3), о крыльях, как покрове (Пс.16:8). Во всех этих местах употреблено слово канаф во множественном числе. От понятия о распростертых крыльях, слову *канаф* придано значение края, оконечности какого-либо предмета; отсюда, словом *канаф* обозначаются: крыло или фланг войска (Ис.8:8), край верхней одежды (1Цар.24:5, 12), край одеяла (Иез.16:8) и самое одеяло (Руф.3:9), край, или граница земли (Иов.38:13; Иез.7:2). В русском языке, крылом, кроме многих других предметов, называется боковая, второстепенная пристройка к краю главного корпуса здания. Такого рода пристройки были и при Иерусалимском храме и, по-видимому, носили название крыла, как можно догадываться на основании повествования Матфея и Луки об искушении Иисуса Христа дьяволом. *Берет Его дьявол в святой город и ставляет Его на крыле храма – ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ* (Мф.4:5; ср. Лк.4:9). Будем ли мы разумеать под *πτερύγιον*

(крылом) маковку или высочайший пункт храма, как думают некоторые, или допустим, что Евангелисты этим названием обозначали какую-то боковую пристройку или часть храма, хотя имеющую основание на земле, но высоко возносящуюся своей кровлей, или верхом, несомненно, во всяком случае, то, что Евангелисты этим словом называли какую-то часть храма. Для нас не особенно важно знать, какую именно часть храма Евангелисты называют крылом, а важно то, что крылом они называют часть храма. Впрочем, несомненно, что часть эта находилась или на высоте храма, или, по крайней мере, верх этой части находился столь далеко от поверхности земли, что броситься с него на землю – значило убиться до смерти. Но, если Евангелисты какую-то часть храма называют особым термином по-гречески, то быть не может, чтобы она не имела особого названия на еврейском языке. Весьма возможно, что в рассматриваемом изречении книги Даниила словом *канаф*, именно, и называется та часть храма, неизвестная нам в точности, которую Евангелисты по-гречески называли *πτερύγιον*. Почему не допустить, что в этом изречении мы имеем единственное место в Библии, в котором эта часть храма обозначена словом *канаф*? Конечно, мы можем это только предполагать, хотя и со значительной вероятностью: ведь Иерусалимский храм был разрушен почти за две тысячи лет до наших дней. Но совсем в ином положении находились Семьдесят переводчиков: в их время храм еще существовал, и они могли отлично знать все части его и названия их. Для нас, *ве аль кенаф* – темное изречение, а для них оно могло быть совершенно ясно. Они сразу, и без колебания могли видеть, что в этом изречении у Даниила говорится о части храма, называемой крылом, а не о каком-нибудь ином крыле.

Но спрашивается, почему же Семьдесят перевели: *καὶ ἐπὶ τὸ ἱερόν* – на святилище, а не перевели: *καὶ ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ* – и на крыле святилища? Потому что смысл всего пророчества указывает на осквернение храма, – не одной какой-либо его части, а всего храма. О части говорится вместо целого. *Ве аль кенаф* может значить: на храме, на крыше храма, на

высоте или наверху храма, на высшем пункте храма. Мысль та, что мерзость запу-

–17–

стения, находясь на высоте храма, будет венцом его, будет господствовать над ним, подобно тому, как статуи, поставленные над фронтоном или на краях кровли здания, господствуют над последним. Так как в Ветхом Завете идолы и другие принадлежности и действия языческого культа назывались мерзостью, то в рассматриваемом месте весьма удобно видеть указание на идолов, которые будут поставлены на кровле, на самых видных местах храма, и, таким образом, будут, как бы, попирают его, и всем проходящим давать знать, что этот храм уже не есть храм Божий, а находится в распоряжении враждебной Богу силы.

Замечательно, что в объясняемом изречении, указание на святилище или храм находят даже такие переводчики, для которых всего дороже еврейский текст, и которые на нем только и основываются. Так, у нас есть «Священные книги Ветхого Завета, переведенные с еврейского текста для употребления Евреям. Вена. Издание Рейхарда. 1877». Здесь, объясняемое нами место переведено следующим образом: *и на верху святилища будет мерзость запустения*.

Мы не можем, однако, умолчать о недостатках, которые гебраисты замечают в переводе объясняемого изречения у Семидесяти и в Вульгате. Вот как говорит об этих переводах Михаэлис. «По-видимому, их переводу благоприятствует то, что Сам Христос истолковал слова, именно, в допускаемом ими смысле (Мф.24:15; Мк.13:14). Но, между тем, как Христос указал, скорее, на мысль пророческих слов, чем привел самые слова, упомянутые переводчики, напротив, так как они обязаны были выразить слова не меньше, чем смысл, оказались в передаче слов менее старательными. Они не только слово *канаф*, которое они передали словом *храм*, приняли за независимое слово, между тем, как оно поставлено в состоянии сопряжения и посему, согласуется со следующим словом *шиккуцим*, управляя им; но, и наоборот, слово *шиккуцим*, несмотря на то, что оно находится в состоянии независимости,

перевели так, как будто бы, оно было в состоянии сопряжения». Согласно этим требованиям конструк-

–18–

ции речи, сам Михаэлис перевел изречение так: *И на крыле мерзостей будет опустошающий*¹²²⁰.

Иные переводчики не решаются ставить в своих переводах этого места слово *святилище*, или слово *храм*, причем, одни из них, тем не менее, подразумевают его, а другие совсем не усматривают в этом изречении указания на храм, или святилище.

Из древних переводов таков перевод Сирский, как это видно из латинской интерпретации его в полиглотте и из толкования на книгу Даниила Ефрема Сирина, пользовавшегося Сирским переводом. В полиглотте имеется следующий латинский перевод с Сирского перевода: *denique super extremitates abominationis incumbet vastitas*¹²²¹, т. е., *наконец на краях* (или, *крыльях*, или *концах*) *мерзости ляжет запустение*. Не ясно, какую мысль переводчики соединяли с этим изречением. Сходен с этим переводом латинский перевод этого изречения в толковании Ефрема Сирина на книгу пророка Даниила. «*Et super alas abominationis desolatio, и на крыльях мерзости запустенье*. Ибо, – объясняет это изречение Ефрем, – Римляне внесут во храм орла и поместят там изображение своего императора. Это и есть то, о чем сказано: Когда увидите мерзостное изображение, о чем сказано чрез Даниила пророка (Cum videritis abominabilem signum dictum per Danielelem Prophetam)»¹²²². Характерная особенность Сирского перевода в том, что слово *мерзость* поставлено в ближайшую связь со словом *крылья*, в родительном падеже, зависящем от слова *крылья*, а слово *запустение* поставлено в именительном падеже, и есть подлежащее. Напротив, в прочих древних переводах, и в новых, слово *мерзость* поставляется в именительном падеже, слово *запустение* в родительном, в зависимости от слова *мерзость*, а слово *на крыле*

–19–

(или на крыльях) принимается за обстоятельство места для обоих этих слов, и в зависимость от него слово *мерзость* не

поставляется. Схема Сирского перевода: *запустение на крылах мерзости*; схема прочих переводов: *мерзость запустения на крыле* (или на храме). – Другая особенность Сирского перевода, принадлежащая, впрочем, не ему одному, заключается в том, что еврейское слово *канаф* переводится не единственным числом, а множественным¹²²³. Обе эти особенности Сирского перевода, равно как и толкование Ефрема Сирина на это место, показывают, что переводчики на сирский язык Священного Писания, в рассматриваемом изречении, под словом *мерзость* разумели нечто мерзкое, имеющее крылья и производящее, или приносящее с собою запустение, или же служащее знаком запустения.

В переводах новых, сходно с Сирским переводом, передано это изречение в английской Библии, напечатанной в 1886 г. в Оксфорде. В основание этого издания Библии положен перевод ее с подлинных текстов 1611 г., но сличенный со многими древними авторитетными переводами, пересмотренный и снабженный вариантами. В этой Библии, рассматриваемое изречение переведено так: *and upon the wing of abominations schall come one that maketh desolate*, т. е., и на крыле мерзости придет опустошитель; а на поле поставлено: *Upon the pinnacle of abominations schall be et caet.*, т. е., на верху мерзости и т. д. Подобным же образом переводит это изречение немецкий гебраист Гезений: *Und auf des Greuels Schwinge* (kommt, erscheint) *der Verwüster*, denn der Feind der Gottesgemeinde wird auf Flügeln des Götzengreuels getragen gedacht, wie etwa Jahve auf den Cherubim, т. е., и на крыль-

–20–

ях мерзости (придет, явится) опустошитель, потому что враг Церкви представляется носимым на крыльях мерзостного идола, подобно тому, как Иегова бывает носим Херувимами.

Из других переводов нового времени, в которых это изречение передано буквально, отметим следующие. Перевод Лютера: *und bei den Flügeln werden stehen Gräuel der Verwüstung*¹²²⁴, т. е., и при крыльях будут стоять мерзости запустения. Какие понятия соединял Лютер с словами: *Flügeln* и *Gräuel*, и, вообще, как он понимал это изречение, мы не знаем.

В Берленбургской Библии переведено: *Über den abscheulichen Flügel wird ein Verwüster kommen*,¹²²⁵ т. е., на отвратительном крыле явится опустошитель.

Различны переводы изречения о мерзости запустения; но еще более разнообразны толкования этого места. Хр. Б. Михаэлис, перечисливши старинные изъяснения этого речения, продолжает: «А у новых толковников почти столько же умов (мнений), сколько голов» (*Recentiorum vero interpretum tot fere sententiae, quot capita sunt*)¹²²⁶. После Михаэлиса, до настоящего времени, число толкователей этого изречения чрезвычайно умножилось. Но, с умножением толкователей, только усилилось разногласие, так что и к новым, и новейшим толковникам вполне применимы слова Михаэлиса. Как все изречение о мерзости запустения, так и каждое слово его, равно как и отношения между словами истолковываются чрезвычайно различно.

Прежде всего, крайне разнообразно изъясняется выражение: *ве аль кенаф* – и на крыле.

Одни, как Свиды, Гезихий и многие другие толкователи, придают слову *канаф* значение высшего пункта храма Иерусалимского, верха кровли, общее – верха храма, или святилища. Отсюда, выражение *ве аль кенаф* будет значить: на верху храма, или просто: на храме. Это толкование основывают, главным образом, на том, что Евангелисты Матфей (Мф.4:5) и Лука (Лк.4:9), словом *πτερύγιον* назвали вы-

–21–

сокую часть храма Иерусалимского, что *πτερύγιον* есть то же, что *ἄκρωτήριον*, т. е., означает высшую, выдающуюся часть здания, в настоящем случае – храма.

Против такого толкования делают возражения. Говорят, у Евангелистов сказано: *πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ*, а не *τοῦ ναοῦ*, крыло святилища, а не храма; а это показывает, что у них речь не о крыше, или маковке храма, а о крыле, или боковой пристройке к святилищу. – Указывают еще на то, что и греческое *πτερύγιον* и еврейское *канаф* означают крайние, или выдающиеся пункты в бок, в ширину, а не вверх¹²²⁷.

Оба эти возражения Кейля справедливы. Тем не менее, они не ниспровергают толкования, а только побуждают, несколько, изменить его. Пусть *πτερύγιον* означает не маковку храма, а боковую пристройку при нем; но, когда сказано: *ἐπὶ τὸ πτερύγιον*, то этим указывается на верх этой части, или пристройки храма. Пусть и *канаф* означает не кровлю храма, или высший пункт ее, а боковую пристройку при храме; но, раз сказано: *ве аль кенаф*, этим указано на верх ее. Да и не важно, как мы уже говорили, знать, о какой части храма говорится у Даниила: важно решить вопрос, есть ли в его изречении указание на храм, или нет.

Иные, напр., Геферник, против обсуждаемого толкования выставляют то возражение, что в слове *канаф* не заключается никакого указания на храм; потому что из еврейской древности не известно ни одного другого примера употребления слова *канаф* в этом значении. Хотя это значение и явилось в позднейшее время в применении к Иродову храму, но тут своим происхождением оно обязано, быть может, греческому словоупотреблению¹²²⁸.

Против этого возражения должно заметить, что, если бы в другом месте Ветхого Завета какая-либо часть храма называлась *канаф*, то, в таком случае, не могло бы быть никакого сомнения относительно значения *канаф* в рассматриваемом изречении. К сожалению, такого употреб-

–22–

ления слова *канаф* в Ветхом Завете не встречается, и, потому то, в слове *канаф*, в изъясняемом изречении, одни находят указание на храм, другие не находят. При этом, первые, хотя и не могут в подтверждение своего толкования привести доводов решительных, бесспорных и неопровержимых; но косвенные доказательства в его пользу все-таки имеются. Это толкование не есть ни бесспорное, ни единственное, но его можно признать наилучшим, и оно есть самое распространенное.

Другие толкователи, хотя и находят в изъясняемом изречении указание на храм, но указание косвенное. По их мнению, словом *канаф* означает не какая-либо часть храма, а

римский орел, которого завоеватели Иерусалима внесли в храм Иерусалимский. Это – толкование Ефрема Сирина.

По мнению третьих, напр., Геферника, «канаф означает *extremitas regionis*, самый крайний пункт, часть страны, или места, и выражение *аль кенаф шиккуцим* значит – на самой крайней высоте мерзость, т. е., на самом высоком месте, где будут совершаться мерзости. Но в Иерусалиме высочайшим пунктом был храм, и на него то, именно, и указывает это выражение»¹²²⁹. Действительно, *канаф*, как в единственном, так и во множественном числе, в некоторых местах Ветхого Завета означает края или последние пределы земли (Иов.37:3; 38:13; Ис.11:12; 24:16; Иез. 7:2). Но не следует забывать, что в этих местах выражениями: *кенаф гаарец* (край земли) и *канфот гаарец* (края земли), означаются крайние пункты широты, или долготы, вообще, концы или края горизонтальной поверхности. Крайней же точки высоты, вершины какого-либо предмета, слово *канаф* не означает. И это по той причине, что переносные значения слова *канаф*: край или края земли, края покрывала и т. п., взяты с образа птицы, распростирающей свои крылья; а птицы распростирают крылья вширь, а не ввысь.

Несколько похоже на толкование Геферника изъяснение
–23–

Генгстенберга. Все изречение он переводит так: «И на верх мерзости придет (ступит) опустошитель». Слово *канаф* – крыло он понимает, как образное обозначение верха, вершины. Мерзостное крыло или крыло мерзости, по мнению. Генгстенберга, означает «верх храма, настолько оскверненного мерзостью, что он уже не заслуживает более имени храма Божия, но имя идольского храма... А, что опустошитель будет на верху храма, или придет на верх храма, это, – говорит Генгстенберг, – мы понимаем, как обозначение полнейшего разрушения его, насколько овладение высочайшей частью предполагает предварительное обладание всем остальным»¹²³⁰. Раскрывая и обосновывая свое толкование, Генгстенберг утверждает, что храм был мерзостно осквернен нечестием Иудеев, и за это разрушен¹²³¹.

Это мнение не новое. Его привел, но не как собственное мнение, Христиан Бенедикт Михаэлис в следующих словах: «*На крыле мерзостей*, т. е., на храме, сделавшемся для Бога омерзительным из-за нечестивых людей, которые осквернили его (храм) своими злодеяниями и богохульством, *будет опустошитель*, римское войско, или народ грядущего вождя (стих. 26-й)»¹²³².

Против этого изъяснения должно сказать, что *канаф*, само по себе, не означает вершины, или верха предметов.

Мнение Генгстенберга несколько видоизменяет Оберлен. Он, так же, в слове *ве аль кенаф* находит указание на верх, но только не храма, а мерзости Израиля, осквернившей храм. Согласовывая слово *мешомем* с *кенаф*, признавая его определением к слову *кенаф*, Оберлен переводит рассматриваемое изречение следующим образом: *И по причине верха мерзостей, производящего опустошение*. Под верхом мерзостей Оберлен понимает крайнюю, или высшую степень мерзости, допущенной Из-

–24–

раилем, которая влечет за собою опустошение, потому что она и сама по себе есть запустение. По мнению Оберлена, «Богослужение народа, который по своему неверию умертвил помазанника Господня и который после этого все более и более коснел в своем самооправдании и жестокосердии, было идолослужением; народ, который так согрешил против Всесвятейшего, исполнен *шиккуцим*, мерзостей». «После умерщвления Мессии, продолжает Оберлен, мерзости все более и более умножались, до тех пор, пока они, незадолго до разрушения Иерусалима, не достигли своего верха в осквернении храма зелотами¹²³³, которое и имел всего более в виду Иисус Христос в Своем пророчестве¹²³⁴ и о котором Иосиф¹²³⁵, с явным намеком на наш стих, говорит: «Они считали близким к исполнению предсказание о своем отечестве; ибо было одно древнее предсказание, что город будет завоеван, и святилище будет сожжено после войны тогда, когда возгорится междоусобица, храм Божий осквернят руки своего же народа». Этому предсказанию зелоты верили, и, тем не менее,

сами сделались орудиями исполнения его»¹²³⁶. Выражение в принятом тексте 70 – ἐπὶ τὸ ἱερόν, которое Иисус точнее объясняет словами: ἐν τῷ ἁγίῳ, основывается, как это видно из выразительного параллельного места у Марка (Мк.13:14): ὅπου οὐ δεῖ, не в слове кенаф, – для этого и случайная аналогия со словом πτερύγιον (Мф.4:5), также, не дает достаточного основания, – но в слове *шиккуцим*, которое означает

–25–

не вообще мерзость, но мерзость религиозную, предметы, оскверняющие святилище»¹²³⁷.

И это мнение не новое. Такое же, по существу, мнение приводит Хр. Бенед. Михаэлис, говоря, что именем крыла обозначается «отряд, или множество людей, совершающих мерзкое, каковыми были Иудеи перед разрушением города»¹²³⁸.

Против этого толкования имеет силу то самое, что сказано было по поводу толкования Геферника и Генгстенберга.

Слово *канаф*, само по себе, не может означать храма в том смысле, что он находится на самом высоком месте в Иерусалиме; не означает оно, опять-таки, взятое само по себе, и верхушки храма, оскверненного мерзостью; не означает оно, наконец, и высочайшей степени злочестия Иудеев, которыми храм был осквернен. Эти три мнения о значении слова *канаф* Геферника, Генгстенберга и Оберлена не имеют достаточной опоры в филологии, не имеют основания в тех значениях слова *канаф*, которые встречаются в разных книгах Ветхого Завета.

Разумели еще под именем крыла весь храм Иерусалимский потому, что Иудеи надеялись, что он будет для них покровом и поэтому, представляли его наподобие крыла. Об этом мнении упоминает вскользь Х.Б. Михаэлис¹²³⁹. Оно, по-видимому, довольно правдоподобно. Христианская Церковь при общественном Богослужении молит Бога, чтобы Он покрыв христиан *кровом крылу Своею*. Это образное выражение взято из молитвы царя Давида, который просил Бога: *в тени крыл Твоих укрой меня* (Пс.16:8). Это изречение показывает, что Иудеи покровительство Божие, действительно, представляли образно в виде осенения крылами. Нет ничего удивительного, что Иудеи и храму, как жилищу покровительствовавшего им

Бога, могли придавать образное значение крыл, которыми птица покрывает своих птенцов и таким способом защищает их от непогоды, холода

–26–

и от врагов. Но из Писания не видно, чтобы Иудеи называли свой храм крылом. Точно также, ничем нельзя доказать, что Архангел Гавриил назвал крылом именно храм в значении, покровительствующей Иудейскому народу, святыни.

Обзор всех этих мнений показывает, что толкователи, в рассматриваемом месте книги Даниила, находят указание на храм Иерусалимский, но только или прикровенное, или косвенное. Указание на храм, одни из них, большинство, находят в слове: *и на крыле*, другие, немногие, – в слове: *мерзость*. Первые под крылом разумеют: или римского орла, изображенного на воинских знаменах и внесенного завоевателями Иудеи в храм Иерусалимский, чем означалось попрание святыни язычниками; или орла, как идольской птицы, символа языческого бога Юпитера, причем, внесение его в храм означало идольское осквернение храма; или самый храм, как покровителя Иудейского народа; или храм же, но как занимающий высочайшее, господствующее, над городом, положение в Иерусалиме; или храм, как оскверненный злодейством Иудейского народа, дошедшим до высочайшей степени, до такой высоты, до какой только может возноситься человеческое нечестие; или же разумеют не весь храм, а только верх его, выдающуюся вверх часть храма, причем, подразумевается – часть, метафорически указана вместо целого.

Вторые утверждают, что слово *шиккуцим* означает не всякую, вообще, мерзость, а только мерзость, в отношении к религии и к святыне, частнее – к храму.

Но были, и теперь есть, и такие толкователи, которые ни в слове: *и на крыле*, ни во всем, вообще, рассматриваемом изречении не находили никакого указания на храм и изъясняли это изречение совсем иначе, нежели вышеприведенные толковники.

Так, Зостман в своей Комментарии на пророчество Даниила о седмицах¹²⁴⁰ дает следующее изъяснение рассматриваемого изречения. Крыло он отождествляет с крылатой, т. е., с птицей, и переводит изречение так:

–27–

и вместе с мерзостною птицею (или: под мерзостною птицею) будет опустошитель. Под опустошителем же он понимает римское войско, на что указывает контекст и что подтверждает Христос, говоря: *Когда увидите Иерусалим, окруженный войсками, тогда знайте, что приблизилось запустение его* (Лк.21:20), о чем и Матфей, и Марк сказали: *Когда увидите мерзость запустения.* Птица, по мнению Зостмана, означает орла, под изображением которого (на знаменах) Римляне сражались. Названа она мерзостною по причине идольского служения, которое оказывали ей воины. Смысл изречения тот, что под знаменами с изображениями орлов придет, для опустошения Иерусалима, римское войско¹²⁴¹.

Недостаток этого толкования – в отступлениях от буквы пророчества: предлог *на* произвольно заменяется противоположным ему по значению, предлогом *под*; вместо *крыла* ставится *орел*.

Известный составитель Еврейско-немецкого лексикона и Еврейской грамматики Гезений полагает, что в рассматриваемом изречении разумеются крылья мерзостного идола, на которых будет переносим антихрист. Мнение остроумное. Оно, хотя и не в применении к этому, именно, изречению, за много веков до Гезения было высказано Св. Ефремом Сирином. Нет ничего невероятного в том, что антихрист не только будет носим на крыльях, но просто будет летать на крыльях. Уже и в настоящее время авиация (наука о воздухоплавании) ушла столь далеко вперед, что изобретение хороших воздухоплавательных снарядов можно ожидать в недалеком будущем (плохие воздухоплавательные снаряды уже и теперь есть). Но, что, именно, в рассматриваемом изречении говорится о летании антихриста на крыльях, или о том, что он будет переносим на крыльях какого-

то предмета, это одна догадка. Основание для этой догадки только одно: нет не только препятствий, а есть даже и основания в этом изречении находить указание на антихриста. С своей стороны мы, хотя и не отвергаем прямо этой догадки, но и не придаем ей научной важности. Она остроумна, но не имеет научной обоснованности и твердости.

—28—

Но главное возражение против этой догадки может быть то, что нет крайней необходимости прибегать к ней и предпочитать ей широко распространенное и не неосновательное мнение, что в рассматриваемом изречении есть указание на храм. Это мнение основывается на связи речи, разумею слова о прекращении жертвы и приношения. Далее, это мнение сильно подкрепляется параллельными изречениями из самой же книги Даниила (11:31 и 12:11) и из Евангелий Матфея (24:15) и Марка (13:14). В Евангелиях, со ссылкой на Даниила, прямо говорится о мерзости запустения, как стоящей на святом месте, или где не должно. Затем, это мнение подтверждается повествованием Евангелистов Матфея и Луки об искушении Иисуса Христа в пустыне дьяволом. Несомненно, что они греческим словом *πτερύγιον* называли какую-то часть храма Иерусалимского, как это видно из прибавленного к этому слову определительного слова *τοῦ ἱεροῦ*. Если они называли эту часть храма по-гречески *крылом*, то естественно допустить, что она имела название и на еврейском языке и, что по-еврейски она называлась однозначным с *πτερύγιον* словом *канаф*. Быть может, как *πτερύγιον*, так и *канаф* не содержит в себе понятия о верхе, кровле, вершине и, вообще, о высшем пункте чего бы то ни было; но вполне возможно такое понятие находить в выражении *ве аль кенаф* — и на крыле, на крыльях. Птица поднимается на воздух и парит на ужасающей высоте на крыльях, при помощи крыльев, и с выражением: *на крыльях*, несомненно, соединяется представление о подъеме вверх, о пребывании в воздухе, выше поверхности земли. Наконец, находить в рассматриваемом изречении указание на храм, побуждает авторитетный перевод Семидесяти¹²⁴².

Кроме различия в понимании выражения: *и на крыле*, разности в толкованиях рассматриваемого места происходят еще от того, в каком грамматическом отношении

–29–

переводчики и толкователи ставят это выражение к двум, следующим за ним, словам.

Так, в Сирском переводе слово *шиккуцим* (мерзости) принято за родительный падеж, зависящий от слов *ве аль кенаф* (и на крыле). Кейль, следуя Рейхелю, Эбрарду, Клифоту и Кранихфельду, поставляет слово *шиккуцим* именно в такую ближайшую связь с выражением *ве аль кенаф*. По его мнению, нельзя понимать это место иначе, как, приписывая крыло тому предмету, который означен словом *шиккуцим*. *Шиккуцим*, разъясняет он, означает не дела мерзостные, а предметы, возбуждающие чувство омерзения, и постоянно употребляется для обозначения идолов, идольских жертв и прочих идольских мерзостей. Не препятствует, по его мнению, находить между этими словами самую тесную связь то обстоятельство, что одно из них поставлено, в единственном, а другое – во множественном числе, так как слово *канаф*, и в собственном, и в фигуральном значении, часто, в единственном числе имеет значение множественного¹²⁴³. Свое объяснение Кейль оканчивает следующими словами Клифота: «В нашем месте приписываются крылья *шиккуцим*, т. е., идольству, с его мерзостями, потому, что оно будет той силой, которая воздвигнет губителя и опустошителя, которая будет носить и переносить его по земле для опустошения»¹²⁴⁴. Таким образом, Клифот и Кейль придают слову крыло, крылья фигуральное значение. Опустошитель будет носим на крыле мерзости, это значит, что она поднимет его, возвысит его, даст ему силу и будет переносить его с места на место для того, чтобы повсюду все опустошать. При этом, под опустошителем разумеется антихрист, под мерзостью – все идольское, под крылом – сила идольства, которая даст возможность опустошителю возвыситься и действовать в разных местах.

Другие толкователи, как, напр., Гезений, разумея под

–30–

опустошителем антихриста, понимают слова: *и на крыле мерзости*, буквально, видят в них указание не на силу идолства, а на крылатого идола, на котором, как на колеснице, или на троне, антихрист будет переносим с места на место.

Наконец, иные в словах: *и на крыле мерзости*, находят указание на идольскую птицу, именно, на орла Юпитера или Зевса. Кейль говорит, что это толкование Х.Д. Михаэлиса, повторенное в наше время Гофманом, не заслуживает серьезного опровержения¹²⁴⁵.

Эти мнения об отношении выражения *и на крыле* к слову *мерзости* и, связанные с ними, изъяснения всего изречения, заслуживают следующих замечаний.

Во-первых, в грамматическом строе речи подлинника нет препятствий признать слово *шиккуцим* родительным падежом, зависящим от выражения *ве аль кенаф*, но, с другой стороны, нет препятствия полагать слово *шиккуцим* в именительном падеже и относить выражение *ве аль кенаф*, как обстоятельство места, к обоим следующим словам, а не поставлять его в особую тесную связь с одним словом *шиккуцим*. И большинство переводчиков и толкователей считают *шиккуцим* за именительный, а не за родительный падеж.

Во-вторых, в слове *мешомем* (*опустошающий, опустошитель, или же запустение, опустошение*) справедливо видеть указание на антихриста, о чем подробнее скажем дальше.

В-третьих, в выражении: *и на крыле мерзости*, нельзя находить указание на идолослужение, как силу, имеющую возвысить антихриста. Нет ни одного места в Св. Писании, которое подтверждало бы это толкование. В Писании есть даже указания на упадок языческого идолослужения в последние времена. Припомним предска-

—31—

зание Иисуса Христа о проповедовании в последние времена *Евангелия Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам* (Мф.24:14). В Писании же, и у некоторых отцов Церкви, есть свидетельства о том, что сам антихрист не только не будет поощрять служение языческим

богам, но и будет искоренять его, как и служение истинному Богу. Силу антихристу даст не идолослужение, а упадок нравственности и богоотступление.

В-четвертых, в рассматриваемых словах можно находить намеки на крылатого идола, как трона и колесницы антихриста; но, как мы сказали, это изъяснение есть только остроумная догадка.

Наконец, попытка применения обсуждаемых слов к римскому орлу, поставленному в храме Иерусалимском и осквернявшему его, нам не представляется совсем не стоящей внимания, какой она кажется Кейлю: это толкование не хуже многих других. Смысл всего изречения при этом толковании тот, что на крылах римского, мерзкого для Иудеев, орла в Иудею и святыню ее будет внесено опустошение. Действительно, римское владычество, символом которого был орел, опустошило и разрушило Иудею, как политическое царство, и целый народ, объединенный верой в истинного Бога, рассеяло по лицу земли, а святыню его – храм Иерусалимский – осквернило и уничтожило.

Во всяком случае, как редки переводы, в которых слово *шиккуцим* поставляется в ближайшую зависимость от выражения *ве аль кенаф*, так и примененные к этим переводам изъяснения рассматриваемого изречения высказываются и одобряются только немногими богословами. В большинстве переводов, и большинством толкователей, слово *шиккуцим* поставляется в тесной связи с словом *мешомем*, а слова *ве аль кенаф* принимаются за обстоятельство места к обоим этим словам, связанным вместе. Соответственно такому взаимоотношению слов, они и изъясняются иначе, нежели при том построении речи, которое мы только что рассмотрели.

Правда, Кейль совсем отрицает существование близкой связи слова *мешомем* с словом *шиккуцим*, по причине различия в числе. По его мнению, *мешомем*,

–32–

поставленное в единственном числе, не может, в значении прилагательного, быть согласовано с множественной формой *шиккуцим*. Он полагает, что *мешомем* в этом изречении есть

субъект, подлежащее, и означает то самое лицо, которое выше, в стихе 26-м, названо *нагид*, вождь, князь. Такому пониманию, объясняет Кейль, не может служить препятствием отсутствие члена при мешоме, потому что *мешоме* – есть причастие и может быть понимаемо и как причастие. Все изречение, по мнению Кейля, может быть выражено так: «на крыльях мерзостей придет он – опустошающий»¹²⁴⁶. Однако, гебраисты, даже из тех, которые придерживаются буквы, не очень следуют подобным соображениям. Так, протоиерей Павский слова: *шиккуцим мешоме*, передал словами: *ужасная мерзость*¹²⁴⁷. Пусть это перевод исключительный; но зато, постоянно переводят первое слово существительным в именительном падеже, а второе – существительным или прилагательным в родительном падеже, поставляемом в зависимости от первого слова, т. е., первое слово признают определяемым, а второе – определяющим. Так, у Семидесяти: *βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων*, в Вульгате: *abominatio desolationis*, в русском Синодальном переводе: *мерзость запустения*; то же и во многих других переводах. Не будет большой разницы, если поставить вместо *запустения* слово: *опустошающего*, или: *опустошителя*. Таким образом, знатоки еврейского языка без колебания ставят слова *шиккуцим* и *мешоме* в близкую связь определяемого и определяющего¹²⁴⁸. Это – связь предмета с тем, что принадлежит ему, или с тем, что он производит. О мерзости говорится, чья она: она – мерзость опустошающего, опустошителя и губителя. Можно допустить, что слово *мешоме*, означая принадлежность, указывает, вместе с тем, на качество мерзости. Оно

–33–

показывает, что свойство этой мерзости – производить опустошения, что она или сама опустошает, или неизбежно ведет к запустению; лучше сказать: она и сама опустошает и навлекает опустошение, разрушение, гибель.

Но какое из двух понятий, заключающихся в этих двух словах, есть понятие основное, главное, понятие ли мерзости, или понятие запустения?

И этот вопрос решается различно.

Известный протестантский толкователь Священного Писания Нового Завета Мейер, как в изречении Иисуса Христа о мерзости запустения, так и в подобных же изречениях книги Даниила, а также и в соответственных речениях Первой Маккавейской книги (1Мак.1:54; 6:7), главным понятием признает запустение. Изъясняя евангельское изречение: *τὸ βδέλυγμα τῆν ἐρημώσεων* – мерзость запустения, он говорит: «родительный падеж означает то, в чем, собственно, состоит *мерзость* (*βδέλυγμα*) и такой, именно, изображается; так что представление: «омерзительное запустение», выражено вместе с самостоятельным обозначением качественного характера. Так же и у Даниила – *ἐρήμωσις*, есть главное понятие»¹²⁴⁹. Таким образом, по мнению Мейера, в Евангелиях и в книге пророка Даниила говорится, собственно, и преимущественно, о запустении, а слово мерзость только определяет качество и силу запустения, – говорится о запустении ужасном, отвратительном, возбуждающем чувство омерзения.

Но такое понимание слов о мерзости запустения неправильно. Оно не только не может быть оправдано составом и смыслом изречений о мерзости запустения, но и находит в них довольно явное опровержение. Так, Иисус Христос, ссылаясь на Даниила, говорит о мерзости запустения, *стоящей* на святом месте. Мерзостное, как и всякое, вообще, запустение, неудобно назвать *стоящим*. Если бы в этих словах была мысль о разрушении или о запустении святого места, то тогда было бы сказано, что оно будет лежать в развалинах, покроется развалинами, запустеет и т. п. Но, когда мерзость запустения называется *стоящею* и когда, притом, это послед-

–34–

нее слово относится к слову *мерзость*, а не к слову *запустения*, то этим, с одной стороны, мерзость представляется, как нечто действующее, чего развалинам приписать нельзя, а с другой – центр тяжести речи полагается в мерзости, и она является главным понятием, а не второстепенным, по отношению к понятию разрушения.

Далее, по свидетельству книги Даниила (11:31), войско презренного царя поставит мерзость запустения. Из связи речи

можно выводить, что здесь речь о поставлении мерзости запустения в храме, на жертвеннике. Так, действительно, и было. «Презренный» – Антиох Епифан. По свидетельству Первой Маккавейской книги (1Мак.1:54), согласно его повелению, *устроили* на жертвеннике мерзость запустения. О запустении нельзя сказать: *устроили*. Притом же, как видно из дальнейшей речи этой книги, жертвенник не был разрушен, а только *осквернен* (1Мак.4:38, 45). Осквернение же состояло в принесении идольских жертв (1Мак.1:41–59 и 2Мак.6:1–5).

Также и в 12-й главе книги Даниила (12:11) говорится о *поставлении* мерзости запустения, а этим опять дается знать, что в этой книге мерзость запустения означает не развалины и не запустение мерзкое, или вызывающее отвращение, а нечто особое от запустения, хотя и связанное с запустением, и что понятие мерзости – есть главное и основное, а понятие запустения – второстепенное. Во всех этих местах речь не о запустении мерзостном, а о мерзости, производящей запустение, или ведущей к запустению, или же о мерзости опустошителя.

Но изречения о мерзости запустении у двух Евангелистов, в 11-й и в 12-й гл. книги Даниила и в Первой Маккавейской книге совершенно аналогичны с изречением о мерзости запустения в 9-й гл. книги Даниила; а потому, нет никаких оснований в этом изречении находить совсем иной смысл, нежели в тех.

Что же нужно разуметь под мерзостью, производящей запустение, или под мерзостью опустошающего? Кто – опустошитель? Что означает мерзость? В чем состоит производимое ею опустошение?

Из книги Даниила и из Маккавейских книг известно, что мерзость запустения была в Иерусалимском

–35–

храме во время гонения на Иудею Антиоха Епифана; из книги же Даниила и из Евангелий видно, что мерзость запустения, стоящая на святом месте, или где не должно, имела явиться опять, во времена будущие по отношению ко времени земной жизни Иисуса Христа. Затем, из святоотеческой и прочей богословской литературы нам известно, что мерзость

запустения богословы разных веков находили в гонении Антиоха Епифана, или же в безнравственном, богопротивном и политически-несчастном состоянии Иудейского народа после совершенного Иудеями христубийства. А иные считали мерзостью запустения или статуи римских императоров Калигулы и Тита, которые были вносимы в Иерусалимский храм, и конную старую императора Адриана, поставленную па развалинах храма; или римских орлов и другие языческие изображения, которые были внесены в храм Пилатом, а при завоевании Иерусалима – воинами Тита; или римские войска, вторгнувшиеся в Иудею, потом в Иерусалим и, наконец, в храм, опустошившие Иудею, разорившие и осквернившие священный город и святыню его – храм; или языческое богослужение в храме Иерусалимском и принесение языческих жертв на жертвеннике этого храма; или и иудейские жертвы, но которые уже потеряли свое значение после принесения всемирной жертвы на Голгофе и которые были приносимы озлобленными против Христа и Его последователей и утратившими истинную веру Иудеями; или, наконец, антихриста. Разнообразие мнений чрезвычайное. Что же такое мерзость запустения?

Чтобы правильнее понять и полнее определить смысл изречения о мерзости запустения, следует уяснить главное понятие этого изречения, – понятие о мерзости; а достигнуть этого лучше всего можно через рассмотрение того, какой смысл соединяется с этим словом в разных книгах Ветхого Завета.

Понятие, обозначаемое в русском языке словами: *мерзость*, *гнусность*, в священных книгах Ветхого Завета выражается или словом תועבה (*тоева*), или словом לילפש (*шиккуц*)¹²⁵⁰. Первое слово употребляется гораздо чаще, потому что имеет гораздо больше значений.

–36–

Оно означает различные нарушения нравственного закона и злодеяния, как гнусные в очах Божиих; напр., обвешивание (Притч.11:1; 20:23), помышления злых (Притч.15:26), лживые уста (Притч.12:22), прелюбодеяние и другие тяжкие и гнусные чувственные преступления (Лев. 18:22, 26, 29; Иез. 22:11). Это слово означает и, вообще, порочное состояние людей, а также и

самых нечестивых людей: пред Господом есть мерзость (*тоева*) – путь нечестивых (Притч.15:9), всякий надменный сердцем (Притч.16:5), развратный (Притч.3:32). Даже самые жертвы, приносимые людьми нечестивыми и лицемерами – мерзость (*тоева*) пред Богом (Притч.15:8; Ис.1:13). Иногда *тоева* означает, вообще, нечестие, и нравственное, и религиозное вместе (Иез.5:9; 18:13, 24; 22:2; 33:29; Иер.7:10). Но чаще *тоева* означает преступления против закона веры, злодеяния, возмущающие истинное религиозное чувство. Так, кощунник есть мерзость для людей (Притч.24:9); для Бога – мерзость, если Ему приносят в жертву животное с пороком (Втор.17:1), или жертвуют в храм плату блудниц и цену пса (Втор.23:18); мерзость есть лжеучение или извращение закона Божия (Иер.8:12). Особенно же часто, можно сказать, – постоянно, *тоева* означает язычество. Так, мерзостями называются постоянно языческие боги и кумиры их (Втор.7:25:26; 27:15; Иез.6:9; 7:4, 9, 20; 11:18; 16:36, 43). Столь же часто мерзостями называется служение языческим богам и идолам и вообще, весь языческий культ. Различные отправления языческих культов суть мерзости (*тоавот*), если их совершают языческие народы. Для Бога мерзость то, что язычники делают своим богам (Втор.20:18): мерзость, если они приносят в жертву сыновей и дочерей своих (Втор.12:31), или проводят их чрез огонь (Втор.18:9, 10); мерзость – их прорицание, гадание, ворожба, чародейство, обаяние, вызывание духов, спрашивание мертвых (Втор.18:9–12). Все, вообще, богослужение иноплеменных народов есть мерзость (1Ездр.9:1, 11), и сами народы эти – мерзость (1Ездр.9:14). Мерзостями называются те же языческие боги и кумиры, когда им служили Евреи, и самое служение им

–37–

этого народа. Мерзость – золотые и серебряные изображения богов, которые делали Иудеи (Иез.7:20). Мерзости – идолы и все, вообще, принадлежности языческих культов, которые были вводимы Израильтянами в своей земле (Иез.11:18). Мерзость – поклонение Евреев богам, солнцу, луне, звездам (Втор.17:4). Пророк Иезекииль видел, как старейшины Израилевы в храме Божиим возносили курение перед

изображениями пресмыкающихся и поганных животных и перед идолами; это – мерзости. Он видел еще при входе в храм плач жен по Фаммузе; и это – мерзость. Он видел также, что стояли люди между притвором и жертвенником, спинами ко храму Господню, а лицами на восток, и кланялись па восток солнцу; и это – мерзость (Иез.8:6–17). Такими мерзостями осквернено святилище (Иез.5:11; 2Пар.36:14), осквернена и земля Божия (Иудея), и удел Божий сделан мерзостью (Иер.2:7). Сооружение Израильтянами капищ Ваалу и сжигание ими сыновей и дочерей своих Молоху – мерзости (Иер.44:22; Иез.16:1). Мерзостями называются и, вообще, всякое служение языческим богам со стороны Евреев (Втор.13:15; 3Цар.14:24; Иер.44:4, 22; Иез.9:4; 16:50, 51, 58; 18:12; 20:4; 33:26) и царей их, напр., Манассии (4Цар.21:11; 2Пар.33:2), Иоакима (2Пар.36:8); а, равно, и все предметы и принадлежности идолослужения (2Пар.34:33). Все предметы языческого культа, имевшиеся у Еврейского народа, и самый этот культ, совершавшийся им, все это – мерзости, которые не угодны были Богу (2Пар.33:2), раздражали и прогневлиали Его (Втор.32:16), и неизбежно не только навлекали на этот народ всевозможные и величайшие бедствия, как это показала вся история его от начала до конца, но и поголовное истребление всех Евреев – идолопоклонников, как это предсказано было пророку (Иез.8:18; 9) и оправдалось событиями.

Слово *шиккуц* отличается от слова *тоева* тем, что оно не означает преступлений против нравственного закона, а означает исключительно извращения религиозного чувства и преступления против религии, предметы языческого богослужения и самое это богослужение; т. е., это

–38–

слово означает исключительно то, что *тоева* означает преимущественно. Подобно *тоева*, слово *шиккуц* почти постоянно употребляется во множественном числе, и оба слова по-русски обозначаются одинаково словом: *мерзости*, или *гнусности*. Так, Моисей говорит Евреям о народах языческих: *вы видели мерзости их (шиккуцейгем) и кумиры их* (Втор.29:17). Здесь, словом *мерзости* обозначены, по-видимому,

все, вообще, принадлежности и особенности языческих культов, отличавшие последние от служения Евреев истинному Богу. В Четвертой книге Царств сказано, что все мерзости (*гашшиккюцим*) истребил царь Иосия (4Цар.23:24), а из предшествующей речи видно, в чем состояли эти мерзости. Это – вещи, сделанные для Ваала и для Астарты, и для всего воинства небесного, находившиеся в храме Божиим (4Цар.23:4); помещавшийся там же идол Астарты (4Цар.23:6); дома блудилищные, которые были при храме Господнем, где женщины ткали одежды для Астарты (4Цар.23:7); высоты, на которых совершали курения жрецы (4Цар.23:8); места, где Евреи проводили своих сыновей и дочерей через огонь Молоху (4Цар.23:10); кони, которых ставили цари Иудейские солнцу пред входом в дом Господень и колесницы солнца (4Цар.23:11); жертвенники на кровле горницы Ахазовой, и жертвенники, которые сделал Манассия на обоих дворах дома Господня (4Цар.23:12); высоты, которые устроил Соломон... Астарте, мерзости (*шиккюц*) Сидонской, и Хамосу, мерзости Моавитской, и Милхому, мерзости Аммонитской; статуи и, посвященные богам, дубравы (4Цар.23:14); жертвенник, который в Вефиле, и высота, устроенная Иеровоамом (4Цар.23:15); все капища высот в городах Самарийских, которые построили цари Израильские (4Цар.23:19); жрецы высот, которые кадили Ваалу, солнцу и луне, и созвездиям, и всему воинству небесному (4Цар.23:5, 20); вызыватели мертвых, и волшебники, и терафимы, и идолы (4Цар.23:24). – Те же значения имеет слово шиккуцим и в пророческих книгах. Так, у пророка Иеремии (Иер.16:18) этим словом обозначены, вообще, языческие культы, внесенные в землю Израилеву и осквернившие наследие Божие. У того же пророка это слово означает служение языче-

–39–

ским богам, соединявшееся с любодейством (Иер.13:27). У пророка Иезекииля этим словом обозначаются идолы, сделанные из золота, или из серебра (Иез.7:20), и, вообще, предметы языческого богослужения (Иез.5:11; 11:18, 21; 20:7, 8), а также и самое идолослужение (Иез.37:23). У пророка Исаии

словом *шекец* называются идоложертвенные яства (Ис.66:17). По словам пророка Осии, Израильтяне *пошли к Ваал-Фегору и предались постыдному, и сами стали мерзкими (шиккуцим), как те, которых возлюбили* (Ос.9:10). У пророка Наума (Наум.3:6) *шиккуцим* означает идолов и, вообще, предметы языческого богослужения. Идолы и все предметы языческих культов, а равно, и само языческое богослужение с его совершителями и поклонниками, означаемые словом *шиккуцим*, оскверняют людей (Ос.9:10), землю избранного народа (Иер.2:7), святилище и, вообще, храм Господень (4Цар.23:4, 6, 7; Иез.5:11).

Словоупотребление *шиккуц*, *шиккуцим* показывает, что это слово, как в древнейших, так и в позднейших, как в исторических, так и в пророческих книгах Ветхого Завета, означает предметы, состояния и действия, относящиеся исключительно к области религии, но не к области нравственной жизни и деятельности. Оно означает извращения религиозного чувства и преступления против законов истинной религии¹²⁵¹; оно означает, также, вещи, хотя сами по себе ничтожные или безразличные, но из которых люди делали дурное и даже гнусное, в отношении к религии, употребление¹²⁵²; оно означает, наконец, и самих людей, не служивших истинному Богу, или перестававших служить Ему, а служивших идолам, и, через то, делавшихся общниками бесов (1Кор.10:20). Сказать подробнее – *шиккуцим* означает: языческих богов и изображения их или идолов, языческие храмы, жертвенники, священные рощи; жертвы, возлияния и курения богам и их идолам; служение небесным светилам и другим богам и идолам, состоявшее в принесении жертв, иногда и человеческих, в курениях, поклонении, а иногда и в

–40–

любодействах; жрецов, заклинателей, чародеев, вызывателей мертвецов и духов, прорицателей и т. п.; язычников и тех из Иудеев, которые впадали в язычество.

Важный вывод из рассмотрения употребления слова *шиккуцим* в разных книгах Ветхого Завета тот, что есть достаточное основание утверждать, что и в пророчестве о

седьминах это слово означает мерзость в отношении, собственно, к религии, указывает на мерзость или гнусность религиозную, мерзость, состоящую в гнусном нарушении религиозного закона, оскорбляющую религиозное чувство и возбуждающую отвращение во всяком истинно религиозном человеке. Нет ни малейшего основания, ни повода предполагать, что в этом пророчестве это слово имеет *существенно* иное значение, совершенно отличное от того значения, какое придается ему в других священных книгах Ветхого Завета. Скажем более: в самой книге Даниила есть довольно ясные указания, что и в ней слово *шиккуц* означает мерзость, в отношении только к религии. Так, по общепринятому мнению, в 11-й гл. этой книги именем мерзости запустения названа та мерзость, которая была произведена Антиохом Епифаном; а мерзость эта, как видно из этой же главы и из книг Маккавейских (особенно, 1Мак.1:54), состояла в принесении языческих жертв на жертвеннике, устроенном в храме Божием для принесения жертв истинному Богу, общее – в попрании и уничтожении истинного богочитания, и в поставлении на место его идолослужения. Такое же значение, – значение гнусности, относительно религии, – имеет слово *шиккуц* и в 9-й главе, в пророчестве о седьминах, равно, как и в 12-й главе. Не напрасно же, не без основания, большинство переводчиков и толкователей в изречении о мерзости запустения в 9-й гл. находят указание на храм, или святилище, и под мерзостью запустения разумеют осквернение и опустошение, именно, храма, следовательно, приписывают этой мерзости характер религиозный. Точно также, и в 12-й главе слова о *низложении силы народа святого и о прекращении ежедневной жертвы* (стихи 7 и 11) дают видеть в слове *шиккуц* мерзость, в отношении к религии.

Употребление слова *шиккуц* в книгах Ветхого За-
–41–

вета дает также видеть, что оно означает предметы, весьма различные, хотя и однородные. Оно означало и языческих богов, и кумиров, и языческие жертвенники, и высоты, и священные рощи, и яства идоложертвенные, и все, вообще,

предметы, употреблявшиеся для языческих жертв и языческого богослужения; оно означало также и самое это богослужение и разные виды его, а, равно, и гнусные действия, с которыми оно иногда соединялось, напр., принесение людей в жертву и разврат; означало, также, и людей, совершавших языческое богослужение, не только жрецов, но и всех, вообще, поклонников языческих богов; оно означало и тех людей, которые производили суеверные действия, напр., волхвование в разных формах, прорицание, вызывание мертвых и духов, равно, как и тех, которые прибегали к волшебной помощи этих людей, или верили в ее силу; оно означало, наконец, и самые эти действия или проявления языческого суеверия.

Подобным образом, широкое значение имеет слово *шиккуц* и в пророчестве о седминах. В применении к временам первого пришествия Иисуса Христа, оно означает осквернение храма Иерусалимского самими Иудеями, а потом врагами их – язычниками. Еще раньше христоубийства, Иудеи так мало ценили свою святыню – храм Иерусалимский, что сделали его *домом торговли* (Ин.2:16) и даже *вертепом разбойников* (Мф.21:13; Мк.11:17; Лк.19:46). Иудеи времен Христа, хотя уже не служили чужим богам, но зато мало чтили и Бога отцов своих, и были не лучше тех своих предков, которых Бог устами пророка Иеремии грозно обличал следующими словами: *Как? вы крадете, убиваете и прелюбодействуете, и клянетесь во лжи и кадите Ваалу, и ходите во след иных богов, которых вы не знаете, и потом приходите и становитесь пред лицом Моим в доме сем, над которым наречено имя Мое, и говорите: «мы спасены», чтобы впредь делать все эти мерзости. Не соделался ли вертепом разбойников в глазах ваших дом сей, над которым наречено имя Мое? Вот, Я видел это, говорит Господь.* (Иер.7:9–11). Видел это и Иисус Христос, и даже неоднократно, и на эти то слова и на слова пророка Исаии

–42–

(Ис.56:7) Он и ссылается, сказавши: написано: *дом Мой домом молитвы наречется; а вы сделали его вертепом разбойников.* Нравственный и религиозный упадок Иудеев был столь глубок, что многие из них, и даже сами служители

религии, первосвященники и священники, не заботились, хотя бы наружно, чтить единственную свою святыню; но, побуждаемые корыстолюбием, позволяли дом Божий превратить в вертеп разбойников. Удивительно ли, что ради наживы, осквернявшие храм Божий, не почтили, а возненавидели Того, Кто был больше храма! Даже лучшие из вождей народа, уверовавшие во Христа, *возлюбили больше славу человеческую, нежели славу Божию*, и потому, страшились открыто исповедовать свою веру в Него, *чтобы не быть отлученными от синагоги* (Ин.12:42,43). А о прочих, Евангелист (Ин.12:37–41) сказал: *Столько чудес сотворил Он (Христос) пред ними; и они не веровали в Него, да сбудется слово Исаии пророка: Господи! Кто поверил слышанному от нас? и кому открылась мышца Господня? (Ис.53:1). Потому не могли они веровать, что, как еще сказал Исаия: народ сей ослепил глаза свои, и окаменил сердце свое, да не видят глазами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтоб Я исцелил их (Ис.6:10).* Христоубийство было естественным следствием безверия и безнравственности Иудеев и, в свою очередь, еще более ожесточило их сердца, отторгло их от Бога окончательно. Хотя смерть Христа и, последовавшие за нею подвиги проповеди апостольской, лучших из Иудеев сделали христианами; но худшие из Иудеев, со смертью Христа, стали еще хуже. Результатом отпадения Иудеев от истинной веры в Бога было осквернение, опустошение и совершенное уничтожение храма иерусалимского язычниками. С концом ветхого завета и с началом нового, ветхозаветный храм и сам по себе утратил свое прежнее значение, стал не нужен, как об этом сказал Иисус Христос жене Самарянке (Ин.4:20–24), а подробно раскрыл Апостол Павел в Послании к Евреям (Евр.7–10). Но иное дело – утратить значение, иное – подвергнуться осквернению и уничтожению. Ветхозаветное богослужение было прекращено и заменено новозаветным, луч-

–43–

шим, богопочтением – это совершилось по устроению Божию, силою Его всемогущей и благой воли. Но, что, служивший для отправления ветхозаветного богослужения,

храм Иерусалимский был осквернен, опустошен и разрушен, это случилось не пожеланию Божию, а по вине Иудеев; это было неизбежным последствием их ужасной испорченности и, вместе, праведным наказанием Божиим за христоубийство и закоснелость в неверии во Христа. Они сами осквернили храм, а Римляне, назначенные провидением для мщения этому отверженному народу за его злодеяния, исполнили меру осквернения храма до конца. Это осквернение храма Иудеями и язычниками, а потом и разрушение храма, и есть та мерзость запустения, о которой предсказано было в пророчестве о седмицах. Поставления римских орлов и статуй императоров в храме Иерусалимском, были только частными проявлениями этой мерзости запустения, и слова пророчества нет нужды относить к какому-либо единичному случаю, напр., к факту внесения Пилатом в храм языческих изображений. Пророчество не имеет в виду какого-либо единичного случая осквернения святыни, а предугадывает, вообще, на мерзость запустения в храме во времена Христа и после Его смерти, разумея разнообразные проявления ее в течение немалого времени, пока храм не был окончательно разрушен.

В применении к последним временам, мерзость, предсказанная пророком Даниилом, есть осквернение святыни антихристом. По предсказанию Апостола Павла (2Сол.2:4), антихрист сядет в церкви Божией, как Бог, выдавая себя за Бога. Без сомнения, у антихриста не будет ни времени, ни охоты, ни возможности постоянно сидеть в храме. Он будет это делать только в особенных, торжественных и важных случаях, напр., при провозглашении себя царем мира и Богом. Но ему и не нужно будет быть постоянно в храме. Севши раз в храме, и объявивши себя Богом, он этим самым действием подаст знак и, вместе с тем, отдаст приказ, чтобы во всех и на всех храмах, христианских и нехристианских, были поставлены его изображения и чтобы люди поклонялись им, как ему самому, как изображе-

—44—

ниям Бога, и, действительно, в храмах начнется служение антихристу, как Богу. Антихрист, имеющий сесть в храме Божиим

вместо Бога; изображения антихриста, которые будут поставлены в храмах; поклонение и почитание, которые будут воздавать ему и его изображениям, как Богу; соединенное с этим осквернение, поругание, попрание и уничтожение святыни, а именно: изображений Бога, Христа и святых, мощей святых и, вообще, всех принадлежностей религии, – это и будет мерзость, стоящая, где не должно, стоящая на святом месте.

Важное отличие изречений книги Даниила о мерзости от всех других мест Ветхого Завета, в которых говорится также о мерзости, заключается в прибавлении слова: *запустения*, или *опустошающего*. Впрочем, сущность понятия о мерзости от этого прибавления не изменяется. Слово *запустение*, или *опустошающий*, по нашему мнению, только усиливает понятие мерзости и точнее определяет ее, указывая или на производящее ее лицо, или на производимые ею результаты, или на то и на другое вместе. Объясним это.

И в других местах Писания, где речь идет о мерзости язычества, последняя представляется разрушительной. Эта мерзость раздражала и прогневляла Бога (Втор.32:16) и навлекала на народ Иудейский ужасное мщение Божие (Втор.29–30; Иер.13; Иез.8, 9, 36 и многие другие места Ветхого Завета), проявлявшееся в разных стихийных бедствиях, в поражениях, которые Иудеи терпели от языческих народов, в тяжком иге рабства и пленения, которым Иудеи не раз подвергались, в рассеянии среди других народов и почти в поголовном истреблении. Она оскверняла храм Божий (4Цар.23; Иез.5:11) и всю землю Иудейскую (Иер.2:7). Она способствовала и нравственному развращению Иудейского народа; потому что языческое богослужение часто соединялось с бесчеловечными человеческими жертвами и с любодейством (Иер.13:27; 32:35). Она давала повод язычникам насмехаться над истинным Богом, народ Которого не был верен Ему, жил нечестиво и за это был изгнан из своей земли. *Постоянно, всякий день имя Мое бесславится* (Ис.52:5).

–43–

Обеславили святое имя Мое, потому что о них говорят: «они – народ Господа и вышли из земли Его» (Иез.36:20; ср.

Рим.2:22–24). Эта мерзость упраздняла истинное богочитание, на место истинного Бога поставляла богов ложных, вместо очистительного иудейского богослужения, вводила безнравственные культы и через них вела к распущенности нравов; она отторгала людей от Бога, лишала их помощи Божией, возжигала в Боге гнев на увлекавшихся ею, подкапывала их благоденствие и счастье, ввергала их в неисчислимые и самые тяжкие бедствия, приводила их к гибели, и, вместе с тем, позорила все священное: имя Божие, храм Божий, землю и народ, составлявшие удел Божий. Так ужасна и разрушительна была мерзость идолослужения!

Тем не менее, все-таки это была только низшая степень мерзости. Главное отличие ее от мерзости, о которой говорится в книге Даниила и в Евангелии, в том, что она не стояла на святом месте. Хотя, по свидетельству 4-й книги Царств, во времена Иудейских царей были поставлены языческие жертвенники и идолы, и совершалось идолослужение не только в городах Иудейских, также и в окрестностях, близ Иерусалима (4Цар.23:5, 8, 10, 13, 15), но и в самом Иерусалиме (4Цар.23:42); хотя, кони, посвященные солнцу, были поставлены *пред входом в дом Господень* (4Цар.23:11); хотя Астарта и *вещи, сделанные для Ваала и для Астарты и для всего воинства небесного*, были в самом храме Господнем (4Цар.23:4, 6), а при нем были выстроены дома блудилищные, в честь Астарты (4Цар.23:7); хотя Манассия сделал на обоих дворах дома Господня и жертвенники, на которых, конечно, приносились языческие жертвы (4Цар.23:12); хотя, как видно из книги пророка Иезекииля (8 гл.), языческое богослужение Иудеями совершалось и в наружном, и во внутреннем дворе дома Господня, и здесь же стены были покрыты изображениями нечистых животных¹²⁵³ и идолов: но совершалось оно, именно, только во дворах храма, т. е., в частях храма, несравненно менее священных, нежели святилище и святое святых, – в частях, составлявших

–46–

только притворы для внутреннего или настоящего храма. Без сомнения, идолослужение и в наружных частях храма

оскверняло храм; но в меньшей степени, нежели в том случае, если бы оно было совершаемо в святилище, или в святом святых. Писатель Четвертой книги Царств, описавши осквернение дома Господня идолами и идолослужением, выразительно заметил: *Впрочем, жрецы высот не приносили жертв на жертвеннике Господнем в Иерусалиме, опресноки же ели вместе с братьями своими (4Цар.23:9)*. Быть может, опасение возбудить негодование и возмущение в поклонниках истинного Бога, или же, остаток веры в Бога и, таившийся в глубине души, страх потерпеть от Него наказание, удерживали даже самых нечестивых царей от дерзкого покушения осквернить язычеством наиболее священные части храма. Последнее предположение вероятнее. Замечание об опресноках показывает, что Иудеи, служившие Ваалу, Астарте и другим языческим богам, и даже те из них, которые были жрецами этих культов, не переставали исполнять и некоторые обряды иудейской религии. Идолослужение не вытравляло до конца веры в Бога Израилева, не искореняло уважения к религии отцов. Это и понятно. Ведь Иудеи не делались безбожниками; они только впадали в язычество. А языческие народы не отрицали бытия чужих богов; они только считали их менее сильными, в сравнении с своими богами. Эту точку зрения усваивали и Иудеи: служа чужим богам, они не совсем отвергали свою религию и своего Бога. Еще менее они могли дерзнуть поносить Бога отцов своих и отечественную религию, или явно враждовать против Бога и намеренно истреблять веру в Него. Такой характер нерешительного отступления Иудеев от Бога истинного, при служении их языческим богам, точно выражен в следующих словах Третьей Книги Царств: *И подошел Илия ко всему народу и сказал: долго ли вам хромать на оба колена? Если Господь есть Бог, то последуйте Ему; а если Ваал, то ему последуйте. И не отвечал народ ему ни слова (3Цар.18:21)*. Не забудем, что это было в царстве Израильском, которое, не имея храма, скорее и глубже погрузилось в язычество, нежели царство Иудей-

—47—

ское, – было, притом, во времена владычества природной и фанатичной язычницы Иезавели, имевшей большое влияние на мужа своего Ахава и вмешивавшейся в дела царского правления. Нерешительность, так сказать, половинчатость отпадения Евреев от Бога обнаруживалась и в том, что, хотя они легко увлекались язычеством, но довольно легко, при перемене обстоятельств, и отрешались от него, возвращаясь к вере отцов своих. Вот почему их идолослужение было мерзостью низшей степени.

Более ужасна и разрушительна та мерзость, которая поставляется на святом месте, и, притом, поставляется нагло, дерзко, по ненависти к святому месту и с целью осквернить его, Храм Божий превращают в капище и в притон разврата; на жертвеннике приносят жертвы идолам; подвергают поруганию, оскверняют и уничтожают священные вещи, или же превращают их в принадлежности языческого богослужения; издеваются над именем Божиим; изгоняют служение истинному Богу из храма и отовсюду, где бы его ни встретили; преследуют поклонников истинного Бога, огнем и мечем принуждая их отступить от Него. Все это было в гонение Антиоха Епифана, и потому то, внесенное им в Иудею, в Иерусалим и в самый храм, язычество, соединявшееся с дерзким поруганием религии Иудейской и с жестоким гонением на поклонников ее, названо мерзостью запустения в 11-й гл. книги Даниила и в 1-й главе Первой Маккавейской книги. Нечто подобное, в Иудее было по смерти Христа, при завоевании Иудеи и при разрушении Иерусалима Римлянами, хотя при этом, побуждением к осквернению и опустошению, служила не столько религиозная вражда Римлян к Иудеям, сколько национальная рознь, политический расчет и, в особенности, склонность к разрушению, всяческим насилиям и кровопролитию, которые страшно усиливаются во время ожесточенных войн.

Однако, и это еще не высшая степень мерзости запустения. В идолослужении не отрицается, по крайней мере, самая идея Божества, признается также идея святого и нравственно-должного. Бога, или богов, священное, религию, нравственность

идолопоклонники не только признают существующими, но и достойными почтения. Язычество есть

—48—

извращение богопознания, и богопочитания, и понятий о добродетели, а не отрицание их. Язычник самым фактом своего идолопоклонства утверждает и подтверждает то, что Бог существует, что он верует в Бога, признает Его существом высоким, что он обязан поклоняться Ему, что он греховен и виновен перед Ним, а должен быть чистым, и потому, должен просить Его о прощении, умиловать Его. Самая вражда язычника к другим религиям и кровавая ненависть к поклонникам их, если она иногда и проявлялась, есть, отчасти, выражение его ревности к своей религии, к своим богам, хотя фанатичное и безрассудное. Такой безумный фанатизм проявляют, напр., последователи лжепророка Мохаммеда¹²⁵⁴.

Гораздо более ужасной, нужно признать ту мерзость запустения, стоящую на святом месте, когда отрицается всякая религия, без разбора – истинная ли она, или ложная, отрицается бытие Божества вообще, не признается самая идея Божества и отвергается все божественное, а, вместе, отрицается и все святое, самая идея добра и святости; когда, далее, с ненасытной яростью уничтожается все, напоминающее о Боге, или богах, о религии, о богопознании и богопочитании, о святости и добродетели; когда оскверняются, попираются и уничтожаются священные предметы, подвергаются осмеянию и поруганию святость и набожность, всеми мерами вытравляется в людях вера в Бога, а, пребывающие твердыми в вере, предаются на мучения и смерть; когда все святое, священное и божественное не только отрицается, но и подвергается открытому и дерзкому поруганию; когда, наконец, является человек, который отвергает Бога, Христа и все религии, всенародно хулит Бога и все священное, объявляет себя Богом и только себе одному требует божеского почтения, мучает, казнит и истребляет всех, не желающих отказаться от своей религии и не признающих его Богом, попирает законы Божеские и человеческие и поставляет на место их свой произвол, –

произвол богоборца и человеконенавистника, искореняет добро и сеет зло, утверждая его, как норму жизни, усиливается людей,
—49—

созданных по образу и подобию Божию, сделать звероподобными, искореняя в них веру в Бога, благоговение к божественному и святому, уважение к закону, страх суда Божия, любовь к людям, стремление к совершенству и все человеческое, а с другой стороны, поощряя в них всяческие проявления зла, давая простор инстинктам чувственности, жестокости, ненависти, вражды, мстительности, разнуздывая все страсти, одобряя и награждая злодеяния и все направляя к разрушению; когда, одним словом, могущество дьявола и царство зла усиливаются до такой степени, что покушаются разрушить и поглотить царство Божие на земле, подорвать существующий строй жизни, истребить добро и благо, изгнать из мира Бога и водворить в мире дьявольское царство зла, разрушения и смерти. Вот высочайшая степень, до какой только может дойти мерзость запустения! Высочайшую степень мерзости представляет демоническое начало зла, — начало боговраждебное, самообоготворяющее и все разрушающее. Это начало совмещается в дьяволе и его царстве. Враждуя против Бога и Его царства, оно портит дело рук Божиих: убивает жизнь, разрушает бытие, уничтожает счастье живущего, внедряет на место богопочитания боговраждебность, святость подавляет грехом, оскверняет и попирает святыню и губит почитателей ее. Это начало действует в мире постоянно в разных видах и формах. Иногда, в благоприятные, для его действований, эпохи, оно, как бы, покушалось смести с земли все божественное и святое, все ниспровергнуть и разрушить. Эти злосчастные эпохи, когда на самом деле мерзость запустения стояла на святом месте, предызображают то, еще более ужасное, время, которое будет перед кончиною мира, — время антихриста. Антихрист и его царство будут величайшей, без всякого сравнения, мерзостью, какая только может быть на земле, а видимыми знаками этой богопротивной, демонской мерзости будут изображения антихриста, знаки и число его имени. Эта мерзость будет разрушительна до крайней степени. Поставивши

целью губить до конца, антихрист и его приверженцы множество людей доведут до духовной, вечной гибели, а другое множество лишат временной жизни; но и сами погибнут. Можно ли

—50—

вообразить более ужасное опустошение и более мерзкое осквернение святыни, как то, что человек, вмещающий всю силу зла, имеющий в себе дьявола, боговраждебный и богохульный, себя обоготворяющий и все святое попирающий и истребляющий, сядет в храме Божиим и наполнит храмы своими идолами, потребует от людей одному себе божеского поклонения, объявит себя Богом и возмечтает быть даже выше Бога?

Наконец, и последние слова пророчества о седмицах содержат указание на последние времена. Слова эти: *и окончательная и предопределенная гибель постигнет опустошителя*, нелегко применить к концу ветхого и к началу нового завета. В то время не было такого опустошителя, который подвергся бы заранее предопределенной и окончательной гибели, и который был бы столь важен, что о нем задолго было бы предвозвещено, вместе с другими великими событиями. Нельзя в этом опустошителе видеть ни Веспасиана, ни Тита, ни Адриана. Эти цезари были из числа лучших римских императоров. Правда, они разгромили Иудею, разрушили Иерусалим и храм его, рассеяли Иудеев по лицу земли; но они произвели такое страшное разрушение по необходимости. Иудея составляла часть их собственной империи и стали ли бы они разорять ее и истреблять ее жителей, если бы не были вынуждаемы к тому частыми и упорными бунтами Иудеев? Должно прибавить, что все три упомянутые императора умерли естественной смертью, а это счастье было уделом далеко не всех римских цезарей. Веспасиан умер от старости, на семидесятом году жизни. В правление этого прекрасного человека и хорошего государя Римская империя отдохнула от тяжких страданий, которые она терпела при жестоких предшественниках Веспасиана. Сын Веспасиана Тит умер от горячки, хотя, впрочем, ходили слухи, что во время болезни смерть ему была причинена

насильственно. Смерть его оплакал весь народ римский. Адриан был не безупречен как человек, но для народа он был хорошим государем. Правда, счастлив он не был, потому что тяжкая и неисцелимая болезнь, в течение многих лет доставляла ему столь ужасные страдания, что он не раз покушался на самоубийство, но все-таки умер не насильственной смертью.

—51—

Римляне были орудиями карающей десницы Божией, которую Иудеи сами навели на себя богоубийством, неверием, нечестием и ожесточением.

Но не разумеется ли под опустошителем сам Иудейский народ? Нет! хотя своим нечестием и нравственным растлением, христубийством, ожесточением в неверии и кровавым гонением против христиан, он довел свое отечество и себя самого до гибели; но все-таки не своими руками разорил он его. Правда, во время Иудейской войны среди Иудеев вспыхнула междоусобная брань, но она только усугубила бедствия этого несчастного народа, а не была главной причиной опустошения Иудеи, Иерусалима и храма. Он домогался возвратить себе политическую независимость, спасти отечество от иноземного ига, следовательно, действовал в целях пользы его; но, вопреки своим расчетам, навлек на него окончательную гибель, и сам подвергся страшному разгрому. Внутренние причины разгрома, конечно, лежали в самом народе; но не сам он был карателем и опустошителем своего отечества и себя самого.

Можно было бы в этом опустошителе видеть Антиоха Епифана, этого злейшего врага и опустошителя Ветхозаветной Церкви, подвергшегося ужасной болезни и мучительной смерти. Но по многим, вполне достаточным, основаниям, в пророчестве о седминах, и, в частности, в предсказании о семидесятой седмине, нельзя видеть указания на Антиоха Епифана и на произведенное им опустошение в Иудее.

Правда, иные переводчики и толкователи Писания в рассматриваемом месте находят указание не на опустошителя, а на запустение, которому, вскоре после смерти Иисуса Христа,

подверглись Иерусалим, храм и вся Иудея, и которое пребудет до конца. Так, 70 перевели это место следующим образом: *Kaí ἕως τῆς συντελείας καίρου συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν*. Буквальный славянский перевод этого греческого перевода таков: *и даже до скончания времени скончание дастся на опустение*. Этот греческий перевод неправилен, темен и непонятен; но все-таки в нем выражена та мысль, что запустение святилища, о чем сказано в предшествующем стихе, —52—

пребудет до определенного и, притом, последнего времени.

Такой же смысл придан этому месту и в Вульгате, где оно переведено яснее и понятнее, нежели у Семидесяти, но не буквально. *Et usque ad consummationem et finem perseverabit desolatio: и даже до исполнения (завершения) и конца пребудет запустение*. Слова: *consummationem et finem*, означают конец мира¹²⁵⁵, который настанет в определенное время, по исполнении времен. Указание не на опустошителя, а на опустошенное находит в этом месте Макарий, Алтайский миссионер, как это видно из его перевода: *и до исполнения предназначенной меры, гнев будет литься на опустошенное*.

Другие переводчики и толкователи в слове **𐤓𐤌𐤕**, (шомем), поставленном в рассматриваемом изречении, предпочитают находить указание не на состояние запустения, а на лицо, произведшее опустошение, па опустошителя. Так, по мнению современного протестантского толкователя Ветхого Завета Кейля, **𐤓𐤌𐤕** не должно отождествлять с **𐤓𐤌𐤕𐤔** (мешомем). Первое, будто бы, имеет значение действия, не переходящего на другой предмет, значение страдательное; оно значит: опустошаемое, опустошаемый; второе — имеет значение действительное, значит: опустошающий, опустошитель. Тем не менее, и по его мнению, оба эти слова, поставленные в 27-м стихе, относятся к слову **𐤇𐤓𐤁** (нагид), вождь, князь, царь; но только с тем различием, что этот боговраждебный вождь, который пройдет через город и святилище, как опустошитель, сам будет уничтожен через то, что гибель его, бесповоротно определенная Богом, постигнет его, как потоп¹²⁵⁶. Говоря иначе: хотя Кейль слово шомем предпочитает переводить словом

опустошаемый, опустошенный, но понимает под этим не город и святилище, подвергшиеся опустошению, не запустение, или развалины их, а то лицо, которое опустошило их, и которое за это само предназначено к

–53–

погибели. Этот опустошитель, который сам подвергнется уничтожению, по мнению Кейля, есть антихрист.

Другие гебраисты не находят между *шомем* и *мешомем*, указываемого Кейлем, различия¹²⁵⁷ и, поставленное в рассматриваемом месте, *шомем* переводят словом: *опустошитель*. Так, в русском Синодальном переводе рассматриваемое место имеет следующий вид: *И окончательная предопределенная гибель постигнет опустошителя*. Протоиерей Павский перевел это место так: *И, наконец, окончательная гибель прольется и на самого опустошителя*¹²⁵⁸. Но, согласно с своим взглядом на седмины, под опустошителем он понимает не антихриста, а прообраз его – Антиоха Епифана. В вышеупомянутом новом издании английской Библии (Оксфорд 1886 г.) в тексте обсуждаемого места поставлено: *the desolator* (опустошитель), а на поле: *or, desolate* (опустошенное)¹²⁵⁹.

Таким образом, между тем, как одни переводчики и толкователи в этом изречении находят указание на постоянное, имеющее продолжиться до конца мира, запустение Иерусалима, предопределенное Богом, или на постоянство гнева Божия, который будет изливаться на опустошенное место до предназначенного времени; другие видят здесь предсказание о гибели опустошителя, имеющей постигнуть его в предназначенное время, в конце времен.

Должно признать, что смысл этого места не ясен, для перевода оно крайне трудно, и переводы его чрезвычайно различны. Каждое слово этого места переводится одним – так, другим – иначе. В частности, и слово *шомем* понимается и переводится различно. Но все-таки наиболее авторитетные переводчики находят в этом слове понятие об опустошителе, в котором одни видят Антиоха Епифана, другие – антихриста.

Но во время смерти Антиоха, седмины еще не кончились, семидесятая седмина не наступила. Поэтому, мы находим
–54–

в этом месте указание на антихриста. Он – величайший опустошитель и губитель всего святого и божественного; а Антиох Епифан был только прообразом его. Мгновенная и ужасная гибель этого всемирного опустошителя predetermined Богом и предсказана за многие тысячи лет пророками и апостолами (Дан.11:45; 2Сол.2:8; Откр.13:10; 17:8; 19:20; 20:10). Несмотря на всемирное владычество свое и безмерное могущество, он погибнет неизбежно и окончательно, и никто не может избавить его от гибели, ни даже отсрочить ее. *Он придет к своему концу, и никто не поможет ему* (Дан.11:45).

Александр Беляев

Голубинский Е.Е. История канонизации святых в Русской Церкви: [Канонизация святых в Русской Церкви от начала христианства в России до 1549 годов] // Богословский вестник 1894. Т. 3. № 7. С. 55–60 (2-я пагин.). (Продолжение.)

–55–

Если история канонизации святых в древней Греческой церкви остается почти совсем неизвестной для нас, так, что мы принуждены довольствоваться в ней почти что одними предположениями, то история канонизации святых в нашей Русской церкви, представляя истинно приятную противоположность с древнегреческой историей, известна нам настолько удовлетворительным и достаточным образом, что жалобы на скудость сведений были бы несправедливы и неосновательны¹²⁶⁰. История канонизации

–56–

в разные периоды времени имеет разное по широте и ясности содержание. Так как, далее, Бог открывал людям истины не только многократно, но и многообразно (πολυτρόπως – Евр.1:1), т. е. чрез разных лиц, при разных обстоятельствах и разными способами, то и принадлежащее к одной эпохе библейское учение должно носить на себе следы некоторых своеобразных особенностей. Особенности эти касаются исходных точек зрения св. писателей, их приемов изложения, способов доказательства, своеобразной терминологии, одним словом всего того, что, стоя в зависимости от личных особенностей боговдохновенных писателей и характера читателей, составляет человеческий фактор, действующий рядом с божественным в момент вдохновения свыше. Однако эти особенности св. писателей не простираются до того, чтобы нарушать единство истины, напротив они содействуют раскрытию всех сторон и оттенков ее, подобно тому как разнообразие листьев дерева не только не нарушает идеи единства их природы, но и помогает составить точное

представление о последней. Подвести под общее понятие и обозначить одним каким-либо словом то, что составляет безусловное единство, и то, что составляет, выражаясь библейским языком, «многообразие» в св. писаниях, мы не находим возможным. Известное разграничение содержания, или сущности и формы, каким пользуются иногда в таком случае, не отличается ни точностью, ни определенностью. Если и кажется нам, что мы ясно представляем отношение формы к содержанию, то это не более как заблуждение, имеющее своим источником перенесение физических отношений в область отвлеченных понятий. В действительности же едва ли возможно сказать, где кончается форма, и где начинается содержание. Даже в тех случаях, где особенности св. писателей по известному вопросу сводятся по-видимому к различию в терминологии, все же нельзя сказать, что содержание здесь одно, форма же различна, так как каждый синоним выражает особый оттенок в самом понятии, т. е. имеет особое, ему одному только свойственное содержание, вследствие чего, строго и точно говоря, одинаковое содержание необходимо предполагает и одинаковую форму,

–57–

а разная форма – разное содержание. Границы единства и разнообразия в учении св. писателей должны быть указаны не в общих выражениях, но с научною определенностью, особо для каждого отдельного случая. Раскрыть единство и разнообразие в изложении божественных истин св. писателями и объяснить происхождение этого разнообразия и составляет задачу библейского богословия.

Как видно отсюда, библейское богословие отличается от догматического, как историческая наука от систематической. В то время как догматика излагает истины веры в одной общей системе, устраняя все временное, случайное и условное, что находит в библии, библейское богословие, наоборот, имеет целью представить постепенное развитие божественного откровения с сохранением специфических особенностей раскрытия его у св. писателей в хронологическом порядке. Итак, имея самостоятельную область, библейское богословие имеет

право на самостоятельное существование рядом с догматическим богословием.

Если мы спросим, почему, однако, библейское богословие не приобрело еще права гражданства у нас, в России, хотя время от времени и появляются труды по частным его вопросам, то причин этого мы должны искать в истории этой науки.

Науки эта получила свое происхождение не слишком давно. До половины прошлого века мы не встречаем даже и наименования библейского богословия, как особой науки, хотя зачатки его и были даны ранее. Пока церковное учение мыслилось на западе в полном согласии и единстве с библейским, до тех пор не было поводов ни к научному изложению последнего, ни к обособлению его от догматического богословия. Библейское богословие предполагалось тогда *implicate* в церковном, как его основание и источник. Впервые библейское богословие выступило на вид со времен реформации. Исходя из формального принципа о едином источнике вероучения, реформация отвергла католическую догматику, как несогласную с библейским учением, и в своем богословии старалась воспроизвести учение библии в чистом его виде. Отсюда у реформаторов мы встречаем первые попытки научного

—58—

изложения библейского богословия. Первоначально они имели у них вид свода толкований на так называемый *dicta probantia* или *loci classica*, т. е. на места из св. писания, приводимые в доказательство тех или других догматических положений. Таковы напр. Sebastian Schmidt, *Collegium biblicum*, 1671; Hülsemann, *vindiciae S. S. per loca classica sistem. theol.* 1716; Zickler, *ausführliche Erklärung der Beweissprüche der heiligen Schrift*, 1753–1765. Подобный же характер отрывочного догматического экзегеса носили и попытки рационалистов обосновать свое понимание христианства на почве Библии. В том и другом случае, однако, библейское богословие не отделялось от догматического. Оно служило лишь оправданием догматики и имело поэтому характер полемический. Как особая самостоятельная наука, при этом с характером не

полемическим, а чисто историческим, библейское богословие впервые является у Габлера в его академической речи: *de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*, произнесенной в 1789 году. В ней Габлер выясняет задачу библейского богословия таким образом. Так как в момент вдохновения св. писатель есть не механическое, бессознательное орудие, но живой, сознательный орган с определенными индивидуальными чертами, то и писания его должны носить на себе следы его индивидуальности. Происходящее отсюда разнообразие в изложении, раскрытии и обосновании истин веры св. писателями вызывает нужду и интерес чисто исторического изучения религиозных понятий каждого св. писателя в отдельности в строго-хронологическом порядке и сравнения их между собою в точках их соприкосновения. Этой нужде и удовлетворяет библейское богословие. Такое понимание библейского богословия со времен Габлера принято почти всеобщее в этой науке. Итак, нашей науке не более столетия. Естественно поэтому, что она не привилась еще у нас в России. Есть и другие, по-видимому, более серьезные основания этого обстоятельства, – основания, лежащие в последующей судьбе этой науки на западе.

Там, где вопрос касается различения сходных или одинаковых по существу вещей, всегда есть опасность пре-

–59–

увеличить различие, доводя его до противоположности. В частности и библейское богословие, имеющее целью подметить и выяснить специфические особенности в религиозных представлениях каждого св. писателя, тоже не чуждо этой опасности. Здесь возможно преувеличить различие или между церковным учением и библейским, или между учениями разных св. писателей, и в этом преувеличении видеть обоснование и оправдание самой науки. Первое действительно случилось в богословии католическом, второе – в богословии протестантском, точнее рационалистическом. Католические богословы, в силу особенных исторических обстоятельств вынужденные признать существенное различие между библейским и церковным учением, и стараясь объяснить его

теорией догматического развития церкви, в этой теории видят и условие существования библейского богословия, как особой науки, отличной от догматического богословия. Отсюда все католические библейские богословия предполагают в своем основании принцип догматического развития церкви. Напротив, некоторые протестанты, особенно с рационалистическим направлением, слишком преувеличивая различие между учениями новозаветных св. писателей, смотрят на них, как на различные типы вероучения в некоторых своих сторонах доходящие до противоположности. Так, напр., в библейском богословии Н. З. Бауера, представляющем первую попытку применена Габлерова понимания этой науки, резко различаются «религиозные теории» трех первых евангелистов, евангелиста Иоанна, Апокалипсиса, Петра и Павла. Де-Ветте в «библейской догматике В. и Н. З., отличая учение Иисуса от учения апостолов, в собственно – апостольском христианстве указывает два направления: иудеохристианское и гелленистическое, подразделяя последнее на два вида: александрийское и павлиническое. Представители тюбингенской школы, напр., Планк, Баур, Гильгенфельд и др., считая христианство естественным результатом взаимодействия первоапостольского иудеохристианства и анти-иудейского павлинизма, доводят разнообразие в учении апостолов до противоположности. Образуя самый существенный пункт в библейском богословии этих ученых, преувеличение свое-

–60–

образных особенностей св. писателей является у рационалистов *conditio sine qua non* библейского богословия.

Вследствие указанных двух обстоятельств фактическое существование библейского богословия могло мыслиться неразрывно или с теорией догматического развития или с рационалистическим ограничением и даже отрицанием единства библейского учения; как с своими необходимыми предположениями. По существу же дела обе эти теории нисколько не необходимы для библейского богословия и

составляют в нем предвзятые мнения, вредящие самому содержанию его.

На самом деле, о теории догматического развития как необходимом предположении библейского богословия, можно было бы говорить лишь в том случае, если бы библейское богословие было такой же систематической наукой, как богословие догматическое, если бы оно в одной системе излагало общебиблейское учение, игнорируя специфические особенности каждого св. писателя. В этом случае действительно было бы трудно разграничить библейское и догматическое богословия без предположения теории догматического развития. Равным образом для библейского богословия остается вполне достаточный научный материал и тогда, когда разнообразие в раскрытии истин вероучения у св. писателей не доводится до противоположения их основных принципов и отрицании одного другим. Не желая утомлять Вашего внимания, мы не приводим здесь примеров того, как весьма интересные в научном отношении, своеобразные особенности новозаветных писателей мирятся с единством их учения, так как примеры эти указаны в нашем сочинении.

Итак, если есть поводы относиться не сочувственно к западному библейскому богословию, то их нет для того, чтобы отрицать самую науку. В истинном своем свете эта наука вполне согласна с принципами православия и тем более необходима для нас, чем более злоупотребляют ей на западе – в оправдание вероисповедных разностей.

Мышцын В.Н. Библейское богословие с православной точки зрения: [Речь перед защитой магистерской диссертации «Учение св. апостола Павла о законе дел и законе веры». Сергиев Посад, 1894] // Богословский вестник 1894. Т. 3. № 7. С. 61–100 (2-я пагин.).

–61–

Ваше Высокопреподобие,
Милостивые Государи!

Сочинение наше, принадлежа к области библейского богословия, по самому предмету своему может возбудить, пожалуй, сомнение в своем праве на существование, как возбуждает его и само библейское богословие.

На самом деле, разве учение Ап. Павла о законе дел и законе веры, проще сказать об отношении закона и евангелия, не одинаково с учением Спасителя и самой Церкви? Если же так, то не следовало ли нам писать вообще об учении Церкви по этому вопросу, а не об учении одного Апостола? Далее, вообще библейское учение не есть ли в то же время и церковное, и библейское богословие не то же ли самое, что догматическое?

Чтобы правильно ответить на эти вопросы, надо принять во внимание следующее. Нет сомнения, что все божественное откровение проникнуто началом строгого единства. Однако данное не в один исторический момент, а в разные времена, оно имеет свою историю с более или менее точными хронологическими датами и с довольно определенными периодами. В каждый из этих периодов людям сообщались новые истины, или глубже и яснее раскрывались ранее данные. Отсюда и библейское учение в

–62–

святых каждой частной церкви образуется из совокупности отдельных канонизаций признаваемых церковью святых. Правда, что мы далеко не имеем сведений обо всех отдельных

канонизациях Русских святых, но мы имеем этих сведений настолько, что находимся в возможности точным и обстоятельным образом знать те общие правила и порядки, которыми руководствовалась и которые наблюдала наша церковь при частных канонизациях святых. А так как в отдельных случаях церковь, само собою разумеется, поступала сообразно принятым ею общим правилам и порядкам, то очевидно, что, обладая точным и обстоятельным знанием сих последних, мы обладаем таким знанием, которое должно быть признано в весьма достаточной степени удовлетворительным. При этом, и о частных сведениях нельзя сказать, чтобы мы обладали слишком скудным их количеством, напротив – должно сказать, что мы обладаем количеством их очень и очень достаточным.

Намереваясь дать в предлагаемой статье исторический очерк канонизации Русских святых, мы сделаем это таким образом, что, во-первых, изложим отрывочную историю канонизации в виде хронологического списка святых, как таковых (т. е. по их старшинству именно как святых), причем сообщим все частные сведения, которые имеются о канонизации того или другого из святых, или зараз многих между ними, и что, во-вторых, представим общий очерк канонизации с возможно полным и обстоятельным изложением всех, действовавших относительно нее, правил и положений и всех, наблюдавшихся при ее совершении, порядков и обрядов или формальностей. Но так как для читателя гораздо удобнее будет знакомиться с частными сведениями о канонизациях, если у него наперед будут некоторые общие представления о деле, то мы предположим списку святых краткое изложение общих правил и порядков, которыми руководствовалась и которые наблюдала наша церковь при отдельных канонизациях святых. В общем очерке мы должны будем до некоторой степени повторять себя; но беда от этого будет не велика.

Общие правила и порядки, которыми руководствовалась

–63–

и которые наблюдала наша церковь при частных или при отдельных канонизациях, святых суть следующие.

1. Основанием для причисления усопших подвижников благочестия к лику святых служило прославление подвижников даром чудотворений или еще при жизни, примеры чего имеем, или же, как это было наибольшею частью, по смерти. Если верны наши предположения о канонизации святых в древней Греческой церкви, то там были целые несколько классы подвижников, для причисления которых к лику святых служили иные основания кроме или помимо прославления даром чудотворений. Но у нас это прославление даром чудотворений составляло единственное общее основание для причисления к святым подвижников всех классов или для всех вообще подвижников. Что же касается до подвижников тех классов, для причисления которых к лику святых в древней Греческой церкви служили иные основания, кроме прославления даром чудотворений, то у нас только некоторые отдельные подвижники из числа принадлежавших к этим классам, представляя собою исключение из нашего общего правила, были причислены к лику святых на тех же основаниях, что в Греции. Кроме того, знаем еще один пример, который как будто должен быть принимаем за исключением уже собственно Русское.

2. В отношении к обширности территории чествования причислявшиеся к лику святых подвижники разделялись на три класса: на местных в теснейшем смысле слова, на местных в обширнейшем смысле слова и на общих или общецерковных, т. е. на таких, которым назначалось празднование только в самом месте их погребения, – в монастыре или у приходского храма (несколько примеров чего есть), – на таких, которым назначалось празднование в одной своей епархии, и на таких, которым назначалось празднование во всей Русской церкви.

3. Право местной канонизации как в теснейшем, так и в обширнейшем смысле слова принадлежало епархиальному архиерею, под условием, как нужно думать, если не в обоих случаях, то, по крайней мере, во, втором случае дозволения от главы Русской церкви митрополита –

–64–

патриарха; право общей или общецерковной канонизации принадлежало сейчас помянутой главе Русской церкви.

4. Производство дела о причислении к лику святых, составлявшее так сказать канонизационный процесс, состояло в том, что подлежащей власти, если она не была очевидицею чудес, совершавшихся при гробе какого-либо подвижника благочестия, доносимо было о сих последних и что власть так или иначе удостоверялась в справедливости донесения.

5. Самое причтение к лику святых состояло в том, что в день успения святого или день открытия его мощей или же в оба дня назначалось ежегодное церковное празднование его памяти.

6. Для празднования памяти святого нужна была служба ему, а равно требовалось, чтобы написано было (существовало) и его житие. Высшая власть смотрела, чтобы службы, с входившим в них проложным чтением или синаксарем, составлены были «по подобию», т. е. чтобы они соответствовали положенной форме и чтобы были более или менее удовлетворительны и по своим литературным качествам; а иногда высшая власть, не ограничиваясь службами, простирала свои заботы и на жития (как это было в лице митр. Макария).

7. Самый чин или самое празднество причтения к лику святых или канонизации состояло в том, что в назначенный день совершаемо было в храме, в котором, под которым или близ которого находились телесные останки или мощи усопшего подвижника, торжественное богослужение более или менее многочисленным собором нарочно созванного окрестного духовенства с представителем подлежащей власти или с самою властью во главе и в присутствии нарочито оповещенного и приглашенного мирского окрестного населения.

8. Телесные останки или мощи почивших угодников были открываемы и износятся из земли или прежде причтения их к лику святых или одновременно с сим или же после сего. В первом случае это делалось по упованию о прославлении телесных останков или мощей даром чудотворений; во втором и третьем случаях целью сего было сделать мощи предметом чествования и поклонения как святыню.

—65—

9. Кроме причтения к лику святых – местных в обоих смыслах и общих у нас было еще «почитание» усопших подвижников добродетели, составлявшее так сказать низшую степень их культа против причтения к лику святых. Если усопший подвижник погребен был в церкви, то на полу церкви над его могилой ставилась гробница или рака, если он погребен был вне церкви, то над могилой ставилась малая часовня и в часовне – также гробница или рака (а если открыты были мощи усопшего подвижника, то они хранились в раке, наглухо закрытые в ней); в том и другом случае гробница или рака покрывалась покровом и перед нею ставилась свеча. При гробнице пелись панихиды по усопшем, а иногда будто бы даже и молебны ему. Такое почитание усопших подвижников благочестия иногда было простонародным и, как произвольное, в некоторых случаях встречало сопротивление со стороны духовенства, иногда же было дозволенным или и прямо предписанным со стороны церковной власти, которая не находила почему либо возможным причесть усопшего к лику святых и в то же время желала, чтобы с возношением молитв о нем до некоторой степени было воздаваемо ему почитание.

Причтение к лику святых с древнего и до позднейшего времени было у нас одним и тем же, так что в его истории и нет периодов, ¹²⁶¹ которые бы условливались его внутренним содержанием. По внешним существующим граням обозрение частных случаев причтения к лику святых должно быть разделено на четыре отдела; это – во-первых, время от начала христианства в России до Макариевских соборов 1547–1549-го годов; во-вторых, сейчас помянутые Макариевские соборы; в-третьих, время от соборов до учреждения св. Синода, и в-четвертых – время от учреждения св. Синода до наших дней.

–66–

Обращается к списку святых за первый указанный отдел времени.

1 и 2. Первыми святыми нашей Русской церкви были страстотерпцы Борис и Глеб, по христианским именам – Роман и Давид, сыновья крестителя Руси вел. кн. Владимира, потерпевшие смерть от руки брата своего Святополка.

Тело Бориса тотчас по его убиении, – близ Переяславля, 24-го Июля 1015-го года или спустя 9-ть дней после смерти Отца, привезено было в Вышгород и погребено у церкви св. Василия тело Глеба, убитого близ Смоленска, 5-го Сентября того же 1015-го года или спустя месяц и 12-ть дней после брата, сначала погребено было на месте убиения¹²⁶², а потом, по приказанию Ярослава, когда этот, одолев Святополка, сел на великокняжеском престоле, перенесено было к телу Бориса в Вышгород.

Об открытии мощей страстотерпцев и об установлении

–67–

празднования им читается в сказаниях о них монаха Иакова и преп. Нестора¹²⁶³. Мы передадим Иакова, которого Нестор воспроизводит лишь с несущественными и неважными отступлениями. «Многие не знали, что святые мученики, святые страстотерпцы Роман и Давид положены были в Вышгороде; но Господь не дал таковому сокровищу остаться сокрытым в земле. На месте, где они лежали, иногда видим был стоящим столп огненный, иногда слышано было пение ангелов, и верные люди, слышав и видев то, дивились и славили Бога и приходили, чтобы молиться на том месте, и приходили многие пришельцы из иных земель, – и одни веровали, слышав (рассказы) об этом, а другие не веровали, но считали ложью, как говорит апостол о кресте: *неверованием погибающим несмысленство есть, а верою спасаемым сила Божия есть*¹²⁶⁴... Однажды близко к тому месту, где погребены были под землею святые, пришли Варяги, и когда один (из них) вступил (на могилу святых), то внезапно исшедший из гроба огонь опалил ноги его, о чем он, выскочив (из огня), начал рассказывать, показывая товарищам своим опаленные и ожженные ноги. После этого не смели близко приступить (к могиле святых), но со страхом молились (у нее). Спустя немного времени после сего загоралась церковь св. Василия, у которой лежали святые, и сбежался народ¹²⁶⁵ и так как церковь горела (пожар в церкви начался) сверху, то вынесли (из нее) все, – иконы и сосуды, и ничего не сгорало, только одна церковь (т. е. только одни стены церкви). Донесли обо всем этом

(великому князю) Ярославу, и призвал (великий князь) митрополита Иоанна и рассказал ему все о святых мучениках, своих братьях, и был (митрополит) «преужасен и в усумнении, таче (более же) и в дерзновении (и) в радости к Богу». Вышедши от князя, он собрал своих соборных священников и все духо-

—68—

венство и велел идти «с крестами» (крестным ходом) в Вышегород. И пришли к месту, где лежали святые, а был с ними и князь (великий) Ярослав, и поставили «клетку малу» (небольшую часовню) на том месте, на котором стояла сгоревшая церковь. Архиепископ (т. е. митрополит, которого Иаков называет то митрополитом, то архиепископом), пришедши со крестами, сотворил в той клетке всенощное пение. На другой день пошел архиепископ со крестами (к тому месту), где лежали пречестные тела святых и, сотворив молитву, повелел откопать землю над гробами святых. Во время копания исходило благовоние от их (страстотерпцев) святых гробов. Откопав, изнесли их из земли, и приступил митрополит Иоанн со священниками, исполненный страхом и любовью, чтобы открыть гробы святых, и (открыв гробы) увидали преславное чудо: тела святых не имели никакой язвы, но были совершенно целые («телеси святого никоея же езвы имущи, н присно всецело»), и лица (их) были светлы, как (лице) ангела, так что дивились архиепископ и все люди, которые ощущали великое благоухание. И внесши (гробы) в ту «храмину», которая была поставлена на месте сгоревшей церкви, поставили их поверх земли на правой стороне».

Скоро у гробов святых совершились два чуда: получил исцеление один отрок, имевший сухую и скорченную ногу, на которой не мог ходить и которую заменял подделанной деревянной ногой, и прозрел один слепой. О чудесах донесено было великому князю Ярославу. «Услышав о них, князь Ярослав славил Бога и святых мучеников и, призвав митрополита, с веселием рассказал ему (о донесенном ему-князю). Когда услышал об этом архиерей, то воздал хвалу Господу и подал князю добрый, богоугодный, совет, чтобы построил (в честь

святых) возможно хорошую церковь. И угоден был князю совет его, и поставил большую церковь, имеющую пять верхов, и расписал ее всю и украсил всякой красотою. И пошли со крестами митрополит Иоанн и князь Ярослав и все духовенство и народ, и принесли в церковь (гробы) святых и освятили церковь и уставили праздновать праздник месяца Июля в 24-й день,

—69—

в который убит был преблаженный Борис, – в этот самый день и церковь освящена и перенесены гробы святых». Во время литургии по молитве к святым получил исцеление один хромой, каковое чудо видели князь, митрополит и все люди. «После литургии князь позвал на обед всех – и митрополита и священников и праздновали празднество, как подобало, и от имени много роздал (князь) нищим, сиротам и вдовицам»¹²⁶⁶.

В сейчас переданной нами истории открытия мощей святых Бориса и Глеба и установления празднества им не совсем ясно для нас то, почему мощи святых были открыты прежде установления празднества им или прежде причтения к лику святых. Не совсем ясное для нас объясняет нам преп. Нестор, у которого конец рассказа об открытии мощей читается: «раце¹²⁶⁷ возьмже святою, внесоша же (я) в преже реченную клетку, ти ту поставиша на деснеи страна, сътворивше же святую службу, ти тако отъидоша, славяще Бога, и да покажет человеколюбивый Бог, яко истина есть, яже обеща, яко славящая славит» (1Цар.2:30). В словах: «и да покажет человеколюбивый Бог» и пр. преп. Нестор дает нам знать, что побуждением к открытию мощей Бориса и Глеба прежде установления празднования им было упование и чаяние или, так сказать, уповаемое чаяние, что Бог прославит мощи чудотворениями. При гробах князей тотчас или вскоре после их погребения начали совершаться знамения, которые свидетельствовали, что они обрели благодать в очах Божиих, как его угодники. Но совершавшиеся знамения не были признаваемы достаточными для того, чтобы формальным образом провозгласить их

—70—

святыми с установлением празднества им, – и вот, в уповании, что Бог прославит чудотворениями мощи страстотерпцев, что дало бы право формальным образом причесть их к лику святых, и открыли последние.

Это открытие мощей Бориса и Глеба не было у нас первым, хотя сами они и были первыми нашими святыми. Еще св. Владимир открыл и перенес в Десятинную церковь мощи бабки своей св. Ольги, причем, как со всей вероятностью должно думать, руководился тем же побуждением, на которое указывает Нестор. Владимир и Ярослав, нет сомнения, не сами выдумали этот обычай открытия мощей в чаянии прославления последних чудесами, а заимствовали его от Греков. Примеров и свидетельств из современной им истории Греческой церкви мы не можем указать; что касается до церкви позднейшей, то об известном обычае Афона выкапывать из земли кости умерших через три или четыре года по смерти и полагать в особом хранилище (кимитирии) Барский говорит, что это делается с той целью, «да по времени, аще кого добродетельного Бог восхоцет прославити, явит на них (костях) некое благоухание»¹²⁶⁸.

Открыты были мощи Бориса и Глеба после пожара старой церкви и до построения, разумею – не дожидаясь построения, новой церкви, как нужно думать, ради того, чтобы устранить неизбежное во время строения новой церкви поправление их могил. Все дело, отступая несколько от передачи его Иаковом и Нестором, как будто надлежит представлять так. Тотчас после пожара старой церкви св. Василия, у которой погребены были тела князей, решено было построить новую таковую же церковь, а чтобы устранить неизбежное при сем поправление их могил, решено было открыть мощи их, к чему имели сейчас выше указанное побуждение, и поместить их до построения церкви в малой клетке или часовне. Но во время строения церкви совершились от мощей два чуда: тогда решено было установить праздник

–71–

страстотерпцам и посвятить церковь, которую строили было в прежнее ее во имя св. Василия, уже им самим, – страстотерпцам.

Иаков и Нестор не говорят, чтобы вслед за установлением ежегодного празднования Борису и Глебу была написана и служба им; это последнее мы знаем из самой службы, в надписании которой стоит, что она есть творение Иоанна, митрополита Русского¹²⁶⁹, и которая, следовательно, быв написана самим митрополитом Иоанном или кем-либо другим по его приказанию, была приготовлена более или менее вскоре после установления празднования. Сказания о Борисе и Глебе, как о святых, были написаны (Иаковом и Нестором) не тотчас после установления празднования им, а спустя довольно значительное время после сего.

Празднование святым Борису и Глебу было установлено не местное, а общецерковное. Как первые Русские святые, они признаны были патронами Русской земли и по этой причине в период домонгольский их память праздновалась весьма торжественно, быв причисляема к великим годовым праздникам Русской церкви¹²⁷⁰.

3. Третьим нашим святым после Бориса и Глеба был преп. Феодосий Печерский, скончавшийся 3-го Мая 1074-го года. В самом Печерском монастыре память Феодосия, как святого, начала быть празднуема, по всей вероятности, тотчас же после его смерти, а во всяком случае спустя лишь несколько, немногие, годы после нее: Нестор писал свое житие преп. Феодосия до 1091-го года, ибо не говорит еще о перенесении мощей преподобного из пещеры в церковь, которое имело место в сем последнем году, но в приступе к житию у него читается о Феодосии, что «его же, и день успения ныне празднующе, память творим». Не знаем, начались ли у гроба преп. Феодосия совершаться чудеса тотчас или вскоре после его смерти; но он был удостоен от Бога дара чудотворений еще при своей жизни, а это последнее и могло служить для монахов Печерских основанием

—72—

к тому, чтобы начать празднование его памяти как святого тотчас или вскоре после его смерти. В 1091-м году, о чем мы сказали сейчас выше, мощи преп. Феодосия, быв откопаны из земли в пещере, месте их погребения, перенесены были в

церковь монастыря (заложенную самим Феодосием перед смертью, но оконченную строением и освященную только в 1089-м году) и поставлены в притворе церкви на правой стороне. В 1108-м году установлено было общее празднование преп. Феодосию во всей Русской церкви, но празднование не полное, а только, так сказать, частичное. В летописи под указанным 1108-м годом относительно сего читается: «В сем лете вложи Бог в сердце Феоктисту, игумену Печерьскому, и нача въсвещати князю (великому) Святополку (Изяславичу), дабы вписал Феодосья в сенаник, и, рад быв, обещася и створи, поводе митрополиту вписати в синодик и повеле вписывати по всем епископиям, и вси же епископы с радостью вписаха и поминати и на всех соборех». Под синодиком или поминальником нужно разуместь синодик литийный, по которому в древнее время на литиях праздничных, в молитве: «Спаси, Боже, люди твоя», после святых были поминаемы живые с мертвыми¹²⁷¹, и должно понимать дело так, что Феодосий по всем епархиям был вписан в литийные синодики, чтобы везде быть поминаему вместе с другими святыми на литиях праздничных¹²⁷². Почему игумен Печерский искал у великого князя только

—73—

того, чтобы имя Феодосия повелено было вписать по всем епархиям в литийные синодики, а не того, чтобы повелено было по всем епархиям праздновать день его памяти, иначе сказать — почему игумен искал установления общего или повсеместного празднования Феодосию частичного или частного, положительно сказать не можем. Относительно вероятного думаем, что в Греции в конце XI — начале XII века стали общепочитаемыми святыми из лика преподобных, к которому принадлежал Феодосий, только еще очень немногие знаменитейшие и что по сей причине игумен Печерский и не находил возможным искать для Феодосия общепочитаемости в собственном смысле этого слова. Сам ли игумен Печерский придумал тот частный способ общепочитаемости, которого искал для преп. Феодосия, или взял с примера Греческого, сказать также не можем. Что касается до общепочитаемости в собственном смысле этого

слова, чрез празднование дня памяти, то должно думать, что относительно нее не было нового распоряжения со стороны власти церковной в совокупности с гражданской, но что с течением времени она была усвоена преп. Феодосию сама собою.

4. Если достоверны наши сведения, то четвертым Русским святым должен быть поставлен Никита, епископ Новгородский, бывший из подвижников Печерских и скончавшийся 30-го Января 1108-го года. Поликарп в послании к Акиндину¹²⁷³ говорит, что Никита еще при жизни, быв епископом Новгородским, сотворил многие чудеса и что в Новгороде со святыми почитали его: «многа чудеса сътвори..., и ныне со святыми чтутъ его святого и блаженного Никиту»... Если Никита действительно еще при жизни прославился как чудотворец, то должно думать, что почитание его в Новгороде со святыми или местное празднование ему так началось тотчас после его смерти. Однако, потом более или менее задолго до половины XVI века празднование ему как святому прекрати-

–74–

лось в Новгороде и в 1558-м году, о чем скажем ниже, оно вновь было ему установлено.

5. На пятом месте между нашими святыми со всей вероятностью должна быть поставлена равноапостольная вел. кн. Ольга. Внук ее вел. кн. Владимир вынул мощи ее из земли, – что, как заметили мы выше, было у нас первым случаем открытия мощей, и перенес их из неизвестного места, где были они погребены, в Десятинную церковь. Чаяние Владимира, с которым он, по всей вероятности, перенес мощи в церковь, что Господь прославит их даром чудотворений, не исполнилось на его глазах, но потом в неизвестное нам время до нашествия Монголов Бог прославил мощи даром чудотворений и Ольга была причислена к лику святых. Что основанием для ее причтения к лику святых послужили начавшиеся или случившиеся при ее гробе чудеса, а не ее титул равноапостольной, в этом несомненно удостоверяют нас наши сведения о причтении к лику святых вел. кн. Владимира. Если бы она (Ольга) была причислена к лику святых в качестве

равноапостольной, то вместе с нею был бы причтен к лику святых и Владимир, который был равноапостольным, если можно так сказать, в более значительной степени, нежели она, ибо был не только предтечей общего крещения Руси, но самым его виновником. Между тем мы положительно знаем, что вел. кн. Владимир не был причислен к лику святых в период домонгольский и не был причислен именно потому, что при его гробе не творилось чудес. Источник сведений относительно того, что празднование вел. кн. Ольге было установлено в период домонгольский, представляют собой несколько сохранившихся до настоящего времени списков Сербского пролога XIV века, который списан был с Болгарского оригинала, списанного в свою очередь с Русского оригинала. В прологах этих читаются сказания о Русских святых Киевской области, празднования¹²⁷⁴ которым были установлены в период домонгольский,

—75—

и в числе других сказаний находится сказание о св. Ольге, в заключение которого испрашиваются ее молитвы о чтущих день преставления ее. Древней службы св. Ольге неизвестно: может быть она не дошла до нас, а может быть — ее и не было написано, так что празднование до появления ныне известной службы, которая написана в половине XV века, было совершаемо без особой службы, по общей минее.

6. Мстислав Владимирович, по христианскому имени Феодор, сын Владимира Мономаха, великий князь Киевский, скончавшийся в 1132-м или 1133-м году. В сейчас помянутых Сербских прологах читается сказание о нем под 13-м числом Апреля месяца. Должно думать, что более или менее вскоре после его кончины было установлено совершать местную в частнейшем смысле память его при его гробе, который находился в построенном им самим Киевском Феодоровском монастыре; а основанием к установлению памяти должны быть считаемы совершавшиеся при гробе чудеса, ибо в сказании говорится, что кончина князя была ознаменована чудом. Празднование памяти Мстислива, неизвестное в позднейшее время, вероятно, прекратилось вместе с тем, как прекратил

свое существование Феодоровский монастырь, стенами которого оно ограничивалось; а Феодоровский монастырь прекратил свое существование, по всей вероятности, с нашествием Монголов.

7. Игорь Олегович, князь Черниговский, внук Святослава, правнук Ярослава, убитый Киевлянами 19-го Сентября 1147-го года по подозрениям политическим. Со всею вероятностью должно думать, что в Чернигове, в который перевезено было тело Игоря в 1150-м году, начала быть совершаема местная память его с самой минуты этого привезения тела, ибо великое знамение Бог проявил над ним еще до его погребения и благоверные люди начали

—76—

читать память его как святого с самой минуты его убиения¹²⁷⁵. В Черниговском соборе мощи князя положены были не в самой церкви, а в башне, которая была пристроена к церкви с западной ее стороны («в тереме»¹²⁷⁶).

8. Великий князь Андрей Юрьевич Боголюбский, убитый 30-го июня 1175-года. Судя по тому, что летописи называют его мучеником, приравнивают к святым Борису Глебу и, ублажая его как святого, обращаются к нему с молитвой о предстательстве пред Богом за князей Русских¹²⁷⁷, со всею вероятностью надлежит думать, что местное почитание его памяти во Владимире или по крайней мере во Владимирском Успенском соборе, началось непосредственно за его погребением. Однако, потом это местное почитание памяти на более или менее долгое время прекращалось: неизвестно когда прекратившись, оно было восстановлено в 1702-м году.

9. Леонтий, третий епископ Ростовский, скончавшийся около 1077-го года. После обретения мощей в 1164-м году при копании фундамента для нового собора, который имел быть построен на место сгоревшего прежнего, ему установлено было местно-епархиальное или местно-областное празднование епископом Ростовским Иоанном в 1190-м году. В сказаниях о св. Леонтии ничего не говорится о побуждении, по которому епископ Иоанн установил празднование ему; но что таковое побуждение составляли начавшие совершаться при его гробе чудеса, это

совершенно ясно открывается из того, что вместе с его мощами в 1164-м году были обретены мощи его преемника Исаии и что епископ Иоанн, установив празднование ему, не установил празднования его преемнику: не может быть предполагаемо никакой другой причины сего, как только то, что при мощах одного начали твориться чудеса, а при мощах другого нет. Установив празднование св. Леонтию епископ Иоанн написал, сам ли или руками кого другого, и службу ему. Испрашивал ли епи-

–77–

скоп дозволения у митрополита на то, чтобы установить празднование св. Леонтию, положительным образом остается неизвестным; но со всею вероятностью должно быть это предполагаемо.

10. Всеволод-Гавриил, князь Новгородский, сын Мстислава Владимировича, о котором говорено было выше под № 6-м, по изгнании из Новгорода скончавшийся во Пскове 1-го февраля 1138-го года (и по месту своего погребения обыкновенно называемый Псковским). Местное празднование памяти во Пскова началось или с 1192-го года, когда мощи князя, быв открыты, перенесены были из церкви св. Димитрия, где он был погребен, в заложенный им самим Троицкий собор, так как при сем перенесении, по уверению жития князя, последовало чудесное знамение, или же с 1284-го года, в котором совершилось при мощах первое чудо.

11. Авраамий, мученик Болгарский, христианин иного языка не Русского, пострадавший от Болгар за веру Христову в 1229-м году, принесенный из Болгарии во Владимир Кляземский в 1230-м году и положенный здесь в Успенском женском монастыре. Знамения при его гробе начались тотчас после его смерти и его принесение из Болгарии во Владимир может быть объясняемо только верою в него, как в святого, что вполне подтверждается и тоном речи о нем летописца¹²⁷⁸. А поэтому, с полною вероятностью должно быть принимаемо, что местное празднование его памяти во Владимире или же в одном Успенском монастыре началось с самой минуты принесения его мощей во Владимир.

12 и 13. Князь Михаил Всеволодович Черниговский и боярин его Феодор, потерпевшие мученическую смерть за веру в Орде от Батыя 20-го Сентября 1246-го года. Так как князь и его боярин были не только страстотерпцами в том смысле, что потерпели насильственную смерть, но и мучениками за веру в подлинном смысле этого слова, то нужно думать, что местная память их в Чернигове, куда были перенесены тела их из Орды более или менее вскоре после их страдания, начала быть

—78—

празднуема непосредственно в след за этим перенесением. Современный повествователь о мученичестве князя и его боярина уверяет, что Господь Бог прославил их великим знамением, как своих угодников, пострадавших за Него и за православную веру, тотчас после того, как были усекнуты им главы¹²⁷⁹.

14. Креститель Руси вел. кн. Владимир Святославич, скончавшийся 15-го июля 1015-го года. Быв прославляем и ублажаем за свое великое дело крещения Руси, как равноапостол и второй Константин Великий, Владимир очень не скоро причислен был к лику святых формальным образом, чрез установление празднования его памяти. Причиною сего было то, что мощи его не были прославлены от Бога даром чудотворений. Неизвестный автор жития Владимирова, написанного около половины XII века, между прочим говорит, обращаясь с укором к Русским людям: «Дивно же есть се, колико добра сътворил (Владимир) Рустей земли, крестив ю; мы же, крестьяне суще, не въздаем почестья противу оногo възданию: аще бо он не крестил бы нас, то ныне быле быхом в прельсти дьяволи, яко и прародители наши погинуша; да аще быхом имели потщание и молбу приносили Богу зань в день преставления его, вида бы Бог тщание наше к нему, прославил бы и, нам бо достоит зань Бога молити, понеже тем Бога познахом»¹²⁸⁰. Автор жития хочет сказать, что если бы Русские люди в день преставления Владимира совершали его поминовение, то Бог по молитвам их прославил бы его даром чудотворений, и тогда он был бы причислен к лику святых. Что при гробе Владимира действительно не совершалось

чудотворений, об этом с полной ясностью свидетельствуют монахи Иаков, который защищая память Владимира от того упрека, что он не творит чудес, говорит: «Не дивимся, възлюбленеи, аще чудес не творит по смерти: мнозе бо святеи праведнеи не сътвориша чудес, по святи суть»¹²⁸¹ и пр. Установлено было празд-

—79—

нование памяти Владимира более или менее вскоре после 1240-го года, и не в Киеве или вообще южной Руси, а в Новгороде. В 1240-м году, 15-го июля, в день преставления Владимира, Новгородцы под предводительством князя своего Александра Ярославича Невского, одержали при впадении Ижоры в Неву знаменитую победу над Шведами (победу, за которую именно Александр Ярославич получил прозвание Невского), и по инициативе ли Александра Ярославича или самих Новгородцев память о знаменитой победе, имевшей место в день преставления Владимира, и была увековечена в Новгороде установлением церковного празднования последнему. Точным образом указать время установления празднования не можем, но современный биограф Александра Ярославича Невского, скончавшегося 14-го ноября 1263-го года, писавший более или менее вскоре после его смерти, дает знать, что во время писания им биографии празднование было уже установлено¹²⁸². Так как в Новгороде не могло быть речи о чудесах при гробе Владимира, который и в

—80—

Киеве в нашествие Батыево, 6-го Декабря 1240-го года, был погребен под развалинами Десятинной церкви, то необходимо думать, что празднование было установлено ему не как чудотворцу, а как равноапостольному крестителю Руси, при чем мог быть имеем в виду пример Константина Великого.

15. Великий князь Александр Ярославич Невский, скончавшийся в схиме, с именем Алексея, 14-го ноября 1263-го года. Должно думать, что почитание его памяти началось с самой минуты его погребения, ибо погребение это ознаменовалось чудесным знамением, свидетелем которого был отпевавший его митрополит Кирилл и о котором, по словам

1282

летописи, всем было проповедано от митрополита¹²⁸³. В 1380-м году, вследствие видения, были открыты его мощи, от которых начали совершаться чудеса и, по всей вероятности, тогда и установлено было местное ему празднование¹²⁸⁴.

16. Рязанский князь Роман Олегович, потерпевший мученическую смерть за веру в Орде 19-го июля 1270-го года. Должно думать, что в Рязани, куда принесены были его мощи из Орды, началось местное празднование его памяти тотчас вслед за его мученичеством, ибо в Рязани, конечно, смотрели на него так же, как смотрят на него летописцы и как действительно и надлежит на него смотреть, именно – как на нового мученика, который страданием своим купил себе царство небесное и принял венец от руки Господней¹²⁸⁵.

17. Епископ Ростовский Игнатий, скончавшийся 28-го мая 1288-го года. Житие епископа уверяет что погребение его сопровождалось великими знамениями и чудесами; в Никоновской летописи об его кончине записано: «преставися Игнатей, епискуп Ростовский, чудотворец», а в Новгородской 4-й летописи записано: «преставися Игна-

–81–

тий, епископ Ростовский, великий чудотворец». По всему этому должно быть признано весьма вероятным мнение, что местное празднование памяти епископа началось или тотчас или вскоре после его кончины¹²⁸⁶.

18. Великий князь Русский, удельный князь Тверской, Михаил Ярославич, убитый в Орде, по проискам Московского князя Юрия Даниловича, 22-го ноября 1318-го года. Современное сказание о смерти князя уверяет, что эта последняя сопровождалась знамениями и чудесами, а его самого называет истинным мучеником, который «причтется с лики святых и со сродникома своима святыма Борисом и Глебом и с тезоименитником своим великим князем Михаилом Черниговским и прият венец неувядаемый от руку Господня, егоже вжеле»¹²⁸⁷. Основываясь на сейчас указанном, с вероятностью можно думать, что местное почитание мученика – князя началось в Твери непосредственно в след за тем, как привезено было сюда его тело.

19. Митрополит Петр. При гробе Петра, скончавшегося 21-го декабря 1326-го года, начали совершаться чудеса с самой минуты погребения, и необходимо думать, что местное почитание его в Москве началось с того же самого времени. Чрез 13-ть лет после его смерти, в 1339-м году, преемник его на кафедре митрополии Феогност установил ему общецерковное празднование, для придания которому большей твердости и торжественности обращался за испрошением дозволения к патриарху Константинопольскому. Сохранился до настоящего времени ответ патриарха Иоанна Калеки митр. Феогносту на его просьбу о дозволении причислить Петра к лику святых, датированный июлем месяцем 1339-го года. Так как ответ этот составляет документ для истории канонизации у нас святых, то мы приведем его здесь, тем более, что он не длинен. «Получили мы грамоту твоего

—82—

священства, — пишет патриарх митрополиту, — с извещением и удостоверением о бывшем пред тобою архиерее (т. е. митрополите) той же святейшей церкви, как он после смерти прославлен от Бога и явлен истинным Его угодником, так что и чудеса великие совершаются им и исцеляются всякого рода болезни. Подлинно и мы о сем возрадовались и восслали Богу подобающее славословие. А поскольку твое священство и от нас искало наставления, что надлежит учинить с таковыми святыми мощами: (то отвечаем и само (священство твое) знает и не ведает, какой чин и обычай наблюдает церковь в таковых случаях. (Итак) получив твердое и несомненное удостоверение и относительно сего (святого), священство твое и в настоящем случае да поступит вполне по этому 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»¹²⁸⁸.

Характерным в ответе патриарха, после указания, в чем должно состоять прославление святого, должно быть признано то, что он предлагает митрополиту предварительно получить о святом твердое и несомненное удостоверение, — πληροθόριον βέβαιον καὶ ἀναμθήκτον, т. е. что он предлагает митрополиту

произвести возможно тщательное дознание относительно усвояемых святому чудес. Если бы признать, что такова была практика Греческой церкви в XIV веке, то имели бы мы право делать заключение от нее к практике Русской церкви, которая и в сем случае, как и в других, конечно, была подражательницею церкви Греческой.

20–22. Виленские мученики Антоний, Иоанн и Евстафий (по народным Литовским именам: Кумец, Нежило и Круглец), пострадавшие при Ольгерде в 1347-м году. Празднование им, как мученикам, установил св. митр. Алексей в 1364-м году¹²⁸⁹.

–83–

23. Довмонт или Домант, по христианскому имени Тимофей, князь Псковский, скончавшийся 20-го мая 1299-го года. Местное почитание памяти началось более или менее вскоре после смерти, если не непосредственно после нее, а не позднее как с 1374-го года началось и настоящее местное празднование, ибо в этом году была поставлена во Пскове церковь во имя «святого Тимофея, Доманта князя»¹²⁹⁰.

24. Антоний Печерский. Преп. Антоний, собственный и действительный началоположник Печерского монастыря¹²⁹¹, которому преп. Феодосий был учеником, не только не был причислен к лику святых прежде сего последнего или вместе с ним, но не был причисляем очень долгое время и после. Первое известие об его почитании, как святого, есть то, что Тверской епископ Арсений, бывший из монахов Печерского монастыря, поставил в 1394-м году в основанном им Жолтиковом монастыре церковь в честь его вместе с преподобным Феодосием¹²⁹². Нет никаких указаний, чтобы празднование ему было установлено еще до нашествия Монголов, и со всей вероятностью следует думать, что оно началось в Печерском монастыре когда-то до 1394-го года уже после Монголов. Единственный ответ на вопрос: почему очень долгое время не было установлено празднования преп. Антонию, есть тот, что Богу, по неведомым его судьбам, не угодно было прославлять преподобного даром чудотворений (как не угодно было являть и самих его мощей¹²⁹³), ибо если бы совершались чудотворения при

его гробе, то, несомненно, было бы установлено ему и празднование. О причине позднейшего установления празднования ничего не можем сказать. Могли быть причиной этого чуда, совершившиеся при гробе преподобного, но могло быть причиной этого и просто убеждение в его святости, ибо, конечно, таково было убеждение с древнего времени не только монахов Печерских, но и всего Русского народа. Таким образом, если предполагать вторую причину установления празднования преп. Антонию, то нужно будет сказать, что он причислен к лику святых по требованию народного сознания и народной совести (и этот именно случай мы разумели, когда выше, в первом пункте общих правил и порядков, которыми руководилась и которые наблюдала наша церковь при канонизации святых, мы сказали об исключении собственно Русском).

25. Варлаам Хутынский, основатель Спасо-Преображенского Хутынского монастыря, который находится в 10-ти верстах от Новгорода, скончавшийся 6-го ноября 1192-го года. Относят начало местного празднования преп. Варлааму в Новгороде к концу XIII века; но едва ли не вероятнее относить его к концу XIV века. Побуждением к установлению празднования, несомненно, послужили чудеса, совершавшиеся при гробе преподобного, ибо он есть славный Новгородский чудотворец. В Москве начали праздновать Варлааму с 1461-го года, по тому поводу, что в бытность великого князя в Новгороде в предшествующем 1460-м году он совершил великое чудо с отроком его (князя) свиты.

26. Сергей Радонежский, скончавшийся 25-го сентября 1392-го года. Местное празднование преп. Сергию в самом Троицком монастыре, как со всею вероятностью следует думать, началось тотчас или в самом непродолжительном времени после его кончины, ибо он прославился как великий чудотворец еще при своей жизни¹²⁹⁴.

Не знаем, было ли нарочитым образом установлено ему общецерковное празднование или он сделался общерусским святым сам собою, по причине своей великой славы, но в 1447—

48-м году он уже называется в числе великих, весьма немногих тогда, чудотворцев Русской земли¹²⁹⁵.

27. Димитрий Прилуцкий, основатель Спасо-Прилуцкого монастыря, который находится в 5-ти верстах от Вологды (при луке реки Вологды, от чего название), скончавшийся 11-го февраля 1392-го года. Местное празднование ему в его монастыре, по всей вероятности, установлено не позднее того, как начали твориться при его гробе чудеса, а эти последние, по записи о них, начались с 1409-го года. К концу XV века из местного монастырского празднование превратилось не только в местное епархиальное, но и в более или менее общерусское.

28. Илия, в схимонашестве Иоанн, архиепископ Новгородский, скончавшийся 7-го сентября 1186-го года. В 1439-м году по особому устроению Божию обретены были его мощи, при чем он сам являлся во сне тогдашнему архиепископу Новгородскому Евфимию и назвал себя единым от святых. По сему случаю и было установлено архиепископом Евфимием¹²⁹⁶ местное празднование его памяти.

29 и 30. Князь Новгородский Владимир Ярославич, сын Ярослава Великого, скончавшийся 4-го октября 1052-го года, и мать его Анна, скончавшаяся в 1050-м году. Под тем же 1439-м годом, что выше, в Новгородских летописях сообщается, что архиепископ Евфимий позлатил и подписал гробы князя и его матери и уставил творить их память на всякое лето или ежегодно октября в 4-й день. Как будто первоначальное установление памяти было установлением не празднования, а

—86—

поминовения¹²⁹⁷, и что из поминовения в празднование оно превратилось только уже потом. Если принимать это, то относительно превращения поминовения в празднование можно будет думать, что тут имели приложение приведенный нами выше слова принадлежащего неизвестному автору жития св. Владимира: «да аще быхом имели потщание и мольбу приносили Богу за ны в день представления его, вида бы Бог тщание наше к нему прославил бы и»... Если же архиепископ установил не поминовение, а празднование, то мы ничего не можем сказать о причине установления празднования, кроме

того, что князь был ктиторм или строителем Софийского собора, в котором покоятся его мощи¹²⁹⁸.

31. Князь Новгородский Мстислав Ростиславич, сын князя Ростислава Мстиславича, внука Владимира Мономаха, скончавшийся 14-го июня 1180-го года. Местная память его в Новгородском Софийском соборе установлена неизвестно нам когда, но полагаем, что более или менее вскоре после установления памяти князя Владимира Ярославича и его матери Анны¹²⁹⁹.

32. Кирилл Белозерский, основатель Белозерского Кириллова (названного по его имени) монастыря, который находится в теперешнем уездном городе Новгородской губернии Кириллове, в 602-х верстах к северо-востоку от Новгорода и в 37-ми верстах к юго-востоку от тогдашнего города области Белозерска, скончавшийся 9-го июня 1427-го года. Представляя собою знаменитейшего подвижника северной Руси после преп. Сергия Радонежского, преп. Кирилл стал общепочитаемым святым Русской церкви, не знаем – после или без предшествующего местного почитания в самом его монастыре, еще скорее преподобного Сергия, а именно – вместе с ним не позднее, как с 1447–1448-го года¹³⁰⁰.

–87–

33. Митрополит Алексей, скончавшийся 12-го февраля 1377-го года. Общецерковное празднование его памяти, не знаем – предварявшееся ли местным празднованием в Чудовом монастыре, в котором он погребен, было установлено митр. Ионою в конце 1448-го года непосредственно в след за восшествием его на митрополичью кафедру (что было 15-го декабря указанного года), быв самым первым деянием его как митрополита¹³⁰¹.

34. Никита, столпник Переяславский, подвизавшийся и скончавшийся неизвестно когда – или в конце периода домонгольского или в начале периода Монгольского. Установление празднования ему должно быть относимо приблизительно образом к половине XV века¹³⁰², а побуждением к установлению празднования должна быть

считаема приобретенная им слава чудотворца, о которой говорит его житие.

35–37. Князь Смоленский и Ярославский Феодор Ростиславич, по прозванию Черный, княживший в Ярославле и скончавшийся в схиме 19-го сентября 1299-го года, и его сыновья: Давид, скончавшийся в 1321-м году, и Константин, скончавшийся неизвестно когда, – все трое погребенные в Ярославском Спасском монастыре. Когда-то до 1463-го года мощи всех троих были открыты и так как представляли из себя кости, то все положены были в одной гробнице. Должно думать, что мощи открыты по тому побуждению, которое мы указывали выше, т. е. в чаянии их прославления чудотворениями; но в 1463-м году игумен Спасского монастыря и священники соборных церквей Ярославля, вероятно, считая свои чаяния напрасными, решили положить их с честью в землю или предать земле. Но когда сошлись священники и миряне, чтобы

–88–

снести мощи в устроенную для них гробницу, от них совершилось несколько чудес: тогда отложили намерение погребать их и оставили их стоять на прежнем месте¹³⁰³. Начавшиеся чудеса от мощей пошли затем непрерывным рядом, и о них донесено было епископу Ростовскому Трифону, к епархии которого принадлежал Ярославль, с тою, как надлежит думать, целью, чтобы он установил празднование новым чудотворцам. Но епископ, по словам сказания о прославлении мощей, «неверием обдержим, не имяше веры (к чудесам), мняше волшебство быти». Побужденный этим неверием, он послал в 1467-м году в Ярославль своего соборного протопopa, «да шед посмотрит мощей чудотворцевых и видит, исцеления от них по правде ли будут». Сказание прибавляет, что и протопop также не веровал, чем дает знать, что неверие было более или менее общим у соборного причта епископа. Прибыв в Ярославль, протопop объявил, что он послан епископом «дозрети чудотворцев, како будет – в теле ли лежат, како исцеления много сотворяют, не неприязнь ли действует на прелщенье человеком». Однако, когда он хотел было досмотреть мощи князя Феодора и обнажить их от покрова, то,

по словам сказания, внезапно поражен был тяжкою болезнью, от которой избавился только после долговременного пребывания при мощах для слезного раскаяния в своем грехе. Епископ Трифон, услышав о случившемся с протопопом, впал в расслабление, отказался от кафедры и велел вести себя в Ярославль, в Спасский монастырь, к мощам чудотворцев, при которых и оставался до самой своей смерти (30-го декабря

—89—

1868-го года), оплакивая свое неверие¹³⁰⁴. Князю Феодору и его сыновьям было установлено празднование, но какое – общее или местное, остается неизвестным. Основываясь на том, что вел. кн. Иван Васильевич и митр. Филипп (+5-го апреля 1473-го года) поручили иеромонаху Спасского монастыря Антонию написать житие новых чудотворцев, полагают, что установлено было празднование общее; но если празднование установил и сам митрополит, то из этого нисколько неизменно образом не следует, чтобы было установлено празднование общее, ибо митрополит совершенно одинаково мог установить как общее, так и местное празднование. Вероятнее думать, что было установлено празднование местное; только оно действительно скоро получило значительную распространенность, так чтобы в половине XVI века быть уже признану за празднование общее.

Неверие архиепископа Трифона и всего его причта в чудеса, совершавшиеся при мощах князей, конечно, было не без основания. Неверием этим дается нам знать, что тогда были игумены, которые позволяли себе прибегать к «затейным» чудесам для той цели, которая указывается в сказании о прославлении мощей, именно – для своего обогащения.

38. Савва Вишерский, основатель Савво- или Саввино-Вишерского монастыря, который находится в 10-ти верстах от Новгорода, на реке Вишере, скончавшийся около 1460-го года (память 1-го октября). В самом непродолжительном времени после кончины преп. Савва явил себя чудотворцем, исцелив от болезни игумена своего монастыря, и когда донесено было о сем архиепископу Новгородскому Ионе († 5-го Ноября 1470-го года), то архиепископ, пришед в монастырь и у гроба

блаженного быв и молебная совершив, «повеле образ святого на-

–90–

писати на иконе, также и канон и прочая во славу превеликому и чудному Господу Богу и Спасу нашему Иисусу Христу, прославляющему и по преставлении святая своя»¹³⁰⁵, т. е. установить местное празднование преподобному в монастыре.

39. Прокопий Устюжский, Христа ради юродивый, живший неизвестно когда, вероятно – в первой половине XIV века. Его почитание началось по частной инициативе. Пришедший в Устюг с Москвы в 1458-м году один «нищий человек» заказал написать образ его и, построив над могилой его малую часовню, поставил в последней написанный образ на поклонение приходящим. К этому самоволию пришельца Устюжские соборные священники и диаконы отнеслись враждебно: они прогнали нищего, разметали часовню и скрыли образ Прокопия. Но в 1471-м году Устюжские ратные люди, испытавшие во время похода в Нижний Новгород благодатную помощь Прокопия, построили над его могилой церковь во имя его, с какового времени, по свидетельству его жития, и начал быть празднуем в Устюге честно и торжественно праздник его месяца июля в 8-й день¹³⁰⁶. В житии не говорится, чтобы праздник был установлен епархиальным архиереем, каковым был архиепископ Ростовский, но это необходимо подразумевать, ибо без архиерея не могла быть освящена церковь (и духовенство Устюжское, незадолго пред тем разметавшее часовню над гробом Прокопия, конечно, не позволило бы себе и мирянам такого весьма большого своеволия, как формальное провозглашение умершего за святого и установление ему настоящего празднования).

40. Митрополит Иона, скончавшийся 31-го марта 1461-го года. По случаю перестройки Московского Успенского собора, 29-го мая 1472-го года были обретены его мощи, от которых при сем случае совершилось несколько чудес. По этому поводу и было установлено ему местное празднование¹³⁰⁷.

–91–

41. Исаия, епископ Ростовский, преемник св. Леонтия, скончавшийся около 1090-го года, мощи которого были обретены одновременно с мощами Леонтия в 1164-м году. Местное празднование его памяти установил в 1474-м году Ростовский архиепископ Вассиан Рыло. В позднейших списках Несторова жития Феодосия Печерского к словам жития об Исаии, что «добрых ради прав его (он) поставлен бысть епискупъмъ Ростову городу» читается приписка: «и тамо со святыми чтут его, прият бо от Бога чудотворения дар»¹³⁰⁸. В приписке этой, сделанной после установления празднования Исаии, должно видеть объяснение причины, почему установлено празднование.

42. Арсений, епископ Тверской, скончавшийся 2-го марта 1409-года. Местное празднование ему установил в 1483-м году Тверской епископ Вассиан (из князей Стригиных-Оболенских)¹³⁰⁹.

43. Феодор, архиепископ Ростовский, скончавшийся 28-го ноября 1394-го года,

44. Стефан, епископ Пермский, скончавшийся 26-го апреля 1396-го года, и

45. Евфимий, архиепископ Новгородский, скончавшийся 11-го марта 1458-го года,

являются в богослужебных книгах как святые и называются святыми в других памятниках после 1475-го года или в последней четверти XV века¹³¹⁰. Феодор погребен в Ростовском кафедральном соборе; Стефан погребен в Москве, в бывшем придворном Спасском монастыре, теперешнем придворном Спасском соборе; Евфимий погребен в составляющем его ктиторию Вяжицком монастыре: вероятно, что местное празднование каждому из троих и началось совершаться в сейчас указанных местах их погребения.

46. Авраамий Ростовский, живший неизвестно когда, по всей вероятности – в XIV веке¹³¹¹, т. е. бывший современником преп. Сергия Радонежского, и

–92–

47. Никон Радонежский, скончавшийся 17 ноября 1427-го или 1428-го года, причислены к лику святых в конце XV –

1312

начале XVI века¹³¹², причем память Авраамия, благодаря, как вероятно думать, обилию в его житии чудесного, по характеру своему – весьма необыкновенного, из местной скоро стала общецерковною, а празднование Никону ограничивалось до митр. Макария стенами Троицкого монастыря.

48. Макарий Колязинский, основатель Колязинского Троицкого монастыря, который находится в теперешнем уездном городе Тверской губернии Колязине, скончавшийся 17-го марта 1483-го года. В 1521-м году при копании фундамента для церкви были открыты его мощи, от которых начали твориться чудеса. Когда было донесено вел. кн. Василию Ивановичу и митр. Даниилу о совершившихся от мощей чудесах, митрополит послал в Колязинский монастырь для расследования дела о них, т. е. для производства дознания об их достоверности, Чудовского архимандрита Иону и, получив от архимандрита донесение благоприятное, на созванном соборе установил местное ему (Макарию) празднование¹³¹³.

49. Пафнутий Боровский, основатель Рождество-Богородицкого Боровского Пафнутиева монастыря, который находится в 3-х верстах от города Боровска Калужской губернии, скончавшийся 1-го мая 1477-го года. В 1531-м году митр. Даниил с собором епископов «благословил пети канон и житие (Пафнутиево) чести (в его монастыре)»¹³¹⁴.

–93–

50 и 51. Савватий и Зосима Соловецкие, из которых первый скончался 27-го сентября 1435-го года, а второй 17-го апреля 1478-го года. Празднование обоим установлено за то или другое время до 1540-го года, ибо в этом последнем году посвящен был их имени придел, устроенный при одной церкви в Новгороде¹³¹⁵.

В месяцеслове одного церковного Устава, писанного в первой половине XVI века, кроме перечисленных нами святых, находим еще 17-ть святых, одним из которых, вероятно, праздновалось местно, и другие из которых, может быть, только пользовались местным и не местным почитанием¹³¹⁶. Эти святые по хронологическому порядку их жизни суть:

52–54. Князь Муромский Константин (Ярослав) Святославич, скончавшийся в 1129-м году, и его сыновья Михаил и Феодор, скончавшиеся неизвестно когда (память 21-го мая),

55 и 56. Князь Муромский Петр, в монашестве Давид, и супруга его Феврония, в монашестве Евфросиния, скончавшиеся в 1228-м году (память обоих 25-го Июня),

57 и 58. Авраамий Смоленский, первый игумен Смоленского Богородицкого, Аврамиева по его имени, монастыря, живший в конце XII–начале XIII века, и его ученик и жизнеописатель Ефрем Смоленский (память обоих 21-го августа),

59. Княжна Суздальская Евфросиния, жившая в первой половине XIII века (память 25-го сентября),

60. Епископ Ростовский Иаков, скончавшийся 27-го ноября 1392-го года,

61. Николай Кочанов, юродивый Новгородский, скончавшийся 27-го июля 1392-го года,

62. Евфимий Суздальский, основатель Спасо-Евфимиева монастыря, который находится в городе Суздале Владимирской губернии, скончавшийся 1-го апреля 1404-го года,

63. Павел Обнорский или Комельский, основатель Троиц-
–94–

кого Павло-Обнорского монастыря, который находится в Вологодской губернии, в 15-ти верстах от города Грязовца, скончавшийся 10-го января 1429-го года,

64. Максим, юродивый Московский, скончавшийся 11-го ноября 1433-го года,

65. Дионисий Глушицкий, основатель Глушицкого Покровского монастыря, который находится в Кадниковском Уезде Вологодской губернии, к северу от Вологды, на речке Глушице, скончавшийся 1-го июня 1437-го года,

66. Исидор Твердислов, юродивый Ростовский, скончавшийся 1474-го года,¹³¹⁷ и

67. Ефрем Перекомский, основатель Николаевского Перекомского монастыря, который находится на западном берегу озера Ильменя, в 25-ти верстах к югу от Новгорода, скончавшийся 26-го сентября 1492-го года.

Наконец, в святцах одной Следованной псалтири, написанной в 1487-м году¹³¹⁸, находим еще

68. Митрополита Киприана, скончавшегося 16-го Сентября 1406-го года.

Из последнего времени перед Макариевскими соборами 1547–1549-го годов известны два случая отклонения высшей церковной властью ходатайств о причислении двоих умерших к лику святых, так как ходатайства найдены были церковной властью не подлежащими удовлетворению.

Случаи имели место в 1539-м и 1544-м годах.

Преп. Даниил Переяславский, быв в Москве в 1539-м году, донес царю Ивану Васильевичу (нужно подразумевать: боярам, правившим за царя-мальчика, которому в 1539-м году было только 9-ть лет) и митрополиту Иоасафу, что в Переяславле, при церкви св. Николая, которая у городских ворот, лежать в земле мощи чудна и свята мужа, князя Андрея Смоленского, которого мощи прежде лежали в церкви и были с верою лобызаемы от приходящих в нее, которому прежде была совершаема служба с пением канона и стихир и которого образ был написуем на иконах, – и просил у царя и митро-

–95–

полита дозволения созвать в Переяславль священный собор и открыть мощи князя. Царь и митрополит дали просимое дозволение. Созвав собор духовенства, преп. Даниил после молебного пения откопал мощи, причем оказалось, что «аще тело причастно тлению бе, но обаче состави вкупе бяху, не разсыпашася», и, не вынимая мощей из земли, послал донесение царю и митрополиту. Царем и митрополитом скоро присланы были в Переяславль Чудовский архимандрит Иона, о котором упоминали мы выше, и Успенский протопоп Гурий. На вопрос Ионы: «для чего открыл мощи и с чьего дозволения», Даниил отвечал, что доносил о мощах царю и митрополиту, от которых и получил приказание открыть их, указал на икону преподобного (т. е. князя Андрея), сослался на стихирь и канон ему и представил троих, получивших у гроба его исцеление. Иона сказал Даниилу: «господин митрополит глаголет, яко неизвестно ему о сем, ни паки же повеле что». Этот приговор

или эту резолюцию Ионы должно понимать так, что митрополит предоставил ему решить дело в благоприятном или неблагоприятном смысле, смотря по тому, что он увидит и какие получит сведения, и что увиденное им и полученные им сведения признаны были им неудовлетворительными. Огорченный преп. Даниил предсказал будто бы митрополиту Иоасафу, архимандриту Ионе и протопопу Гурию ожидающие их скорби, а мощи князя Андрея, положив их в новый гроб, опять похоронил с честью в земле. Нужно думать, что архим. Иона с одной стороны не удостоверился в действительности чудес, совершавшихся при мощах, а с другой – признал неудовлетворительными и исторические сведения о князе Андрее. Что касается до этих последних сведений, то ходили рассказы, что князь «за некие крамолы от братии остави отечество и прииде в Переяславль и у церкви Николая чудотворца 30 лет в пономарстве подвизася, никому не знающу его», и что «егда преставися от жития сего к Богу, тогда обретоша на нем златую цепь и перстень» и оставленное им малое списаньице о себе, – что цепь и перстень, как говорили, взял вел. кн. Иван Васильевич, († 27-го октября 1505-го года), давший за них церкви

–96–

Николая чудотворца свою ругу, а списаньице когда-то до открытая мощей утратилось. Сам составитель жития князя Андрея не придает ходившим рассказам полной веры, ибо говорит: «глаголют же о сем князе Андрее в повестех нецы сице..., аще истинна суть (повести), един Бог весть»¹³¹⁹.

Обращаемся ко второму случаю.

Когда-то до 1544-го года в селение Боровичи, ныне уездный город Новгородской губернии, находящийся на реке Мсте, принесло весной на льдине гроб с телесными останками неизвестного человека¹³²⁰, который, явившись во сне некоторым жителям Борович, называл себя Иаковом. Гроб с телесными останками или мощами поставлен был в нарочно устроенную часовню, жители Борович начали иметь к мощам веру и от них начали совершаться чудеса. В 1544-м году архиепископ Новгородский Феодосий, вероятно, быв вызван просьбою к нему

жителей Борович об установлении празднования Иакову, как святому, послал в Боровичи соборного Софийского священника и диакона «смотреть у часовни мощей Иаковлих и о чудесах испытати многими людьми и священники». Получив от священника и диакона составленный ими «обыск» или акт свидетельствования мощей и дознания о чудесах (он от 2-го июня 1544-го года)¹³²¹, архиепископ обратился с спросом к митрополиту Макарию, как поступить. Митрополит прислал архиепископу грамоту, в которой предписывал: избрать игумена честного монастыря, священника и диакона и послать их «те честные и святые мощи пренести и близь стоявша нове (новые) церкви (т. е. церкви, стоявшие близь часовни, в которой лежали мощи Иакова) Сшествия Святого Духа положить у сторонних (боковых) у южных дверей (и) погребален служить». Получив грамоту митрополита, архи-

–97–

епископ послал в Боровичи (6-го октября 1544-го года) игумена Антонова монастыря Константина, соборного священника и диакона и приказала им: «изо окрестных мест согласити (им) к собе игуменов и попов и диаконов и соборне собрався пети понахиду у гроба того святого Иакова и пев понахиду те святые и честные и многочисудесные мощи пренести и близь нове церкви Сшествия Святого Духа положить у сторонних у южных дверей, да над ним тут у церкви погребален служить соборне же, да будут мощи его преже сего в земле были, и те его честные мощи земле предати, а будут мощи его на верху земли стояли, и ныне их на верху земли положить, а раку над мощами учинити и свещу (в) возглавье его поставити, да и гробницу над ним устроить и обедню служить по нем соборне». При этом архиепископ предписывал жителям Борович и окрестных мест и Боровичским священникам: «и как игумен Константин у вас уставит время при(е)несению мощей его (Иакова), и вы бы к тому дни раку и покров и гробницу и свещу ко гробу его изготовили и на принесение бы еста честных мощей его вы дети боярские и старосты и рядовичи и все православные крестьяне шли и ж женами и з детьми своими и (всяк) возраст благочестивого народа, и раце бы естя святые

мощи предали честно и благоговейно, со свечами и милостынями, елико ваша сила; да в который день пренесенье святых мощей совершится (оно совершено было 23-го октября 1544-го года), и вы бы игумены и священники тех мест впрок в тот день потом преподобному Иякову устави́ли память чинити на всяк год на принесенье честных мощей его, пев понихиду и обедню служить соборне в род и род до века»¹³²².

Митр. Макарий не дозволил установить празднования преп. Иакову, не смотря на значительное количество совершившихся при его гробе чудес, как должно думать, потому, что не было о нем совершенно никаких сведений. Архиепископ Феодосий, с своей стороны, не устанавливая

—98—

празднования, предписывает воздавать преподобному «почитание», о котором по сему случаю сообщаются нам очень важные сведения.

Из сейчас перечисленных нами святых, канонизованных в продолжение времени от начала христианства в России до Макарьевских соборов 1547–1549-го годов, только пяти или семи было установлено общецерковное или повсеместное на пространстве всей Русской церкви празднование; всем же остальным было установлено празднование местное в теснейшем или в обширнейшем смысле этого слова. Пять святых, которым несомненно установлено было общецерковное празднование, суть: Борис и Глеб, Феодосий Печерский и митрополиты Петр и Алексей. Два святые, установление которым общецерковного празднования может быть предполагаемо, суть: Сергей Радонежский и Кирилл Белозерский. Из остальных святых, которым первоначально всем установлено было местное празднование, 15-ть стали к Макарьевским соборам общецерковными или повсеместными. Эти 15-ть святых в хронологическом порядке установления празднования им суть: вел. кн. Ольга, епископ Ростовский Леонтий, князь Черниговский Михаил и боярин его Феодор, вел. кн. Владимир, епископ Ростовский Игнатий, Антоний Печерский, Варлаам Хутынский, Димитрий Прилуцкий, Никита Переяславский, князь Ярославский Феодор с сыновьями

Давидом и Константином, епископ Ростовский Исаия и Авраамий Ростовский¹³²³. Относительно этих 15-ти святых составляет для нас вопрос: когда и как была усвоена им общецерковность или повсеместность. Что святых, канонизованных к местному празднованию, не запрещалось почитать и кому бы то ни было, – что некоторые из святых, канонизованных к местному празднованию, с течением времени постепенно приобретали общепочитаемость и достигли большей или меньшей степени таковой общепочитаемости, об этом мы говорили выше. Но чтобы 15-ть перечисленных святых перед со-

–99–

бором 1547-го года все приобрели полную общую почитаемость, – чтобы эта полная общая почитаемость всех их была делом решенным и признанным, так чтобы о ней, как о деле решенном, нечего было и говорить, это представляется до крайности сомнительным и не может быть¹³²⁴ подкреплено никакими положительными свидетельствами¹³²⁵. Между тем, митр. Макарий своим совершенным молчанием обо всех их на своих соборах 1547-го и 1549-го годов заставляет предполагать, согласно с имеющимися у нас свидетельствами¹³²⁵, что к 1547-му году действительно все они были общепочитаемыми святыми. Таким образом, оказывается необходимым предполагать правительственное распоряжение, правительственный акт, при помощи которого они сделаны были общепочитаемыми святыми: но об этом-то распоряжении или акте ничего нам и неизвестно. Мы с своей стороны находим вероятным думать, что правительственное распоряжение, в виде указа от имени царя или митрополита, непосредственно предшествовало собору 1547-го года, ибо царь и митрополит имели нужду предварить его указом подобного рода. На соборе предполагалось решение вопроса о том, каких из прежде канонизованных к местному празднованию святых сделать или провозгласить общепразднуемыми, и епископы должны были приехать на собор с доказательствами прав на эту общепразднуемость тех из святых, которых они намеревались предложить к последней: но чтобы напрасно не собирать епископам доказательств, – разумея под сими

доказательствами записи о чудесах и сведения так сказать о степени чудотворности мощей того или другого святого, их (епископов) нужно было предупредить,

—100—

относительно каких святых не требуется собирания доказательств, как уже признанных за общепочитаемых. Остается надеяться, что предполагаемый нами указ когда-нибудь будет найден.

**Поспелов И.Г., прот. Восемнадцатилетнее
служение в Лифляндии: (Рассказ священника) //**
**Богословский вестник 1894. Т. 3. № 7. С. 101–123 (2-я
пагин.). (Продолжение.)**

–101–

Служение при Венденской церкви в должности священника.

– Уклонение православных в лютеранство, причины и повод к тому; исследование дела об уклонении от православия графом Бобринским; запись желающих уклониться от православия в Венденском ордунегерихте; мои напрасные протесты. Свободно мыслящий военный и мой разговор с ним. Отмена шестимесячного срока при присоединении к православию и предбрачной подписки и крещение детей в православие от смешанных браков; отказ некоторых священников венчать смешанные браки. Разговор об этом с графом Сивереом.

Одно из самых прискорбных событий, случившихся при мне в рижской епархии, – это уклонение православных латышей и эстов в лютеранство. Уклоняющиеся в лютеранство из новоприсоединенных к православию были конечно и раньше пятидесятих годов; но их было очень немного, – это большею частью те, которые не считали себя присоединившимися к православию, – которые были записаны в метрические книги миропомазанными, но никогда не были в православной церкви у исповеди и св. причастия. Уклонялись от православия без сомнения и те, которые не выдержали притеснений и гонений от сильных лютеран, а по уклонении от православия стали удобными прежним своим притеснителям и обласканными от них. Но в пятидесятих, или шестидесятих годах около Юрьева и Феллина явилось уклоняющихся от православия эстов много тысяч, как слышно было, до тридцати. Что было причиною уклонения их в лютеранство, мне хорошо неизвестно, потому что я служил в латышском Венденском приходе вдали от Юрьева. При-

–102–

писывали это уклонение прежде всего притеснению православных лютеранами, порицаниям пасторами в лютеранских церквах православия, как веры, ведущей к гибели, неустройству православных приходов, в которых не было ни церквей, ни домов для священно-церковно-служителей, отдаленности жилищ православных крестьян от православных церквей, отсутствие школ при многих православных церквах и отсутствие помещений для школ при церквах. Иные – причину отпадения от православия новоприсоединенных находили в недостаточности знания священниками местных языков: священники были определяемы в эстские приходы из русских, совсем ¹³²⁶незнакомых, или мало знакомых с местным наречием.

В Венденском приходе было двое уклоняющихся: крестьянин – глухой старик, и крестьянская девица. Последняя не считала себя православною, – не была будто присоединена; старик латыш признавал себя православным, но хотел умереть в вере своих отцов. Ему наговорили, что он православной веры не знает и не может ее исполнить, а в лютеранской он жил с малых лет; ему хорошо она известна, – и вот, он тяжко грешит, что остается в русской вере, ему незнакомой и им неисполняемой; он непременно погибнет, если до конца жизни останется в православии. Помню, несколько раз он являлся ко мне с просьбою отпустить его из русской веры в лютеранскую. Брал я обычно латышскую библию, усаживал с собою старика и, стараясь говорить с глухим как можно громче, беседовал о православной вере. Напрасно смущают его враги православной веры тем, что он будто не знает ее, говорил я ему; самое главное и необходимое для спасения он знает, – и я читал ему символ веры. Вот, в чем заключается православная вера, говорил я старику, а разве этого он не знает? Оставаясь в православной вере он сподобляется спасительной благодати чрез несколько

–103–

таинств, а в лютеранской для него только одно; так где же он может скорее спастись? Очевидно, в вере православной, так обильно дарующей нам благодать Божию, которой мы только и

можем спастись (Еф.2:8). Он не может исполнить некоторых установлений св. церкви православной, например, постов; но чего он не может исполнить, за то не взыщет с него милосердый Господь. Младенцы не могут поститься и они невинны в том, а и вы, новоприсоединенные к св. вере Христовой, еще младенцы в этой вере; за что же осудит вас Господь? Нет, мой друг, не погибнешь ты, когда останешься в истинной православной Христовой вере, скорее погибнешь, когда оставишь ее и лишишься того обилия спасительной благодати Божией, какое находится в св. церкви православной. Один раз уклоняющийся выразил согласие остаться в православии и даже приступил к исповеди и св. причастию, а потом, когда в 1864–1866 годах пошли волнения между православными латышами по делу о возвращении в лютеранство, старик снова уклонился, не хотел уже беседовать со мною о вере, и только просил меня об увольнении его из православия в лютеранство. Я ему объявил, что я не могу его уволить, что это запрещает мне закон православного русского царя, запрещает вера Христова; большой грех ляжет на мою душу, если я овцу стада Христова выгоню, или хотя выпущу из двора этого стада. Что случилось с этим старцем? не знаю; в 1867 году я выбыл из Рижской епархии.

Была еще в Венденском приходе одна крестьянская девица из ронненбургского лютеранского прихода, пастором в котором был едва ли не всей Лифляндии известный ревнитель лютеранства и красноречивый проповедник Е. Соколовский, лично мне известный и ведший со мною переписку. И лично и своими письмами¹³²⁷ он убеждал меня, чтобы я, духовный пастырь, духовное дело не предоставлял мирскому суду и чтобы лицо, не считающее себя православным и не желающее оставаться в православии,

—104—

насильно не привлекал к православной церкви; вера не насилие, а добровольное сердечное исповедание. – Преклоним колена, писал он мне, пред Спасителем нашим и Богом, чтобы Он, милосердый, вразумил нас править дела нашего звания к славе своего пресвятого имени и ко спасению вверенных нам

чад своих. Я отвечал ему, что с полной готовностью я исполню его совет, если только он примет мое предложение. По закону православного Царя лицо, принявшее православную веру, не имеет права уклониться от этой веры. И я и вы, как верноподданные слуги русского Государя Императора, не имеем права противиться Его закону, напротив, на нас, как духовных пастырях, лежит святой долг не только самим по совести исполнять закон царский, но и других убеждать к тому же. Известная Вам девица принадлежит к православию, от которого она уклоняется; но по закону нашего православного Царя, она не может воротиться в лютеранство. Поэтому мой и ваш священный долг убеждать наших прихожан, чтобы они не противились воле Государя Императора, ибо *противляйся власти Божией повелению противляется, противляющийся же себе грех приемлют* (Рим.13:2). – Вполне уверен, что Вы не можете св. веру православную считать верою погибельной, как называют ее иные не боящиеся Бога и не понимающие, что *есть воля Божия благая, и угодная и совершенная* (Рим.12:2); вера православная есть вера истинная и вполне спасительная. Посему я усердно прошу Вас убедить уклоняющуюся от православия не противиться воле Царя, оставить свое упорство и воротиться к св. православию, в котором она найдет истинное успокоение и спасение. Вот, прямой исход из самого затруднительного положения несчастной девицы, доселе лишавшейся вкушения пречистого тела и крови Христовой и тем удаляющейся от соединения со Спасителем (Ин.6:56). Пастор Соколовский, как и следовало ожидать, не принял моего предложения и уклоняющаяся, под его влиянием, осталась упорно держащаяся лютеранства.

Как было слышно, об этой ронненбургской девице, уклоняющейся от православия, и еще о некоторых ли-

–105–

цах, подобно ей, никогда не бывших у исповеди и св. причастия в православной церкви, давно и сильно хлопотало лютеранствующее начальство; много раз представляло оно рижскому епархиальному начальству о том, чтобы эти лица, считаются себя лютеранами, уволены были в лютеранство.

Долго отказывали лютеранам в этом их ходатайстве; но затем рижский архипастырь согласился не преследовать по закону тех пасторов, которые будут исполнять духовные требы для не многих, уклоняющихся в лютеранство. И вот, несколько лиц, уклоняющихся от православия, на самом деле уволены были в лютеранство; пасторы с торжеством приняли их на причастие и с радостью проповедовали, что их прежние духовные чада возвратились из русской веры в истинную и спасительную веру, веру Евангельскую. Весть об этом облетела всю рижскую епархию и, конечно, многие пасторы лютеранские в церквах своих возвещали о радостнейшем для лютеран событии, – о возвращении некоторых из православия в лютеранство. Ревнителю лютеранства, мызные управители и писаря волостных правлений, учителя лютеранских школ и другие объявляли всем, что теперь уже можно переходить из православия в лютеранство и указывали на живые примеры.

Эсты обрадовались вести о возможности перейти в лютеранство и ободряемые и поддерживаемые ревнителями лютеранства громко заявили о своем желании оставить православие и возвратиться в лютеранство. Лютеранствующее начальство, конечно, научило их, как им действовать, и об их желании представило высшему правительству; может быть, в своем представлении лифляндское начальство выразило опасение, как бы во множестве уклоняющиеся от православия не произвели волнения, или даже бунта; до того де они озлоблены, насильно удерживаемые в чужой и противной им русской вере, которую они приняли не по убеждению в ее истине, а обольщенные выгодами житейскими. Правительство сочло нужным командировать на места волнения эстов снабженное особенной доверенностью высокое лицо, как помню, графа Бобринского, который по Высочайшему повелению был послан в Лифляндию для исследования волнения эстов,

–106–

желающих воротиться в лютеранство. Прибыв на место, граф собрал уклоняющихся и допрашивал их, почему они уклоняются от православия? Ответ был самый благоприятный

для лютеранства: мы не знаем русской веры, мы не можем исполнить ее, нас обманули при присоединении, обещав нам и землю даровую, и освобождение от всех повинностей в пользу владельцев имений. Уклонявшиеся от православия эсты свои показания давали исследующему дело русскому графу на своем природном языке и уже лифляндские чиновники-лютеране переводили смысл этих показаний по-русски; со слов этих переводчиков составлялись и протоколы графа. Не могу допустить, чтобы при этой передаче эстских показаний на русский язык было соблюдено полное беспристрастие переводчиков; в полной уверенности, что свои – чиновники лифляндские – лютеране, понимающие по-эстски, их не выдадут; а петербургские чиновники ни слова не понимают по-эстски, они безбоязненно могли изменять показания эстов по своему произволу и протоколы графа могли явиться с значительно измененными показаниями эстов. Что протоколы эти не заключали всех показаний уклоняющихся от православия эстов, это ясно вытекает из того, что в них не говорится о притеснениях от лютеран, претерпеваемых принявшими православие; об этом так громко и всюду, и в тот же год, заявляли рижскому архипастырю уклонявшиеся в лютеранство лифляндские крестьяне. Невероятно, чтобы ни один эст не заявил графу Бобринскому об этом притеснении за веру; никакого нет сомнения, что такие заявления не передавались петербургскому следователю переводчиками эстских показаний. О том, что извращали показания эстов при передаче их графу и чиновнику при нем, составлявшему протокол, засвидетельствовали бывшие при исследовании священники, понимавшие эстские показания и донесшие о том своему архипастырю. Лютеране немцы ликовали от благоприятного для них исследования дела об уклоняющихся от православия эстах; слышно даже было, что по представлении означенного исследования высшему правительству, некоторые правительствующие лица склонны были уволить в лютеранство уклоняющихся от православия. Но бывший

–107–

тогда в Петербурге святитель рижский лично у Государя Императора испросил дозволение самому ему исследовать дело об уклоняющихся от православия; дело это слишком близко касалось православной церкви и, как дело веры, должно было быть исследуемо лицами духовными, а не светскими. По исследовании дела высокопреосвященным Платоном¹³²⁸, оно оказалось в другом положении и предположение уволить из православия в лютеранство уклоняющихся оставлено¹³²⁹.

Ревнителям лютеранства в Лифляндии недостаточно было увольнения в лютеранство уклонявшихся от православия; они хотели смутить и не помышлявших об уклонении. Они везде разглашали, что теперь уже можно переходить из православия в лютеранство; это дело будто уже решенное; стоит только присоединившимся к православию заявить в суде о своем желании снова возвратиться в лютеранство, – и без сомнения таковые будут уволены из православия. Закон о воспрещении оставлять православие касается будто только коренных православных, а не тех, которые только недавно приняли православие; если им не нравится русская вера, они могут оставить ее. Настойчивые проповедники мнения о возможности православным воротиться снова в лютеранство предлагали новообращенным к православию самим увериться в этом, – явиться в орднунгсгерихт и заявить о своем желании перейти в лютеранство. Они будут там приняты и записаны; немедленно они, конечно, не будут уволены, а только чрез некоторое время. И в православие они перешли не тотчас по изъявлении ими желания, а только чрез полгода по записи их в число желающих перейти из лютеранства в православие. Так как едва ли не самое большее число новообращенных из лютеранства в православие было в Венденском уезде; то и решено было начать действие совращения православ-

–108–

ных в лютеранство с этого уезда¹³³⁰. И вот, ревнители лютеранства послали своих слуг по деревням, где жили православные, объявить последним, что в Венденском орднунгсгерихте буду принимать и записывать желающих перейти из православия в лютеранство; пусть желающие смело

идут в суд; там их примут и запишут. Чтобы скрыть дело приглашения православных в орднунгсгерихт для означенной цели, приходский Ронненбургский суд прислал в управления мыз, где были православные, предписание немедленно составить и представить ему списки лиц православных и лютеран. Мызные управления послали по деревням волостных судей и лютеранских перминдеров составить такие списки и объявить православным, что они могут теперь перейти в лютеранство, – пусть только идут в Венденский орднунгсгерихт записываться в число желающих оставить православие. Во время же этой записи орднунгсгерихт со всего уезда собирал судей волостных судов будто по делу о дорогах; эти судьи по всему уезду и разнесли весть о записи в орднунгсгерихт православных, желающих перейти в лютеранство.

Ничего подобного не помышляя, в страстную неделю каждый день я был за службою, или служил, читал святое евангелие и оставил даже дела по должности благочинного. Вечером в великий пяток является ко мне латыш-лютеранин из одной недалеко от Вендена лежащей мызы и объявляет, что завтра (в субботу на страстной неделе Венденский орднунгсгерихт будет принимать и записывать православных, желающих снова перейти в лютеранство. Я обомлел и не хотел верить латышу; но он уверял меня, что это правда, что об этом объявили всем православным. В великую субботу я обычно служил литургию сам, но в этот год просил отправить службу в церкви второго венденского священника. Сильно встревоженный, я едва немного мог уснуть ночью, – не верилось мне, чтобы сам суд мог прийти на помощь такому незаконному делу, как совращение из правосла-

–109–

вия в лютеранство, – но думалось и то, что от нашего орднунгсгерихта всего можно ожидать. В субботу перед литургией я пошел в город и часу в одиннадцатом явился в орднунгсгерихт. Здесь никого из судей я не нашел; был в суде марш-комисар и вместе смотритель тюрьмы и, кажется, еще писарь. Спрашиваю, правда ли, что сегодня в орднунгсгерихте будут принимать и записывать православных, желающих

перейти в лютеранство? Мне решительно объявили, что это не правда, что этого не может быть, и чтобы я был совсем спокоен. Как камень спал с меня при такой вести: слава Тебе, Господи, думал я; латыш неправду мне сказал и хотел уже идти в церковь, где скоро должна была начаться служба. Но не знаю почему, я зашел в городе к кому-то за какою то надобностью; долго я там не мог быть, спешил в церковь на службу: но мне нужно было по дороге к дому идти мимо орднунгсгерихта. Хоть мне сказали там, что записи уклоняющихся от православия латышей там не будет; но все же увериться в этом не излишне было, и я пошел в суд. К необычайному моему изумлению на лестнице, ведущей в суд, и в прихожей стояло около трех десятков латышей, из которых некоторые были мои прихожане, – и я ясно понял, зачем они пришли в суд. Здесь я застал самого орднунгсрихтера, который на вопрос мой не стесняясь ответил мне, что суд будет принимать и записывать изъявляющих желание из православия перейти снова в лютеранство. Напрасно я протестовал против этого противозаконного и вредного для православия дела, – орднунгсрихтер ничего противозаконного в этом своем действовании не находил, утверждая, что он обязан всякого являющегося к нему по своим нуждам принимать и всякое желание его по возможности исполнить. От сильного волнения я совсем растерялся и сказал орднунгсрихтеру, что я объявлю крестьянам и объявил там, где они собрались, что закон православного Царя запрещает оставить православие и переходить в лютеранство и что им грех будет от Бога оставлять святую и спасительную веру православную; но сопровождавший меня орднунгсрихтер сказал крестьянам, в опровержение моих слов,

–110–

что закон, воспреещающий оставлять православие, может быть изменен, или отменен, а потому суд примет всех, изъявляющих желание из православия перейти в лютеранство. Я больше ничего не мог говорить и едва мог дойти до дому; не помню был ли я в эту субботу и в церкви за литургией. Немного успокоившись, я послал телеграмму архипастырю, бывшему

тогда в Петербурге, о записи в Венденском орднунгсгерихте православных латышей, желающих перейти в лютеранство и вслед за тем послал ему о том же рапорт. На телеграмму я ждал ответа, хотя бы сколько-нибудь успокоительного для меня; но его не было; притом моя телеграмма и не требовала ответа; о моем страшном беспокойстве владыка не мог знать. Кроме рапорта ко владыке 22 апреля 1864 года я послал отношение в Венденский орднунгсгерихт, в котором протестовал против записи в суде православных крестьян, изъявляющих желание перейти в лютеранство, доказывая противозаконность такого действия суда, и просил прекратить такую запись. Суд ничего не отвечал мне. К дням страстной недели мне пришлось присовокупить в этот год и радостнейший для других праздник светлого Воскресения Христова. Сердце мое болело о таком прискорбном повороте дел православия в Лифляндии; я думал, что остзейские ревнители лютеранства – немцы такую взяли силу в русском православном государстве, что могут изменить и закон, запрещающий переход из православия в лютеранство. Крепко болело мое сердце и о том, что в числе изъявивших желание воротиться в лютеранство были и мои прихожане, мои духовный дети; видно, думалось мне, недостаточно заботился я о них, что они оказались так слабыми в православии.

Не помню, в какой именно день светлой недели обратился я к Венденскому уездному фискалу, или стряпчему, как блюстителю законов, с жалобой на Венденский орднунгсгерихт за принятое им и запись крестьян – латышей, изъявляющих желание перейти из православия в лютеранство, что законом воспрещено. Оказалось, настоящего фискала в Вендене в то время не было, – или он был в отлучке, или совсем оставил свою должность; долж-

–111–

ность фискала исправлял тогда едва ли не секретарь или ландгерихт, или самого орднунгсгерихта. Исправляющий должность фискала сказал мне, что он предъявит мою жалобу орднунгсгерихту, но сомневается, чтобы суд послушал его и прекратил запись желающих воротиться из православия в лютеранство; суд де не подчинен фискалу, а подчинен высшему

губернскому начальству. После переговоров фискала с орднунгсрихтером, последний сам явился ко мне на дом и объяснил, что по его мнению ничего нет противозаконного в том, что орднунгсгерихт принимает и записывает православных латышей, желающих снова воротиться в лютеранство. Если закон воспрещает этот возврат, возражал я, то до отмены закона, ничего противного этому закону нельзя и делать и отнюдь не поощрять неразумных крестьян в противлении закону; суд должен охранять закон, а не нарушать его, как делает это Венденский орднунгсгерихт. Списки православных латышей, изъявивших в суде желание воротиться в лютеранство, немедленно посылаются г. лифляндскому губернатору, пояснил мне орднунгсрихтер; но он не запретил принимать таких крестьян и представлять ему списки их. Если бы это дело суда было противозаконно; оно немедленно было бы воспрещено ему высшим начальством. Вот как охранялись в Лифляндии русские законы, невыгодные для немцев – лютеран, и высшими и низшими судами и чиновниками! Я только мучился и ничего не мог сделать; по 28 апреля послал в орднунгсгерихт новое возражение против записи православных, изъявляющих желание снова перейти в лютеранство. В дела веры, говорил я, не имеет права вмешиваться светский суд и вести их без депутата с духовной стороны. Оба мои отношения Венденский орднунгсгерихт по эстафете послал гражданскому губернатору; но от него ответа на них не получил. Зачем ответ? пусть суд действует противозаконно. Между тем записавшиеся в суде желающими воротиться в лютеранство православные латыши разнесли весть об этой записи по своим селениям; прислуга суда и другие ревнители лютеранства каждому встречному православному предлагали, не угодно ли ему записать в суде свое желание снова быть

–112–

лютеранином? Может быть, и против воли тащили в суд и даже предлагали свои услуги и без них записать их в суде в число желающих снова принять лютеранство. Все дело делалось без депутата с духовной стороны и суд мог составить списки крестьян ничем и никем не стесняясь. Запись велась

обычно по базарным дням не только в страстную, но и пасхальную неделю. Без всякого сомнения массою латышей, записавшихся в число уклоняющихся от православия, хотели высшее правительство смутить, заставить изменить закон и уволить в лютеранство латышей и эстов, принявших православие.

Как помнится, во вторник на Фоминой неделе накануне базарного дня, с величайшей радостью получаю я от рижского архипастыря из Петербурга предписание, в котором дается мне знать, что по сношению владыки с лифляндским губернатором, последним воспрещено Венденскому орднунгсгерихту записывать православных крестьян, желающих возвратиться в лютеранство; но как оказалось, Венденскому орднунгсгерихту не спешили послать такое запрещение. На другой день, в то время, когда по моему расчету уже явились в орднунгсгерихт крестьяне для записи их желания из православия перейти в лютеранство, я пришел в суд и здесь увидел, как и прежде, довольно крестьян, ожидающих призыва их в суд для записи их желания перейти в лютеранство. В суде, кроме самого орднунгсрихтера, нашел я обоих его адъюнктов; суд был в полном составе. Здесь, как депутат с духовной стороны по делам православия в судах, я снова выражаю свой решительный протест против записи желания православных крестьян воротиться в лютеранство и утверждаю, что суд не имел никакого права в мое отсутствие вести такую запись; я – законом уполномоченный защитник интересов православной церкви не только в лютеранских, но даже и в православных светских судах. Орднунгсрихтер снова стал защищать действия суда по сему делу и говорил, что суд обязан записать желание крестьян о перемене их веры и что этою записью он никакого вреда православной церкви не делает, – записавшихся он не возвращает в лютеранство; православные крестьяне и по записи их в суд

–113–

остаются православными же. – А если бы крестьяне пожелали отказаться от своих повинностей мызным владельцам, явились бы в орднунгсгерихт и стали бы просить

суд записать такое их незаконное желание и представить о том высшему начальству: стал ли бы суд принимать таких крестьян, записывать их желание и именные списки таковых представлять лифляндскому губернатору? – Это совсем другое дело, отвечал мне орднунгсрихтер; крестьяне арендаторы и даже хозяева коренным лифляндским законом и контрактами обязаны нести установленные повинности в отношении к своим помещикам. – Но и присоединившиеся к православию коренным законом православного русского государства и своею присягою пред присоединением обязаны и обязались оставаться в православной церкви, и пребывать в послушании ее всегда неизменно, возражал я; как же лифляндский суд русского государства твердо оберегает коренные законы Лифляндии и пренебрегает коренными законами Русской империи, контракты утвержденные земским судом предпочитает обещанию, данному перед самим Богом духовной власти? Г. орднунгсрихтер думает, что суд, записывая крестьян, желающих из православия воротиться в лютеранство, никакого вреда православной церкви не делает: глубоко он ошибается. Своею записью желающих снова воротиться в лютеранскую церковь суд утверждает их желание уклониться от православия, или явно помогает их соращению в лютеранство; но закон русской православной империи строго карает совратителей; это должно быть хорошо известно Императорскому суду. – Во время нашего разговора адъюнкты орднунгсрихтера хранили полное молчание. Орднунгсрихтер в заключение разговора со мною сказал, что дело записи православных, желающих перейти в лютеранство, дело суда, а потому и продолжение этого дела, против которого я протестую, отдает на решение суда; в противность принятому порядку подавать голоса в судах сперва младшими членами орднунгсрихтер объявляет свое мнение принимать и записывать православных латышей, изъявляющих желание снова принять лютеранство. С этим мнением орднунгсрихтера поспешил согласиться и один из адъюнктов.

–114–

Но другой адъюнкт, к моему удовольствию, подумавши, объявил, что по его мнению не должно принимать и записывать

в суд таких крестьян. Я заявил, что как прежде, так и теперь, я громко протестую против этой возмутительной для меня и явно противозаконной записи. Итак, говорю, голоса разделились поровну – позвольте еще предъявить суду голос нашего архипастыря, да голос г. лифляндского губернатора, прямо запрещающего эту запись; причем подал я для прочтения орднунгсрихтеру предписание мне рижского архиепископа. Суду ничего не оставалось делать, как только уступить мне и прекратить запись крестьян, желающих оставить православие. Но в самом отказе крестьянам, ожидающим такой записи, вышло у меня несогласие с орднунгсрихтером; он хотел принять их в суд и здесь по допросе, кто они и чего желают? объявить им, что желание их судом не может быть удовлетворено. Но я воспротивился и этому; крестьяне, допущенные в суд и здесь допрашиваемые, могут подумать, что их приняли и записали в число желающих воротиться в лютеранство. Поэтому орднунгсрихтер, по моему настоянию, вышел к крестьянам, стоявшим на лестнице и ожидавшим приказа войти в суд, – и объявил им, что суд не примет их и не станет записывать их желания перейти из православия в лютеранство. С ропотом на суд принуждены были удалиться желающие уклониться от православия латыши и говорили, что орднунгсрихтер обманул их, – звал их, чтобы записать в число желающих снова возвратиться в лютеранство, но не принял.

Венденский орднунгсрихт попросил у меня копию с предписания мне рижского архиепископа; ничтоже сумняся, я выдал ему эту копию. Выраженное в нем запрещение принимать и записывать латышей, желающих оставить православие, было главным основанием к прекращению приема и записи их; суд еще не получил от губернатора такого запрещения; видно, как ревнитель лютеранства, он не спешил дать Венденскому орднунгсрихту предписание запрещающее принимать и записывать крестьян, желающих воротиться в лютеранство. Но архипастырь сделал мне замечание, зачем я выдал Вен-

–115–

денскому орднунгсгерихту копию с его предписания без его разрешения. Я не понял, чем я сделал промах, выдав копию означенного предписания, но был уверен, что гражданский губернатор придрался к какому-то слову, или выражению в этом предписании и попросил у архиепископа разъяснения. Это обычная уловка немецких лютеранских властей. Они явно попрали русский закон, охраняющий православие и воспрещающий православным уклоняться от своей веры. Архипастырю следовало бы требовать устранить от должности и отдать под суд всех чиновников Венденского орднунгсгерихта, осмелившихся совращать в лютеранство православных латышей; следовало бы принести жалобу генерал-губернатору Остзейского края и на самого лифляндского губернатора, который, по получении первой же записи желания православных воротиться в лютеранство, не сделал строжайшего выговора за эту запись Венденскому орднунгсгерихту и немедленно не воспретил суду эту запись и тем сам сделался соучастником этого совращения. И вот, чтобы отклонить эту грозу и от себя, и от Венденского орднунгсгерихта, лифляндский гражданский губернатор начал обвинять меня за то, что я требовал протоколов Венденского орднунгсгерихта о записи православных, уклоняющихся в лютеранство, обвинять в чем-то и самого архипастыря и тем успел на самом деле заслонить вину и свою, и орднунгсгерихта. Действительно, я просил у суда списков православных латышей, изъявивших желание принять лютеранство, и думаю, имел на то полное право: имея эти списки, я мог бы на колеблющихся в святой вере обратить особенное внимание и приложить особое старание об укреплении их в православии. Но в выдаче таких списков мне отказал суд, а гражданский губернатор еще жаловался на меня, как я смел просить копий протоколов суда, касающихся веры православной. По моему мнению, следовало бы строго настоять на выдаче мне судом копий таких протоколов.

Никогда не встречал я с такою скорбью в душе светлый праздник Воскресения Христова, как в этом году, когда пред праздником началась в Венденском орднунгсгерихте запись православных, желающих снова

воротиться в лютеранство. Но я не считал себя в праве уклониться от поездки в Ранненбург верстах в 20 от Вендена, где стояла военная команда, кажется, артиллерийская. Командою этою заведовал второй Венденский священник и отправлял в ней все духовные требы; в великий пост военные чины говели, исповедовались у него и причащались святых таин. Тому же священнику следовало бы и в святую пасху ехать в Ранненбург, чтобы отправить пасхальную службу для команды. Но священник высказал мне, что некоторые из гг. офицеров заражены вольными мыслями и особенно один из них, считающийся между ними философом; посему священник просил меня побывать в этой команде и поговорить с офицерами, чтобы наставить их на путь истины. Как я мог отказаться от исполнения такой просьбы? Ранним утром в день пасхи отправился я в Ранненбург. Здесь уже ждали священника и приготовились вместе с ним за молитвою встретить радостнейший праздник Светлого Воскресения Христова.

За богослужением я сказал поучение о том, что воскресший Спаситель даровал радость и жизнь вечную только истинно верующим в Него и пользующимся дарованною Им спасительною благодатью в святых таинствах. Не верующим во Христа Спасителя или даже только колеблющимся в вере, а равно и тем, которые не хотели достойно приступить к св. таинствам, и праздник – не в праздник. После богослужения радушные русские офицеры просили меня разделить с ними трапезу, от чего я не мог отказаться. За трапезою я старался направить разговор на предметы веры, и бывший за трапезою офицер-философ охотно стал разговаривать со мною о Боге. Оказалось, что он не был безбожник, как мне ранее говорили о нем; он допускал, что должно быть высшее Существо, сотворившее все видимое, но как то уклонялся называть это существо Богом.

Зачем же, спрашиваю я философа, не хотите вы Творца вселенной назвать так всем известным и понятным именем – Богом?

– Да что вам в названии? название не создаст вам Бога, – ответил мне философ.

–117–

Это правда, что название несуществующего предмета не сделает этого предмета существующим; но вы сами признаете, и здравый ум человека должен признать, что есть высшее Существо преблагое, премудрое и всемогущее, создавшее разумного человека и весь этот видимый и прекрасный мир. Это Существо у всех верующих и разумно признающих Его бытие называется Богом. А вы, избегая этого названия, как бы хотите отвергнуть самое бытие Бога. Конечно не название создает предмет, а существующий предмет получает от разумного человека свое название; но так как мы несомненно веруем во единого Бога Отца, вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым: то и станем Бога называть Богом, – нет разумного основания заменять это название другим именем. Согласны, господа, обратился я к другим офицерам, слушавшим наш разговор, Бога назвать Богом, человека человеком, камень камнем и т. д.

Те выразили свое согласие.

– Вы, батюшка, указываете на веру, начал философ, а мы как разумные люди, должны руководиться разумом и признавать только то, в чем уверяет нас наш разум.

А разве разум человеческий может отвергнуть бытие Бога – Творца вселенной? И вера вовсе не противоречит разуму, а еще обогащает его такими познаниями, до которых он сам по себе не мог бы прийти. Укажу на пример самый обыденный и близкий к нам. Мне сказали в Вендене, что здесь есть православные воины, желающие светлый праздник Воскресения Христова встретить по православному, богослужением. Я поверил этому, прибыл сюда и самым опытом убедился, что это истина. А если бы я не поверил этому; как мог бы я прийти до этой истины своим разумом? Видите, как ограничен наш разум в самых малых, обыденных вещах? а что сказать о предметах высоких, каковы религиозные? Там вера необходима. Верую мы узнаем, что было за многие века до нас; мы верим в этом достойным

веры честным и правдивым повествователям, особенно очевидцам, и наш здравый разум не может отвергать

–118–

этих истин. Так и в делах веры мы верим мужам самой высокой праведности, мужам, которые повествуют нам о том, что сами своими глазами видели, своими ушами слышали, своими руками осязали (1Ин.1:1), – верим тому, что возвестил нам в последнее время сошедший на землю сам Сын Божий, воплотившийся от Духа Свята и Марии-девы и вочеловечившийся (Евр.1:2).

– Вот эта, по вашему, истина, уже ясно противоречит разуму человеческому: как можно допустить здравому разуму, что Бог сделался человеком?

Вовсе тут нет противоречия здравому разуму человеческому. Для человека, конечно, это невозможно; но для всемогущего и премилосердного Господа Бога, из ничего сотворившего этот необъятный и прекрасный мир, – это должно быть возможным, и истина, что Сын Божий ради нашего спасения воплотился, хотя выше нашего разума, но не противоречит ему. Наш разум многого в мере не понимает; но отвергнуть того не может, – не понимает он, как это разумная наша и невидимая душа соединена с этим видимым и неразумным телом? Не понимает и того, что такое душа человеческая в своем существе? А что ближе к нам нашей души? Однако же кто из здравомыслящих отвергнет бытие в человеческом теле разумной и бессмертной души? Известно изречение философа: думаю, значит существую. А ведь вы причисляетесь, как мне видится, к числу философствующих. Но вы несомненно и православный христианин, который не должен сомневаться в открытых нам самим Богом истинах и который должен покорять свой ум высочайшему уму Божию. Чего мы сами не понимаем, отвергать то неразумно: разве мы не часто и не во многом ошибаемся?

При прощании я посоветовал и усердно просил философа для спокойствия своей души читать не одни книги философские и светские, питающие один ум, но и духовные, особенно святое евангелие, улаждающее наше сердце, которое требует питания

так же, как и ум наш. В чтении слова Божия, особенно нового завета, сказал я, вы найдете великое, благодатное наслаждение; только читайте слово Божие с верою, что оно слово Божие, с полным

–119–

вниманием и благоговением, как подобает доброму православному христианину.

Как было уже сказано, в начале сороковых годов, когда латыши и эсты во множестве начали присоединяться из лютеранства к православию, встревоженные остзейцы – лютеране представили правительству, что необразованные крестьяне необдуманно бросают свою лютеранскую веру и под навеянною им надеждою получить земные выгоды переходят в православную веру, которой они не знают; и непременно случится, что они, не получив этих выгод, станут крепко сожалеть о своей необдуманной поспешности в перемене веры и уклоняться от православия; потому необходимо установить шестимесячный срок между изъявлением желания присоединиться к православию и самым присоединением; такой срок в конце 1845 года, по Высочайшему повелению и установлен в ограждение лютеранства. Думаю, что если не большая часть лифляндских крестьян – лютеран, то половина их приняла бы православие, если бы не было назначено для перехода в православную церковь шестимесячный срок. Можно было думать, что этот срок скоро будет отменены принявшие православие крестьяне и все лютеране в год, в два, много в три года ясно увидели, что кроме притеснения от сильных лютеран за переход из лютеранства в православие, никто не получал и не получает мирских выгод. К сожалению, не смотря на все вопли православного духовенства в рижской епархии о вреде для православия этого срока, он существовал в течении двадцати лет. Наконец шестимесячный срок в 1865 году отменен: но к крайнему сожалению, отменен едва ли не с большею выгодною для лютеранства и не к большому вреду православия. Хитрые немцы-лютеране так-то умеют, по крайней мере прежде умели, хорошо устроить к своей выгоде дела в остзейском крае.

С пятидесятих годов мало уже крестьян стало присоединяться к православию из лютеранства; но число православных увеличивалось чрез смешанные браки, от которых дети по закону должны были быть крещены в православие. Сильно противились этим бракам многие лютеранские пасторы и, не смотря на жалобы православных

—120—

священников, редко выдавали в свое время свидетельства об оглашении смешанных браков в лютеранских церквях; иные пасторы по несколько раз заставляли приходить к себе жениха или невесту — лютеран, отговаривая их вступить в брак с православными лицами и не выдавали предбрачных огласительных свидетельств под разными предлогами; то не являлись к пастору отец, или мать жениха, или невесты, то по недавности перехода в приход пастору нужно было получить предбрачное огласительное свидетельство от пастора прежнего прихода, в котором было лице, желающее вступить в брак с православным; то лютеранское лице не было еще на конфирмации. При таком затруднении следовало бы совсем освободить пасторов от оглашения смешанных браков в их церквях; или же сделать распоряжение, чтобы священники венчали смешанные браки без пасторских огласительных свидетельств, если последние не будут получены после трех воскресений со времени явки к пастору жениха и невесты. Но этого не сделали; без огласительных свидетельств от пасторов нельзя было православным священникам венчать смешанные браки. И вот, когда отменен был шестимесячный срок между изъявлением латышами и эстами желания присоединиться к православию и самым присоединением, в то же самое время вышло правительственное распоряжение: от лица лютеранского вероисповедания, вступающего в брак с православным, не брать подписки, которою оно обязывалось детей от сего брака крестить и воспитывать в православии. Еще до получения из консистории указа об отмене этой подписки, от графини Сиверс я услышал о таком распоряжении правительства и не верил этому слуху, — считал его вовсе не правдоподобным. И как теперь хорошо помню, предо мною стояла пара — жених и

невеста, из¹³³¹ которых одно лицо было лютеранского исповедания¹³³¹; в это время подали мне пакет с указом,
–121–

в котором объявлялось об отмене предбрачных подписок от лютеран, вступающих в брак с православными. Сильно я был поражен таким распоряжением, вредным для православия. Не понимаю, для какой надобности потребовалось такое распоряжение? Предбрачная подписка о крещении детей от смешанных браков в православную веру существовала издавна в Лифляндии, и вдруг в 1865 году она почему-то оказалась излишнею, или не нужною. Станным в распоряжении об отмене этой подписки представляется и то, что оно не поясняло, что же должно произойти с детьми от смешанных браков? Лютеране утверждали, что с отменой этой подписки родители имеют право крестить своих детей от смешанных браков в лютеранство: но такого права лютеранским пасторам не было дано, и как оказалось после, когда подписка для блага св. церкви православной была восстановлена, пасторы, дерзавшие крестить детей от смешанных браков в лютеранство, понесли наказание.

Кто был виновником такого распоряжения об отмене подписки? Конечно, ревнители лютеранства, сильно настаивавшие на продлении шестимесячного срока при присоединении к православию латышей и эстов, а так как православное рижское начальство давно и основательно настаивало на отмене этого срока: то по моему убеждению департамент министерства внутренних дел иностранных исповеданий, или, вернее, глава этого департамента, директору Венденский помещик граф Сиверс православный, но более радевший о немцах – лютеранах, чем о русских и православных, предложил взамен отмены срока сделать маленькую уступку лютеранам – отмену предбрачной подписки. Лично я знал этого директора и по моему твердому убеждению лучшего и полезнейшего для лютеранства директора выбрать было нельзя. Каждое лето на несколько месяцев он приезжал в свое богатое имение Шлосс Венден, но жил более в имении жены своей

–122–

едва ли менее Венденского богатом Карлсруэ, верстах в семи от Вендена. У его матери, преданной православию, графини старушки, я не редко виделся с ним и вел разговор о делах лифляндских.

Как прежде лютеранские пасторы всячески старались препятствовать смешанным бракам, так с отменой предбрачной подписки священники стали отказываться от совершения смешанных браков и имели на то законные причины. В Регламенте, которым в первый раз дозволялось совершать смешанные браки, сказано: «а буде иноверное лицо, вступающее в брак с православным, не захочет дать подписки о крещении детей от сего брака в православие, того не венчать». Самым распоряжением об отмене подписок не предписывалось священникам венчать смешанные браки. А главное, на что указывали священники при отказе их совершать смешанные браки, это смущение их совести служить чрез смешанные браки пользам лютеранства. И вот, некоторые священники, в числе их и я, отказываясь совершать смешанные браки, представили об этом рижскому архипастырю. Он вытребовал таких священников, помнится все благочинных, к себе, в том числе и меня, – и мы представили ему общий рапорт, в котором сильно настаивали на восстановлении предбрачных подписок при смешанных браках, а в случае невозможности подписок просили разрешить нам не венчать эти браки. Владыка рижский в своем, конечно еще сильнейшем, чем наше представление, докладе в святейший Синод, препровождая нашу просьбу, ходатайствовал о возобновлении предбрачных подписок при смешанных браках. Вместо ответа на этот доклад, архипастыря попросили в Петербург¹³³² и, прибыв оттуда, он послал по епархии циркуляр, которым предписывалось священникам рижской епархии

–123–

венчать смешанные браки и без подписок от лиц лютеранского исповедания. Помню, в циркуляре изложены были и доводы, опровергающие причины, по которым священники отказывались от совершения смешанных браков. Скрепя

сердце, священники должны были повиноваться предписанию архипастыря; но я мог уклоняться от совершения смешанных браков, представляя совершать таковые моему сослужителю-священнику. Кроме предписания рижского архиепископа последовало и Высочайшее повеление о том, чтобы священники венчали смешанные браки без отбирания подписок от лютеран касательно крещения детей от сих браков¹³³³, а священников, отказывающихся венчать смешанные браки, приказано было удалять из рижской епархии. Крепко ратовал против священников, отказывавшихся от совершения смешанных браков директор департамента внутренних дел иностранных исповеданий и приравнивал их к тем католическим ксендзам, которые приставали к восставшим в 1863 году против русской власти полякам в юго-западном крае. «Грех вам, граф, делать такое сравнение, говорил я ему; наши священники ни к каким бунтовщикам не пристают, никакой светской власти в гражданских делах не противятся; но они по самому сану своему, как служители церкви православной, обязаны защищать интересы ее, – служить благу ее, а не вредить ей; это противно их святому долгу, противно их совести. Не давайте им таких приказаний, которые исполнять запрещает им долг священнический; вы можете их покарать, и они никакого противления вам не окажут, будьте в том уверены; они готовы потерпеть за благо св. церкви.

Протоиерей Иоанн Поспелов

Попов И.В. Магистерский диспут: [Рец. на:] Мышцын В.Н. Учение св. апостола Павла о законе дел и законе веры. Сергиев Посад, 1894 // Богословский вестник 1894. Т. 3. № 7. С. 124–134 (2-я пагин.)

–124–

12 мая в нашей академии имел место магистерский диспут. В качестве диспутанта выступил В. Н. Мышцын. Пред началом прений секретарем академии было прочтено следующее curriculum vitae магистранта. Диспутант В.Н. Мышцын, сын священника с. Волыни Рязанского уезда, родился в 1866 году, 21-го янв., окончил курс в семинарии в 1886, а в академии в 1890 г. Пробывши год профессорским стипендиатом при академии, в 1891 г. В.Н. определен был преподавателем греческого языка в Симбирскую семинарию, а в следующем 1892 году переведен в Рязанскую, где преподавал сначала св. Писание, потом греческий язык. В текущем году, по прочтении 11 марта двух пробных лекций, был назначен исправлять должность доцента по кафедре св. Писания В. Завета в здешней академии. Кроме представленного на соискание магистерской степени сочинения: «Учение Ап. Павла о законе дел и законе веры», г. Мышцыну принадлежат: помещенная в Чт. Общ. Люб. Дух. Просвещения за 1891 г. статья – «Связь антиномизма с учением Лютера» и напечатанный в академических протоколах отчет о занятиях его в качестве профессорского стипендиата.

После произнесенной диспутантом речи¹³³⁴ первым оппонентом выступил ординарный профессор по кафедр св. Пис. Н. З. М. Д. Муретов. «В своей речи, так начал оппонент, – вы отнесли свою диссертацию к области библейской теологии, метко сравнив последнюю с

–125–

растением. Соглашаясь с вами, я желал бы сравнить вашу диссертацию с цветком на этом растении. Она представляет собою стройную систему, в которой все имеет свое определенное место и значение, рисуя учение ап. Павла в

одном цельном образе. Ваши выводы и наблюдения прекрасно выясняют истинный смысл наиболее важных догматических терминов, вскрывая высоту и чистоту заключенных в них нравственных идей. Когда при чтении вашей диссертации я старался для диспута отыскать какие-либо недостатки и промахи в ее лицевой стороне, в раскрытии и систематизации понятий, то потерпел здесь полную неудачу. Но, подумал я, растение, с которым вы сравнили библейское богословие, должно иметь не только цветы, а и корни и почву, на которой растет оно. Этими корнями и почвою должен служить историко-филологический и археологический экзегес. Обратившись сюда за поисками возражений для диспута, я был хотя и счастливее, по весьма на немного. Дело в том, что корни, или историко-филологические изыскания у вас сокрыты от взоров читателя: вы сообщаете уже готовые выводы и сочетаете их в единый и стройный образ, не вскрывая той почвы, в которой коренятся эти выводы. Только кое-где эти корни обнажены от почвы, так что становятся доступны наблюдениям и проверке. Вот этими-то обнажениями я и воспользуюсь, насколько позволит мне время, для диспута.

На стр. 2–3 своей диссертации в примечании вы говорите: слово *διαθήκη* в классической литературе обозначает *обыкновенно духовное завещание*. Соответствующее еврейское слово *berith*, по согласному мнению всех лексикографов и за очень немногими исключениями экзегетов книг В. З., главным образом значит «согласие», «союз», происходя от глагола *bara* – разлагать, делить. Это понятие союза предполагает, таким образом, существование двух сторон, из которых каждая имеет свои обязательства и права. LXX почти всегда передают это понятие *διαθήκη* (от *διατίθημι* располагать, делить), которое таким образом получило значение *чуждое классическому употреблению этого слова*, т. о. значение не завещания, а договора. Но в Новом Завете... *вместо понятия дого-*

–126–

вора или союза выступает понятие завещания, согласное с классическим употреблением слова и отражающее на себе особенность христианского мирозерцания (ср. Гал.3:15–17;

4:24–26. Евр.9:16–17 и др.), в котором отношение более или менее разных сторон сменилось отношением Сына к Отцу (*υἱοθεσία*). Вывод получается у вас весьма важный и желательный – идея сыновства в христианстве. Но достаточно ли тверды его основания?

В ваших словах дано три утверждения: 1) в греческом классическом языке слово *διαθήκη* обозначает духовное завещание, 2) в Ветхом Завете оно употребляется в смысле союза, договора и 3) в языке новозаветных писателей восстанавливается классическое значение завещания. Все эти три утверждения не бесспорны: против них можно сделать серьезные возражения.

1) В классической литературе слово *διαθήκη* не значит *только* духовное завещание, но употребляется и с другими значениями: договора, союза, распоряжения и особенно *только* – духовного завещания или предсмертного распоряжения. Такое значение этого слова указывают словари Passow'a, Rare, Passow'a в обработке Rost'a и русский, составленный по Бензелеру.

На это возражение диспутант ответил, что в тех самых данных, которые приводились против него, есть указания, оправдывающие его положение. Именно Rare утверждает, что *διαθήκη* употребляется *особенно* в смысле завещания. Passow в обработке Rost'a говорит: *обыкновенно* в смысле завещания. Такую же мысль дает русский словарь, составленный по Бензолеру. Все это дает право заключать, что греки употребляли слово *διαθήκη* главным образом для выражения не вообще понятия распределения, но распределения в специфическом смысле – распределения имущества по духовному завещанию.

Во-вторых диспутант заявил, что классическое слово – употребление для него не имеет большего значения. Для него было важно установить различие смысла этого слова в В. и Новом Заветах, чтобы на этом основании выяснить различие самых понятий о божественном завете в книгах В. Завета и в посланиях ап. Павла. Но

–127–

эта сторона дела вовсе не затронута поставленным возражением, так как в переводе LXX слово *διαθήκη* нигде не значит духовное завещание. На это оппонент заметил: самый факт употребления LXX слова *διαθήκη* в смысле союза, завета, договора доказывает, что в их время в греческом языке александрийцев это слово употреблялось не только в значении завещания, но и союза – договора, и при том это употребление, по-видимому, было обычным; – во 2-х оппонент поставил на вид то соображение, что быть может LXX потому нигде не употребляют это слово в смысле духовного завещания, что в самом оригинале т. е. в еврейском тексте Библии нет особого термина для обозначения духовного завещания. По крайней мере раввины библейские глаголы для выражения предсмертной воли *zawa* и *schaba* – повелевать заповедывать, распоряжаться, заклать и пр. (Быт.49:33; 50:5; 2Цар.17:23; 4Цар.4:1; 3Цар.2:1 и др.) передают или греческим же *diatiki* или небиблейским *pirta* (термин *zawa* от библ. *zawa* в значении завещания сомнителен), между тем как библ. *berith* они всегда употребляют только в значении союза, договора, завета, и никогда в смысле завещания (См. Lewy, Neuhebr. u. Chald. Wort. lib. Talm. u. Midr. t. 1:266, 404; и IV, III. 178; и Buxtorfius, Lex. Chald. et, cot. 353. 534. 813. 1895).

Не отрицая данного оппонентом объяснения того, почему у LXX слово *διαθήκη* не имеет значения «завещание», диспутант заметил, что оно не противоречит его положениям. Во всяком случае отношения Бога к человеку в В. Завете представлялись под формами союза, а не завещания и потому *διαθήκη* у LXX не имеет того значения, какое получает это слово в Н. Завете. Соглашаясь также с тем, что раввины употребляют слово *διαθήκη* в смысле духовного завещания, диспутант обратил внимание оппонента на то, что в языке раввинов слово *διαθήκη* в смысле духовного завещания не имеет религиозного значения и служит выражением отношений обыденной жизни, а потому нисколько не говорит о сходстве ветхозаветного значения слова *διαθήκη* в религиозном смысле с новозаветным.

–128–

Наконец, оппонент пришел к обсуждению вопроса о том, в каком смысле слово *διαθήκη* употребляется в Новом Завете. – «Вами указано, обратился он к диспутанту, – только три места, в которых слово *διαθήκη* значит завещание. Но этот термин встречается в новозаветных писаниях 33 раза – именно: 7 раз в Евангелиях и Апокалипсисе, 17 в послании к Евреям и 9 в остальных посланиях ап. Павла. В следующих из этих мест слово *διαθήκη*, или будучи противопоставляемо и сравниваемо с Ветхим Заветом, или же будучи заимствовано из ветхозаветных книг, но может иметь значения, отличного из того, какое оно имеет и в В. Завете: Мф.26:28; Мк.14:24; Лк.22:20; 1Кор.11:25; Лк.1:72; Деян.3:25–4:8; Рим.9:4–11:27; 2Кор.3:6–3:14, Еф.2:12; Откр.11:19; Евр.8:8–10; 9:20; 4:10; 16:29; 13, 20:7, 22:8, 6:9, 15:12, 24. Это подавляющее большинство мест говорит за то, что и в Н. Завете слово *διαθήκη* употребляется в том же значении, какое оно имеет и в Ветхом Завете».

Диспутант ответил на это возражение, что он видит в одних из приведенных текстов аккомодацию, приспособление новозаветного писателя к ветхозаветным понятиям. Священный писатель пользуется здесь для выяснения новозаветных отношений понятиями ветхозаветными, вследствие чего слово *διαθήκη* теряет свой новозаветный оттенок.

После этого оппонент обратился к рассмотрению тех мест, которые указаны магистрантом. Прежде всего Гал.4:24. И здесь, но заявлению оппонента, *διαθήκη* значит распоряжение, обещание, завет, а не завещание. В смысле завещания этого слова нельзя понимать потому, что здесь нельзя указать завещателя, который бы умер. Бог дает Аврааму наследие по обетованию, а не по завещанию. Остаются только два места: Гал.3:15–17 и Евр.9:16–17, в которых действительно слово *διαθήκη* несомненно значит завещание. «Но в обоих данных местах это слово значит несомненно завещание лишь в применении к человеческой области, так что открывается полная возможность видеть тут *только* сравнение обеща-

–129–

ния или завета Бога с завещанием человека, т. о. слово διαθήκη здесь, как и везде в Библии, означает собственно

религию ветхозаветную и новозаветную, которую апостол сравнивает с человеческим завещанием, пользуясь двояким значением термина. Итак (не говоря уже о том, что даже и понятие завещания отнюдь не предполагает необходимо сыновства, ибо завещание может быть дано и вообще домочадцам или даже совсем чужому человеку), – возможно ли при сомнительном употреблении слова *διαθήκη* в двух только местах в значении завещания и при употреблении его в подавляющем большинстве мест Н. Завета в значении ветхозаветном, строит выводы об отражении в этом термине особенности новозаветного учения догматического?

По поводу указаний оппонента произошло оживленное обсуждение вопроса о значении слова *διαθήκη* в языке новозаветных писаний. Диспутант доказывал, что приведенные места нисколько не противоречат его утверждению. Они содержат цитаты из В. Завета, иногда буквальные; вполне естественно, что они воспроизводят и ветхозаветные понятия и потому не могут служить для характеристики воззрений новозаветных писателей. В тех же местах, где противоположение Н. Завета Ветхому делается самими новоз. свящ. писателями, слово *διαθήκη* и в применении к В. З. значит завещание, так как апостолы, смотря на В. З. как на приготовление к Н. З., объясняли ветхозаветные понятия с новозаветной точки зрения (Евр.9:15–20).

Что касается тех из приведенных мест, в которых слово *διαθήκη* означает обетование, то и они, по мнению диспутанта, не могут служить опровержением его положений, потому что обетование во всяком случае более приближается по своему смыслу к понятию завещания, чем к понятию союза.

Соглашаясь с приведенными разъяснениями диспутанта, оппонент, однако, поставил на вид, что слово *διαθήκη* употребляется в значении обетования или обещания и в Ветхом Завете (Сир.47:11; 44:11–18; ср. Втор.9:5; 1Мак.2:54; 2Мак.8:15), как и еврейское *berith* (напр. Ис.59:21, – или *eroz – gabberith – yḥ tḥs ḗpauueλίac* Евр.11:9).

–130–

Второе возражение оппонента было направлено к уяснению некоторой односторонности выводов из толкования термина *ἰλάσκεσθαι*, или *ἐξἰλάσκεσθαι*, в значении «умилостивлять не Бога», но «человеку» оказывать милость от Бога (стр. 101–105).

На это возражение диспутант ответил, что он отрицает лишь идею умилостивления в классическом смысле, в смысле преобразования настроения Божия путем внешних средств независимо от нравственного исправления самого человека, таковой смысл перенесен в учение протестантов об оправдании, как исключительно юридическом акте. Библейская же идея умилостивления признает два условия для отложения гнева Божия: удовлетворение правде Божией (стр. 88. 106 и др.) и нравственное очищение человека, вследствие чего оправдание неразрывно с освящением.

Вторым оппонентом был экстраординарный профессор по кафедре греч. языка И. Н. Корсунский.

В своем отзыве о вашем сочинении, который уже напечатан в протоколах заседаний совета¹³³⁵, так начал оппонент, – я указывал на главнейшие достоинства вашего труда, не скрывая и их недостатков. Теперь, в качестве официального оппонента, ограничусь лишь немногими возражениями, из которых некоторые будут скорее иметь вид недоумений, нуждающихся в разрешении или разъяснении.

I. О вкусах не спорят, но все же я не могу одобрить, как и в отзыве не одобрил, частого употребления в вашем сочинении, без особенной нужды, иностранных слов. Пример – 67 стр. вашего сочинения, где можно насчитать до десяти таких слов.

II. Переходя от менее важного – изложения – к более важному – содержанию диссертации, оппонент остановился на следующих предметах.

1) На стр. III и далее, сказал он, – относительно понятия закона в Рим.2:14–15 вы говорите, что закон «здесь только» по-видимому понимается в более широком смысле, как естественное нравственное сознание язычников и на самом же деле означает закон Мои-

–131–

сея, потому что слово *νόμος* употреблено здесь с членом и следовательно указывает на известный, определенный закон, т. е. по вашему на закон Моисея. Но а) в этом же месте слово *νόμος* употребляется несколько раз, и без члена, точно так же, как и в других местах посланий ап. Павла, напр. *ἔργα νόμου* в Рим.3:20–28; Гал.2:16; 3:2 и др., или Рим.2:12; 7:25; 13:10. В каком смысле понимать слово закон в указанных местах? б) Во-вторых, член не всегда служит указанием на известное, определенное понятие. Согласно грамматике он имеет также обособляющее значение для отличия одного предмета от других «присоединяемыми ближайшими определениями». Пример такого употребления члена можно указать у самого же ап. Павла (1Кор.7:31–34; Рим.5:15). с) В-третьих, в некоторых местах Нового Завета, напр. в Римл. 7 гл. трудно разуместь закон Моисея. Таким образом, ничто не препятствует разуместь слово *νόμος* в смысле «закона совести», согласно с лучшими православными толкователями этого места, напр. преосв. Феофаном.

Соглашаясь с первым основанием оппонента, – с тем, что действительно *νόμος* не всегда употребляется ап. Павлом с членом и с третьим – относительно невозможности истолкования *νόμος* в смысле Моисеева закона в 7 гл. Рим., диспутант, однако, обратил внимание на тот факт, что во всех указанных местах слово *νόμος* имеет при себе ближайшее определение, которое и выясняет самый смысл термина. Здесь говорится: закон дел или закон ума. Определения эти и указывают, что в первом случае *νόμος* нужно понимать в смысле Моисеева закона, а во втором в смысле закона совести. Мнение, высказанное в диссертации, касается понимания слова *νόμος* в тех случаях, когда оно не имеет при себе специальных определяющих терминов. На это есть прямые указания в самой диссертации.

Член действительно не всегда употребляется с указательным значением, но толкование классического места Рим.2:14–15 в диссертации основывается не на том только, что в этом месте слово *νόμος* употреблено с членом, но имеет за себя и другие основания. Получаю-

щаяся при таком толковании мысль, что Моисеев закон есть условие спасения для язычников, не может служить его опровержением, потому что в то время содержание закона Моисея отождествлялось с естественным законом совести и в этом смысле закон Моисея действительно считался необходимым условием спасения и для язычников.

Что касается того, что толкование, данное в диссертации на Рим.2:14–15, расходится с пониманием этого места некоторыми православными толкователями, то относительно этого нужно заметить, что последние преследовали главным образом цели назидания, а потому и не стремились к точному филологическому экзегесу.

Дальнейшие замечания оппонента касались некоторых понятий и терминов, разъясняемых в диссертации. На стр. 91 синонимом *ὀργή* поставлено только слово *μῆνις*, но *μῆνις* – совсем не употребляется в Новом Завете, да и вообще им пользуются почти исключительно поэты, прозаики же очень редко и то в тех случаях, когда подражают поэзии. А между тем существуют еще другие синонимы: *χόλος*, *χολή*, *θυμός*, *κότος*, *μένος*. *Θυμός* по крайней мере употребляется в Новом Завете Рим.2:8; Апок.14:19; 15:1, 7 и др. Кроме того значение *μῆνις*, указанное в диссертации (стр. 104), не вполне точно. Продолжительность гнева, злоба обозначаются словом *κότος*, в отличие от *χόλος*, *χολή*, – вспышка гнева; *μῆνις* же в отличие от *μένος*, (одного в сущности корня) скорее означает неистовство (*μαίνομαι*), нежели продолжающийся гнев – *μένος* (от *μένω*). Сравн. напр. Илиад. XXII, 96 о Гекторе: «ἄσβεστον ἔχων μένος οὐχ ὑπεχώρει», также и о богах совершенно равносильно *μῆνις*. На стр. 188 диссертации утверждается: «ζωή отличие от *βίος*, есть самое существование или бытие *βίος*, основание и условие *βίος*. *Ζωή* – жизнь, которою мы живем, *βίος* – жизнь, которую мы ведем, поведение, образ жизни». Это определение не точно. Не напрасно Вилький по Новому Завету и *βίος* определяет как *vita*, *quam vivimus* и ссылается на Лк.8:14; 1Тим.2:2; 2Тим.2:4; 1Ин.2:16; 1Пет.4:3, а потом уже как «то, чем поддерживается жизнь». С другой стороны и *ζωή* обозначает не только жизнь

вообще, но и образ жизни, напр. у поэтов: *δικαίην ζωὴν ἀποφαίνειν*

–133–

или у Платона *ζωῆς ἀγαθῆς...ζωὴν αἰσχροὴν* и под. Означает также и средства к жизни, и притом еще у Гомера. Это объясняется тем, что древнейший корень того и другого слова один и тот же – *giv*, рус. жив, лат. *viv*, но у греков в эпоху их литературной жизни стало забываться это единство корня, и слова эти мало по малу и получили различие, которым можно было бы воспользоваться лучше, чем это сделано в диссертации. *Ζωή* – жизнь, жизненный процесс, у схоластиков *vita vitailis*, в противоположности смерти (напр. у Платона *περὶ ζωῆς καὶ θανάτου λέγειν*), преимущественно в животной стороне жизни (отсюда *ζῶον* – животное). *Βίος* есть протяжение жизни (отсюда биография), пребывание, проживание, по-славянски *ζωή* переводится словом живот, а *βίος* словом житие. Образ жизни – *βιοτή* – у поэтов *βίος* в прозе *τρόπος*. Отсюда в церковном языке «егда снизшел еси к смерти животе безсмертный (*ἢ ζωὴ ἢ ἀθάνατος*) или: и сущим во гробех живот даровав (*ζωὴν χαρισάμενος*) и под. С другой стороны: вси в житии крест яко ярем вземшии (*πάντες οἱ ἐν βίῳ*) или: в лености все житие мое иждих (*καὶ ῥαθύμως τὸν βίον μου ὅλον ἐκδαπανήσας*).

Оппонент не находил наконец возможным согласиться и с тем объяснением, какое дается в диссертации слову *δόγμα* в посл. Кол.2:14.

Свои возражения оппонент заключил следующими словами. «Не повторяя моих прежних изложенных в отзыве слов о достоинстве вашего труда, я должен указать еще на одно крупное его достоинство: это – ваш светлый и широкий взгляд на все домостроительство спасения в его ветхозаветной (1–81 стр.) и новозаветной стадиях, обнаруживающий вашу способность умелою рукою браться не только за разрешение трудных вопросов глубокого учения, заключающегося в посланиях св. ап. Павла, но и за целостное обозрение того предмета, который вы недавно призваны читать на академической кафедре».

После официальных оппонентов было сделано несколько мелких замечаний преподавателем Вифанской духовной семинарии Н.И. Виноградовым.

По окончании прений о. ректор академии, отобрав голоса у членов совета, объявил, что защита диссер-

–134–

тации признана удовлетворительною и что совет академии будет ходатайствовать пред св. Синодом об утверждении магистранта в степени магистра.

И. П.

**Κορσунский И.Н. Новые труды [в области
Палестиноведения] по описанию Иерусалимской
патриаршей библиотеки // Богословский вестник
1894. Т. 3. № 7. С. 135–152 (2-я пагин.).**

–135–

1. Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη. Ἐκδοθεῖσα μὲν ἀναλώμασι τοῦ Αὐτοκρατορικοῦ Ὁρθοδόξου Παλαιστινοῦ Συλλόγου, συνταχθεῖσα δὲ ὑπὸ Ἀ. Παπαδοπούλου-Κεραμέως. Τόμος β' I καὶ II. Ἐν Πετρούπολει, 1894. 8 majore, Σελίδ. β' + 894. Μετὰ 14 φωτοτυπιῶν. Цена 15 р.

2. Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας. Ἐκτυπούμενα μὲν ἀναλώμασι τοῦ Αὐτοκρατορικοῦ Ὁρθοδόξου Παλαιστινοῦ Συλλόγου, συλλεγέντα δὲ καὶ ἐκδιδόμενα ὑπὸ Ἀ. Παπαδοπούλου-Κεραμέως. Τόμος β'. Ἐν Πετρούπολει, 1894. 8 majore. Σελίδ. θ' + 540. Цена 10 р.

В статье, под заглавием: «Новые труды в области Палестиноведения», помещенной в № 7 «Богословского Вестника» за 1892 год, мы уже приветствовали появление первых томов поименованных сейчас трудов А.И. Пападопуло-Керамевса по описанию Иерусалимской патриаршей библиотеки, издаваемых на средства Императорского Православного Палестинского Общества, при чем тогда же сделали краткое обозрение содержания их, представили характеристику деятельности Палестинского Общества и самого А.И. П.-Керамевса по части Палестиноведения и указали значение рассматриваемых трудов в области последнего. В настоящее время пред нами является продолжение этих капитальных трудов неутомимого ученого, и именно, в обеих половинах II тома Описания Иерусалимской патриаршей библиотеки заключается описание 706 №№ библиотеки Лавры св. Саввы Освящен-

–136–

ного, вошедших в состав патриаршей библиотеки, а во II томе Ἀνάλεκτα издано свыше 50-ти новых отрывков, актов и документов разного рода из патриаршей библиотеки. Оба тома,

по-прежнему, снабжены предисловиями, указателями, поправками, дополнениями и другими справочниками. Так как II-й том Описания посвящен исключительно рукописям Лавры св. Саввы Освященного, а II-й том Ἀνάλεκτα не имеет такой исключительности, то рассмотрение обоих трудов этих удобнее всего будет вести отдельно.

Как из предисловия и приложений ко II-му тому Описания рукописей патриаршей Иерусалимской библиотеки, так и из многих мест самого описания мы знакомимся, ближе всего, с самой историей описываемых в нем рукописей. До недавнего сравнительно времени рукописи эти хранились в самой Лавре св. Саввы. Но будучи одной из древнейших и наиболее богатых обителей Палестины и потому имея весьма большое собрание рукописей, большая часть коих очень ценны и замечательны или глубокой древностью или в других отношениях, Лавра, находящаяся в пустыне, в некотором отдалении от Иерусалима, не могла или не умела надлежащим образом хранить это сокровище. Частью невежество и небрежность заведовавших библиотекой и переплетчиков, частью другие неблагоприятные условия (сырость помещения, мыши, моль) были причиной порчи и гибели многих из этих рукописей или частей их. Не мало также или целых рукописей или более или менее значительного числа листов из них, частью вследствие продажи или даровой отдачи, а главное вследствие того же недостатка надлежащей сохранности, оказалось также рассеянным по разным местам просвещенной Европы, при чем нередко имели случай обыкновенные хищения, вырезки листов из рукописей¹³³⁶ и под. Целое 10-е приложение к рассматриваемому труду А.И. П.-Керамевса занято тщательным его исследованием о таких рукописях или отрывках из них. Британский музей, Парижская, Лейпцигская и другие

—137—

библиотеки Европы воспользовались той или другой частью рукописных сокровищ библиотеки Лавры св. Саввы в разное время. Между прочим много рукописного материала этой библиотеки в разное время вывезено из Палестины и в Россию. Так еще в Московской Синодальной (бывшей Патриаршей)

библиотеке, по описанию ее со стороны известного ученого Маттеи, при теперешних разысканиях П.-Керамевса, оказывается несколько рукописей происхождения Палестинского. За тем путешествовавший по востоку в 1835 году А.С. Норов, посетив Лавру св. Саввы Освященного и увидав печальное положение, в каком находились рукописи ее, из коих он до 15-ти нашел древнеславянских, сжалился над ними и отобрав вместе с славянскими 9-ть греческих, с благословения митрополита (sic!) Иерусалимского, приобрел их покупкой и привез в Россию¹³³⁷. Особенно же много и рукописей, и листов из рукописей вывез в Россию в 1844 и 1860 годах покойный преосв. Порфирий Успенский, передавший все это сокровище в Императорскую Публичную библиотеку¹³³⁸. Поэтому патриархи Иерусалимские, со скорбью взирая на неудовлетворительность положения драгоценной библиотеки лаврской, начали принимать некоторые меры к сохранению в целости, по крайней мере, важнейших рукописей ее. Однако и этим не обеспечивалось вполне сохранение их, пока патриарх Кирилл II в 1857 и 1864 годах не перенес значительного числа избранных рукописей лаврской библиотеки в устроенную им самим в Иерусалиме при патриархии библиотеку; а патриарх Никодим в 1887 году довершил дело патриарха Кирилла II, перенесши в ту же библиотеку и остальные рукописи Лаврской библиотеки. В Иерусалимской-то патриаршей библиотеке и описывал лаврские рукописи приглашенный для сего тем же блаженнейшим патриархом Никодимом в 1887 году А. И. П.-Керамевс. Издание составленного им Описания приняло на себя, как и раньше – издание

–138–

Описания рукописей центральной патриаршей библиотеки (т. I), по просьбе патр. Никодима, Императорское Православное Палестинское Общество. К описанию приложены 14 фототипических снимков с наиболее замечательных рукописей Лаврской библиотеки.

Рассматривая настоящий том труда Керамевса и сличая описанные в нем рукописи с описанными в I томе рукописями центральной патриаршей библиотеки, затрудняешься, какому из

этих собраний отдать предпочтение. Числом рукописей (706) Лаврское собрание превосходит число (645) рукописей центральной патриаршей библиотеки, описанных в I томе, хотя и уступает ему несколько в древности иных рукописей. При всем том в Лаврском собрании весьма много находится рукописей, замечательных и по древности, и по содержанию, и в других отношениях. Здесь мы имеем рукописи, хотя и без точных хронологических дат, достигающие VIII-го (№ 20, по описанию А.И. П.-Керамевса, отрывок) и IX-го (№№ 2:7, 144:157 и др.) веков по Р. Хр.; а с прямыми хронологическими данными есть рукописи, относящиеся к 987 году (№ 172, – Св. И. Златоуста, Толкование на послания Ап. Павла к Коринфянам), к 1019 г. (№ 144, – служебное Евангелие), 1027 (№ 82, – тоже), 1089–1090 (№ 259, – Πανηγυρικός) и дальнейшим годам XI, XII, XIII и позднейших веков. С другой стороны есть, конечно, рукописи и новейшие, доходящие до половины текущего столетия. В отношении к содержанию, рукописи заключают в себе и св. Писание Ветхого и Нового Завета (№№ 12:23, 40:45, 47:58–60:64, 82:84, 85:92, 99 и мн. др.) и богослужебные книги (№ № 10:16, 41:48, 50:51, 53–57 и мн. др.) и памятники канонического (№ № 86:89, 120–131:225 и мн. др.), богословского вообще (№№ 17:52, 91:118, 133:278, 283 и др.), философского (№№ 119:284, 490:502 и др.), исторического №№ 196:197, 417 и др.), медицинского (№ № 432:498, 499) содержания, и творения святоотеческие (№№ 2–9:11, 14:15, 19–22:24, 25:27–29:31, 32:35–39 и т. д.), и писания древнегреческих языческих классиков (№ № 109–117:136, 173:174, 366:416, 419:420 и т. д.), и лексиконы (№№ 137,

–139–

185:425 и др.) и грамматики (№№ 43:132, 136:137, 198:339, 379 и др.) и иные. Затем, есть много рукописей, украшенных миниатюрами, заставками и под., важными и любопытными в археологическом и других отношениях (см. напр. № № 2–5:7–12:14, 15:18–21:23–25:27, 28:33, 35:37–40 и мн. др.). Самое описание Лаврских рукописей обладает теми же высокими учено-литературными достоинствами, какими отличается и рассмотренный раньше I-й том труда г. Керамевса. В нем видна

та же тщательность в подробностях и точности описания, та же обширность эрудиции, какие видны были и в I томе, на который, по тесной связи предмета, нередко и ссылается г. Керамевс в настоящем томе (см. напр. стран. 29:60, 66:67, 68:97 и т. д.). Ссылки на различные труды и издания западных, восточных (греческих) и русских ученых, которые или издавали те или другие памятники, заключающиеся в Лаврской библиотеке, или каким бы то ни было образом касались их, многочисленны в описании П.-Керамевса и ясно свидетельствуют о тщательности, с какою вел он свое нелегкое дело, сверял имевшиеся в означенной библиотеке списки и памятники с списками и памятниками других европейских библиотек, рукописными (по известным описаниям) и печатно изданными и т. д. При этом из русских ученых П.-Керамевс упоминает в своем труде особенно часто покойного преосв. Порфирия, с его известными в печати трудами и с его рукописными заметками библиографического и археологического характера, деланными в разное время на рукописях Лаврской библиотеки (см. напр. стран. 27:227, 231 и др.), также архиепископа Сергия с его известным капитальным трудом по восточной апологии (стран. 49:119, 120:121 и др.), покойных архимандритов Антонина и Леонида с их археологическими трудами (стран. 32:33, 49 и др.), проф. А.С. Павлова с его различными учеными трудами (стр. 159:191 и др.), А.Н. Веселовского (стр. 330 и др.) и т. д. Для примера, остановим внимание на описании хотя некоторых рукописей из числа наиболее важных. «Рукописный пергаминный сборник 1019-го года, под № 144, состоявший по началу из 32-х тетрадей; в настоящее

–140–

же время в нем не достает первых трех тетрадей. Таким образом он доселе сохранил только 224 листа; текст идет в один столбец, по 20-ти строк в каждом; но впоследствии число листов в начале увеличено на четыре листа, вклейкой вырванных из служебного евангелия XI века, текст коего идет в два столбца, по тридцати строк в каждом. Кроме того, к первому из присоединенных листов приклеен пергаминный лист из какой-то грузинской книги, а к третьему из них – отрывок листа

письма XIII столетия, содержащий в себе часть песенного последования в честь мучеников Сергия и Вакха. Вершина же другого листа пополнена пергаминам листом девятого столетия, буквы коего заглавные. Этот отрывок заключает в себе следующие слова какого-то царского распоряжения: «кажется, гораздо труднее уметь начальствовать над людьми и особенно знать это наше начальствование, управляемое законом Божественным и ведущее к Богу; оно столько же заключает в себе высоты и достоинства, сколько опасности для человека имеющего ум, которого прежде всего недостает, как серебра или золота...¹³³⁹ В отношении к нам всякая тайна или обещенивается или свободно сообщается другим; это я испытал и стыдился за других, которые ничем не лучше толпы; так что много уже, если они не гораздо хуже ее; с неомовенными руками, как говорится, и непосвященными вводят себя самих и прежде, нежели окажутся достойными сего». Вот что должно сказать о прибавочных листах. Самая же рукопись заключает в себе служебное евангелие с ударениями, писанными красной краской и некоторыми заглавными буквами и украшениями. Разделена же может быть на следующие отделы: 1. Чтения из Евангелия от Иоанна, начинающиеся теперь с следующих слов: «петчение сени (праздник кущей). Реша убо к нему братия»¹³⁴⁰, л. 1. На 55-м же листе написано следующее: «должно знать, что это евангелие о жене хананеянке¹³⁴¹, вследствие

–141–

того, что пасхе часто случается бывать вне обычного срока, нельзя читать вместо субботно-воскресного σαββατοκυριακά евангелия от Матфея, потому что никогда не прочитываются евангелия в 17 недель; читается же вместо евангелия от Луки в неделю 8-ю пред неделей мытаря и фарисея, конечно если не достанет евангелия от Луки, как я сказал, вследствие отдаления срока празднования пасхи». – 2. Чтения Евангелия от Луки, л. 55 β. и дал. На 82-м же листе Порфирий Успенский написал: «недостает четырех листов, которые сам он, вырвав из рукописи, вывез в Петербург и передал в Петербургскую Императорскую Публичную библиотеку (см. № 287. Отчет

Императорской Публичной Библиотеки за 1883 год¹³⁴², стр. 124).—Евангелия великой (*т. е. страстной*) недели утренние и вечерние, л. 91. — 4. Евангелия святых страстей Господа нашего Иисуса Христа, л. 117. — 5. Чтения воскресные утренние, л. 146 β.— 6. Синаксарь евангелия, то есть месяцеслов, л. 152. — 7. Евангелия на различные памяти и моления (л. 219 β. — 224), как-то: на обновление храма, на воспоминание о трусе (землетрясении), на воспоминание о нашествии языков, на благодарственное молебствие по случаю нашествия неприятелей, на последование иноческого образа, на молебствие по случаю бездождия, о немоществующих, о усопших, на неделю пред воздвижением Креста и «евангелие о женах и св. Пелагеи». За тем красными буквами написано следующее «† Написано рукою бедного Симеона; читающий да имеет в памяти ваше (τῆς ὑμετέρας (sic) ничтожество; я охотно успокоил (от труда писания) три перста и шею с правым коленом, увидел конец и последнюю строку. — † | † Кончено это евангелие в сентябре месяце в 29-й день года от сотворения мира ,σφκη †»¹³⁴³, т. е. 1019. На краях же последних листов есть некоторые памятные записи, написанные арабскими буквами; из них самая первая имеет

—142—

следующую подпись по-гречески: « † Григорий патриарх Иерусалимский». Говорит же он буквально следующее: «Слава Господу славы. Делаем известным для тех, которые увидят эти смиренные письма, что сие святое евангелие отдано в дар монастырю Пресвятыя, известному под именем Дер-аламани; и похищено во время (*нашествия*) татар и вынесено из монастыря и куплено благословенными христианами, которые и передали его святому Гробу ради душ своих и проч... Написано 10 августа 1322» — Другая арабская помета воспоминает о «смирнном архиерее Иерусалимском Софроние», года 6700, т. е. 1291 или 1292¹³⁴⁴. Еще в одной помете упоминается имя Иоанна, отец которого именуем был Михаилом, а мать — Завлой. И на краю 224-го листа находятся арабские пометы; одна из них показывает, что книгу пожертвовал Илия

архиепископ Кесарии Палестинской в третий день месяца сентября, в год 6790 т. 1281-й. Там же находится помета, написанная и греческими буквами, в XIV-м столетии» † Эта книга куплена в Птолемаиде монахиною Матроною и пожертвована в обитель Пресвятыя Богородицы именуемую Аламана» и проч. И еще: «ныне же принадлежит (книга) святому и живоприемному Гробу Христа Бога нашего, о мать Матрона, 1649». См. прилагаемый при сем фотографический снимок»¹³⁴⁵. Подобным же образом, т. е. с такою же тщательностью, обстоятельностью и ученостью дело ведется у Керамевса и с остальными рукописями Лаврской библиотеки, конечно лишь с тем различием, что более важным из них в том или другом отношении подвергаются более тщательному описанию, нежели маловажные, особенно из новейших. Особенно заметно такое различие в 1-й половине II тома описания, носящего скромное название каталога у самого автора, которая обнимает собой 315 №№ рукописей. За то 2-я половина, по всему составляющая впрочем с первой неразрывное целое, начиная с стра-

–143–

ницы 663, т. е. прямо вслед за окончанием (на стр. 662) самого описания рукописей, представляет в себе, под названием приложений (числом 10), драгоценнейшее дополнение к описанию в виде разнообразных библиографических и ученых справок, за которыми следуют, кроме исправлений и дополнений к I и II тому и кроме опечаток, разного рода указатели. Так в числе приложений на первом месте стоит автографический каталог рукописей, внесенных епископом Германом в Лавру св. Саввы Освященного, им самим составленный в XVI столетии (стр. 663–665). Второе приложение (стр. 666–676) представляет в себе общедоступное для знающих греческий язык и дословное изложение текста фототипических снимков, заключающихся в описании, нередко совершенно неудобопонятных для незнакомых с греческой палеографией, хотя бы и знакомых с греческим языком. В 3-м приложении (стр. 677–681) находим каталог англичанина Н. О. Сохе (в его Report to Her Majesty's Government, on the greek

manuscripts yet remaining in libraries of the Levant. London, 1858), описывающий между прочими и рукописи библиотеки Лавры св. Саввы Освященного и переведенный на русский язык покойным наместником¹³⁴⁶ Троице-Сергиевой Лавры архимандритом Леонидом¹³⁴⁶. Приложения 4–6 (стр. 683–694) посвящены сравнительной нумерации Лаврских рукописей по старинным и новейшим их каталогам, в числе коих находится здесь и каталог, составленный покойным начальником нашей духовной миссии в Иерусалиме архимандритом Антонипом. Но так как архимандрит Антонин составлял свой каталог еще в 1868 году, а после того, как мы знаем, в Иерусалимскую патриаршую библиотеку перенесено было и еще много рукописей библиотеки Лавры св. Саввы Освященного, то 7-е приложение (стр. 695–699) и имеет в виду рукописи Лаврской библиотеки, недостающие в исчислении архимандрита Антонина.

–144–

Приложение 8-е (стр. 701) представляет в себе перечень рукописей Лаврских, «некоторые листы коих вырезал Порфирий Успенский». В приложении 9-м (стр. 703–709) находим выдержки из трудов ученых и путешественников (Lusignan, Carlyle, Scholz, Curzon, Норов и Tischendorf), заключающие в себе свидетельства о библиотеке Лавры св. Саввы Освященного. Приложение 10-е (стр. 711–730), как мы отчасти и раньше замечали, все занято выборками из разных библиографических трудов о том, где какая рукопись или хотя бы отдельные листы рукописи библиотеки Лавры св. Саввы находятся вне Иерусалима, в разных библиотеках или музеях Европы или где о них упоминается. На составлении этого приложения А. И. П. – Керамевс особенно ясно показал свою и ученость, и тщательность библиографа. Далее (на стр. 731–754) следует чрезвычайно добросовестное и обстоятельное указание опечаток, недосмотров и пропусков в I и II томе Описания рукописей, дополнения и исправления к ним. А в заключение мы находим разнородные справочные указатели к Описанию (стр. 755–894), которые дают возможность ориентироваться в обилии содержания Описания, находить наиболее нужное и интересное в данный момент и видеть

многое чрезвычайно любопытное из того, что нередко ускользает из внимания при рядовом чтении Описания. Таковы: указатель рукописей по содержанию их (стр. 755–759); хронологический указатель по векам написания их с перечнем рукописей с миниатюрами и украшениями разного рода (стр. 761–774); алфавитные указатели писцов или переписчиков рукописей, переплетчиков, владельцев и мест нахождения их (775–793) и наконец общий алфавитный указатель писателей, свидетелей, святых и других лиц, стран, городов и проч. (795–894), особенно обстоятельно составленный¹³⁴⁷ и раскрывающий чрезвычайно многое любопытное и для богослова, и для историка, и для археолога, и для филолога и т. д. Впрочем, при всей обстоятельности этого указателя, при

–145–

всем обилии сведений, из него получаемых, нельзя его назвать полным. Например, имен многих из упомянутых нами раньше русских, также как и иностранных ученых и путешественников (Миня, Антонина, Леонида, архиепископа Сергия и др.) мы не находим в указателе, хотя другие (Сохе, Авраам Норов и иные) и упоминаются в нем; что впрочем все же не портит общего благоприятного впечатления от громадного и кропотливого труда А.И. Пападопуло-Керамевса.

Не менее важен и любопытен II-й том Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας. Здесь мы имеем множество важных, особенно в историческом и археологическом отношении, документов разных веков, начиная с 1122-го и кончая 1765 годом.

Именно после предисловия (стр. α–θ.), посвященного почти исключительно исследованию о важнейшем, древнейшем и наибольшем по объему памятнике, издаваемом в рассматриваемом томе Ἀνάλεκτα, и относящемся к 1122 году¹³⁴⁸, заключающем в себе 1) Типик Иерусалимской церкви (стр. 1–254), мы здесь имеем изданными следующие документы: 2) Относящийся к монастырю св. Евфимия в Иерусалиме и писанный в 1343 году документ, заключающий в себе завещание монаха Герасима, заведовавшего сим монастырем (стр. 255–257); 3) Пожертвование Филиппа Флатра Кипрского

Иерусалимскому храму святого Воскресения в 1523 году (стр. 258–261); 4) Окружное послание Иерусалимского патриарха Германа о Святом Гробе (1569 г.), списанное с подлинника (стр. 262–264); 5) Акт поместного собора в Каире в 1557 году, под председательством, кажется¹³⁴⁹, Иерусалимского патриарха Германа, относительно общежительного Синайского монастыря (стр. 265–269); 6) Софрония патриарха Иерусалимского, послание к Синаитам 1599 г. (стр. 270–272); 7) Акты Нектария патриарха Иерусалимского, относящиеся к 1661–1667 г. и именно: а) Акт избрания Нектария на Иерусалимский престол (стр. 273–274); б) Соборная грамота Парфения патриарха Константинопольского об избрании Нектария (стр. 275–277); γ) Акт признания святогробцами совершившегося в Константинополе избрания патриарха Нектария (стр. 278–280); δ) Акт подтверждения старых постановлений о подарке жениха невесте пред браком ради сохранения древнего обычая в Палестине 1667 г. (стр. 280–281); ξ) Свидетельство Иерусалимского патриарха Нектария о св. мощах, сохранявшихся в монастыре именуемом «Великая Пресвятая» (стр. 282) и ζ) Пределы епархий Иерусалимского патриаршего престола (стр. 283–284). – 8) Акты и грамоты Досифея патриарха Иерусалимского 1669–1706 гг. и именно:

–146–

а) Заботы его о подавшем в отставку патриархе Нектарии (стр. 285–287); б) Синодальное распоряжение его же о прекращении действий комиссии из знатных людей при патриаршем престоле (стр. 287–292); γ) Синодальное послание, определяющее обязанности настоятеля монастыря Честного Креста (стр. 292–294); δ) Послание к Газскому архиепископу Христодулу о действиях Латинян в Иерусалиме и Константинополе с целью захвата ими мест поклонения (стр. 295–298); ξ) Окружное послание опровергающее ложные известия о местах поклонения (стр. 298–305); ζ) Об одном русском иеромонахе, возведенном в архимандриты Голгофы (стр. 305–307); ζ) Договор с Георгием Касториотом касательно пожертвованных им денег на содержание Палестинских школ (стр. 307–309). – 9) Акты и грамоты Иерусалимского патриарха

Хрисанфа 1707–1729 гг. и именно: а) О Палестинских школах (стр. 310–311); б) Об оружии в отношении к ношению его духовными лицами (стр. 311–314); в) Окружное послание епархиям Палестины, порицающее и опровергающее книгу, написанную на арабском языке Сидонским митрополитом (стр. 314–323); – д) О пожертвованиях Георгия Каоториота Святому Гробу на содержание двух учителей Касторийской школы (стр. 323–326); е) Послание цеху меховых ремесленников (стр. 326–327); ж) Сигиллий патриарха об управлении Иерусалимской больницей архонта Николая Кара-Иоанни (стр. 327–335); з) Синодальное послание об избрании и хиротонии архиереев. Протест святогробцев патриарху Хрисанфу (стр. 335–339). – 10) Акты и грамоты Иерусалимского патриарха Мелетия 1731–1734 гг. и именно: а) Извещение о предстоящей хиротонии архиепископа Синайского, за много лет раньше избранного Синаитами (стр. 340–341); б) Распоряжение об архиереях патриаршего престола (стр. 342–344); в) Постановление о багаже уезжающих святогробцев (стр. 344–346); д) Постановление о милостынях, посылаемых из г. Халдии к Святому Гробу (стр. 346–347). – 11) Акты и грамоты Иерусалимского патриарха Парфения 1738–1750 гг. и именно: а) Послание к Феофану, митрополиту Петры Аравийской (стр. 348–349); б) Второе послание к нему же (стр. 349–351); в) Издание позволения на хиротонию архиереев (стр. 352); д) Определение об архиерейском служении с трикирием и дикирием (стр. 352–354); е) Главы о скенофилаксе Святого Гроба, читанные в присутствии вселенского¹³⁵⁰ и Иерусалимского патриархов и знатных архонтов и представителей ремесленных цехов (стр. 354–356); ж) Определения, собранные и подтвержденные в 1765 году в Иерусалиме. Устав святогробцев (стр. 356–360). – 12) Второй ряд разных документов и именно: а) Разрешительная от клятвы грамота Иоанна Навпактского женщине, давшей обет отправиться в Иерусалим, 1216 г. (стр. 361–362); б) Документ, касающийся обратного перемещения Иерусалимского патриарха Досифея с Константинопольской патриаршей на Иерусалимскую патриаршую кафедру, 1191 г. (стр. 362–368); в) Отказ Досифея от Константинопольского и Иерусалимского патриарших

престолов, 1191 г. (стр. 368–370); δ) Акт соединения архиереев, разделив-
–147–

шихся при низложении Досифея с Константинопольского престола в 1191 г. (стр. 370–371); ξ) Акт обещания Александрийского патриарха Иоакима Иерусалимскому Герману касательно предельных прав первого, 1530 г. (стр. 371–373); ς) Сигиллий Константинопольского патриарха Каллиника II о подворье Синаитов в Адрианополе (стр. 374–376); ζ) Сигиллий Константинопольского патриарха Гавриила III о Палестинских школах, устроенных Георгием Касториотом (стр. 376–381); η) Синодальное определение Константинопольского патриарха Афанасия V, подтверждающее существовавший издавна в Угровлахии и Молдовлахии обычай поминоения имени патриарха Иерусалимского в тамошних храмах, преклоненных Святому Гробу (стр. 381–384); θ) Непризнание Константинопольским патриархом Иеремией III хиротонии латинствующего патриарха Кирилла, избранного на Антиохийский престол и осуждение лиц содействовавших его хиротонии (стр. 385–389); ι) Окружное послание патриарха Антиохийского Сильвестра против разъезжавших по епархиям его Иезуитов, 1734 г. (стр. 389–395); ιά) Восстановление в Халепии патриархом Константинопольским Неофитом православных священников, изгнанных папистами (стр. 395–397); ιβ) Послание Сильвестра Антиохийского с просьбой о милостыне для восстановления церкви св. Николая в Адане (стр. 397–399); ιγ) Издание позволения на то, чтобы хиротония архиерея Александрийской патриархии совершена была в Иерусалиме (стр. 399–400); ιδ) Свидетельство Космы бывшего епископа Синайского о найденных им подписях епископов Синайских, которые свою хиротонию получили в Иерусалиме (стр. 400–402); ιε) Пожертвования семейства Сараситов из г. Халдии Святому Гробу (стр. 403)–404. – 13) Памятная запись Неофита Кипрского о находящихся в Иерусалиме представителях разных христианских исповеданий и о взаимных пререканиях их по поводу святых мест (стр. 405–463). 14) Неофита Кипрского об арабокатоликах или унитах (стр. 464–

478). – 15) Заметки Анфима монаха Анхиальского, секретаря Святого Гроба (стр. 479–481). Далее следуют поправки к I тому Ἀνάλεκτα (стр. 483–487), указание опечаток во II-м их томе (стр. 489–491), прибавления к стран. 265:285 и др. (стр. 493–496), указатель собственных имен (стр. 497–530) и прибавление к опечаткам (стр. 530).

Все это отличается тою же тщательностью работы молодого ученого, какою отличается и изданный в 1891 году I-й том тех же Ἀνάλεκτα. Эрудицию же свою здесь он обнаружил в меньших размерах, нежели в описании рукописей потому, что здесь он почти исключительно имел дело с изданием рукописей доселе не изданных или изданных только частью. Однако и здесь, обыкновенно в подстрочных примечаниях в начале издаваемой рукописи, издатель, кроме указания того, какой библиотеки рукопись издается¹³⁵¹, сообщает и разного рода библиографические о

–148–

ней сведения, при чем главным образом цитует греческих же ученых (см. напр. стран. 270:273, 323 и др.); но в иных местах Ἀνάλεκτα обнаруживает основательное знакомство и с некоторыми трудами русских ученых, не говоря уже об ученых запада. Так в помянутом раньше предисловии Керамевс с особенным вниманием останавливается на известном труде профессора Киевской духовной Академии Димитревского: «Богослужение страстной и пасхальной седмиц в Иерусалиме по уставу IX–X века. Казань, 1888–1892»; ибо здесь именно и имеется в виду тот устав или Типик, который полностью издан А.И. П.-Керамевсом в рассматриваемом нами труде его. Исследования Керамевса об этом замечательном памятнике древности в значительной мере расходятся по своим результатам с исследованиями Димитревского и во многом пополняют и исправляют их. За тем, издавая упомянутую нами в перечне содержания II-тома Ἀνάλεκτα разрешительную от клятвы грамоту Иоанна Навпактского, П.-Керамевс в подстрочном примечании (на стр. 361) ссылается на известный труд преосв. Порфирия Успенского: «Второе путешествие в Синайский монастырь в 1850 году. Спб. 1856». Ссылку греческий

ученый делает собственно на страницу 246-ю этого труда преосв. Порфирия, где имеется нужная для его цели надгробная надпись, свидетельствующая о погребении Иерусалимского патриарха Евфимия II (1224 г.) в Синайском монастыре. Далее, в прибавлениях, на стран. 495, в дополнение к сказанному раньше на стр. 285, П.-Керамевс счел нужным сказать: «О патриархе Досифее смотри достопримечательнейшую (ᾠξιολογωτάτην) книгу: Н. Каптерев, Сношения Иерусалимского патриарха Досифея с Русским правительством. Москва, 1891. Стр. III+359+91. В 8-ю долю листа». Равно также и другие некоторые ученые труды русские и иностранные указываются во втором томе Ἀνάλεκτα.

—149—

Важность этого тома представляется главным образом, как мы заметили выше, в историческом и археологическом отношении, если иметь в виду памятники и документы, в нем изданные. Так, например, кто не признает важность в археологическом отношении того памятника, который самим Керамевсом поставлен на первом месте в ряду других, изданных им в рассматриваемом томе памятников? Разумею упомянутый Типик или Устав. Равным образом и в историческом отношении в этом томе представляется чрезвычайно много важного и любопытного, по большей части доселе неизвестного в печати или дающего новое освещение обнародованным доселе историческим данным. Для нас русских, между прочим, далеко не безынтересны некоторые документы в числе изданных Керамевсом, как например, уже по заглавию, — тот документ, который касается русского иеромонаха, возведенного в сан архимандрита. Документ относится к 1701 году и следовательно к царствованию Петра I в России и ко времени патриаршества Досифея II в Иерусалиме. Известно, в каких живых с Россией сношениях был этот иерусалимский патриарх, горячий поборник православия, непримиримый враг латинства, ревностно заботившийся о поддержании престижа православной Иерусалимской патриархии в деле заведывания святыми местами Палестины вопреки хищническим притязаниям на них латинства. В России он видел оплот

православия на востоке и защиту против притеснений, испытываемых православными на востоке от турок, и против политического преобладания западных держав на том же востоке, покровительствовавших латинству. Поэтому он всячески способствовал сближению восточных православных с Россией и подъему значения России на востоке и между прочим в глазах Турецкого правительства. Этим объясняется в частности и тот документ, который касается русского иеромонаха, возведенного в сан архимандрита. Документ этот, заимствованный Керамевсом из № 411 рукописи Иерусалимской патриаршей библиотеки в Константинополе, читается, в русском переводе с греческого, так: «Мерность наша, настоящею патриаршею грамотою нашею, делает известным для всех духовных и мирских, началь-

—150—

ствующим и подчиненным, что пришедшего сюда в Адрианополь, вместе с славнейшим и великолепнейшим великим послом единственно православной и божественнейшей Империи господином князем Димитрием Михайловичем Голицыным, преподобнейшего и честнейшего иеромонаха и духовного отца кир Сильвестра называемого – (sic)¹³⁵² – и видя его сведущим в священных книгах, православнейшим и весьма опытным в церковных делах и благоговейнейшим, восхотели мы почтить некоей честью и преподать ему некие дарования духовные». И далее, утверждая за ним уже принадлежащие ему по сану (иеромонаха) преимущества, патриарх Досифей пишет: «Поелику же Божественные каноны повелевают, чтобы приемлющие (чрез таинство покаяния) помыслы людей о некоторых обременяющих душу прегрешениях пресвитеры, относительно домостроительства их, спрашивали епископов, то мерность наша ему (Сильвестру), имеющему достаточные познания и опытность, как сказано, в делах церковных, дала и ту власть, чтобы он один и без епископского разрешения судил и устроил и сие; а еще даровала ему и почетную степень, – дабы ему быть и именоваться архимандритом честной и святейшей горы Голгофы, не с тем чтобы он испрашивал и принимал милостыню от христиан ради этого места поклонения,

но для того чтобы во всяком месте, во всякое время и во всяком лице обличал наветы лжесвидетельства, неправды и прочие виды зла, которые причиняют оной святой матери церковью неверные и еретики, и чтобы возвещал подвиги, борения и победы, которыми отличаются в отношении к ним подвизающиеся во святом граде Иерусалиме преподобнейшие отцы, охраняющие оный апостольский и первейший престол и подчиненные ему церкви от всякого нападения противников. И да пребывает он честно в

–151–

евангельском учении, в усилении и возрастании православной веры и в добрых нравах и в жизни по Христе, чтобы радовались православные, слыша обо всем этом совершающемся во граде великого царя Христа и прославляли сущего над всеми и в Троице славимого Бога, чудесно и сверх чаяния совершающего великие и чрезвычайные дела к чести православного рода. Да будет же святыня его иметь награду от Господа и все остальное во царствии Его. Дано в Адрианополе, в год спасения 1701, в месяце августе»¹³⁵³. Князь Д.М. Голицын, как известно, был отправлен в качестве чрезвычайного посла в Турцию в 1701 году для окончательного утверждения мирного договора, заключенного послом Емельяном Украинцевым и находился¹³⁵⁴ в самых лучших отношениях с патриархом Досифеем¹³⁵⁵, всячески старавшимся, как мы и замечали, об упрочении добрых отношений с Россией и потому ведущим с последней самую оживленную переписку¹³⁵⁵. Возведение иеромонаха Сильвестра в сан архимандрита горы Голгофы было весьма наглядным выражением дружественно-почтительного отношения патр. Досифея к России¹³⁵⁶. В изданных у нас доселе в России бумагах патриарха Досифея мы не встречали этого документа, и А.И. П.-Керамевсу мы обязаны открытием его. Не менее важны и любопытны в других

–152–

отношениях и иные документы, изданные в рассматриваемом томе Ἀνάλεκτα, о чем можно судить, как справедливо замечает сам Керамевс, уже по одному оглавлению содержания их.

Как видно из предисловия к первым томам рассмотренных нами трудов А.И. П.-Керамевса, издаваемых Императорским Православным Палестинским Обществом, описание Иерусалимской патриаршей библиотеки им предположено к изданию в 4-х, а собрание замечательнейших отрывков и памятников (Ἀνάλεκτα) – в 6-ти томах. Ради пользы науки вообще и в частности ради успехов в области Палестиноведения нельзя не пожелать искренно, чтобы возможно скорее изданы были и остальные тома этих многоученых и многополезных трудов.

Ив. Корсунский

**Протоколы заседаний [=Журналы] Совета
Московской Духовной Академии за 1893 год //**
**Богословский вестник 1894. Т. 3. № 7. С. 273–320 (3-я
пагин.).**

–273–

общем отвечали на экзаменах удовлетворительно или очень удовлетворительно, а из одной даже отлично. Так в среднем выводе воспитанники семинарий – Холмской имеют балл 5 –, Вифанской и Нижегородской 4½, Рязанской 4+, Тверской и Московской – 4, Тульской, Владимирской, Ярославской и Вологодской 4–. Заметно, что экзаменующиеся с каждым годом все внимательнее и внимательнее приготавливаются к экзамену в Академию по Церковной Истории. Объясняется же это явление очень значительной конкуренцией между ищущими поступления в Академию, в виду ограниченности студенческих вакансий в Академиях. Комиссия ничего особенного не заметила в ответах экзаменовавшихся, кроме того, что уже не раз было отмечаемо в отзывах, подобных настоящему. Сведения несколько большие тех, какие сообщаются в учебнике, встречались у некоторых воспитанников Холмской и Московской семинарии. Что касается недостатков, то они все сводились главным образом к неточности по части хронологии, географии и пр.»

в) Донесение комиссии, производившей испытания по латинскому языку:

«На приемном испытании по латинскому языку требовалось переложение на русский язык небольших отделов из Энеиды Виргилия. Число вполне удовлетворительных ответов было менее, чем в предшествующем году. Это, по-видимому, зависело от того, что для испытания был избран не прозаик (Цицерон), как прежде, но поэт (Виргилий). Лучшие ответы (5 и 5–) даны были тремя воспитанниками Московской Семинарии, одним воспитанником Вифанской, одним воспитанником Тамбовской и одним воспитанником Харьковской Семинарии».

г) Донесение комиссии, производившей испытания по немецкому языку:

«Лиц, изъявивших желание держать испытание по немецкому языку в 1893 г. году явилось 68, из них 67 студентов духовных Семинарий и 1 воспитанник 3 Московского Кадетского Корпуса. Для испытания их знаний в языке предложены им были к чтению, разбору и переводу с немецкого языка на русский 1-я и 2-я главы Евангелия от Иоанна. Все экзаменовавшиеся обнаружили сведения весьма удовлетворительные. При определении этих сведений баллами получилось следующее: балл 5 получили 23 человека, балл 4 (4 ½, 4 и 4–) – 43 человека и балл 3 ½ 2 человека».

–274–

Донесение комиссии, производившей испытания по французскому языку:

«Лиц, изъявивших желание держать испытание по французскому языку, в 1893 году явилось 22: из них один воспитанник классической гимназии, остальные студенты духовных семинарий. Все экзаменовавшиеся обнаружили удовлетворительные сведения в чтении, разборе и переводе с французского языка на русский. Лучшие ответы (5 и 5–) даны были двумя студентами Московской Семинарии, одним – Вифанской, одним – Вологодской и одним – Екатеринославской».

е) Донесение о сочинении по Пастырскому Богословию:

«Тема: *какие нужны усовершенствования в воззрениях и жизни нашего духовенства, чтобы в нем воплощались свойства Доброго Пастыря евангельской притчи?* дана была с двоякою целью: с одной стороны ею проверялось достоинство усвоенного воспитанниками понимания тех библейских отрывков, которые перечислены в семинарской программе Практического Руководства для пастырей, как высшие основоположения Пастырского Богословия; с другой стороны из ответов на предложенный темой вопрос можно было бы усматривать, имеют ли прибывшие в Академию студенты Семинарий хотя несколько ясных и определенных воззрений на сущность пастырского служения, сколько-нибудь возвышающихся над обыденной практикой приходского быта, хорошо им известного с самого детства. Оказалось, что этот

второй запрос темы привлек больше внимания воспитанников, нежели первый. Воздерживаясь от укорительного осуждения жизни или взглядов современного духовенства – каковая похвальная скромность наблюдается во всех почти поданных сочинениях, – экзаменуящиеся довольно единодушно указывали некоторые черты пастырского духа, которые могли бы значительно возвысить значение нашего духовенства в духовной и общественной жизни; так упоминалось о недостаточности внешней законности в поведении пастыря, о бескорыстном пастырском призвании, о горячей любви к меньшей братии, о всестороннем и усердном изучении быта прихожан и душевного склада каждого пасомого, о необходимости для пастыря иметь готовность душу свою положить за овец, наконец – о благоговейном исполнении церковных служб, об усерднейшем занятии народным просвещением и борьбе с главным пороком народа – пьянством. В качестве средств к исполнению духовенством этих свя-

–275–

щенных обязанностей одни воспитанники, преимущественно великороссы, указывали на вознаграждение духовенства жалованьем, напротив малороссы и белоруссы, живущие среди обеспеченных приходов, толковали то об учреждении пастырских руководительных изданий, то об оживлении благочиннических съездов и т. п. Те и другие кроме того повторяли, что пастырь должен заботиться о развитии в себе самом духовной жизни, но к сожалению ни те, ни другие не указывали, в чем может выражаться эта забота, лишь в трех – четырех сочинениях упомянуто о молитве и чтении слова Божия и аскетических творений древних Отцов. Таким образом, умея довольно толково и даже подчас красноречиво, излагать те требования, которые предъявляются пастырям жизнью общественною, и пользоваться для сей цели сведениями по самым разнообразным отраслям знания, воспитанники принуждены были или обходить, или обозначать лишь самыми общими, а потому и малосодержательными понятиями аскетическую или духовную, и при том разумеется важнейшую

сторону жизни пастырской. Слабость их в этом отношении легко объясняется из совершенной неудовлетворительности тех назиданий, которые они старались найти для священника в Христовой притче о добром Пастыре. За исключением шести–семи сочинений, мы во всех остальных не нашли ничего, кроме или простого перифраза притчи, или столь общих практических выводов из нее, что их можно одинаково приложить ко всякому верующему христианину. Очевидно, что воспитанники не слышали никаких толкований сверх тех бесцветных кратких заметок на пастырские отрывки и изречения Св. Писания, которые помещаются в семинарском учебнике, заметок имеющих притом назначение исчерпать все содержание Пастырского Богословия в тесном смысле слова. Конечно этого нельзя ставить в вину преподавателям практического Богословия, не имеющим священного сана и как известно при первой возможности переходящим на другой предмет, – так как только собственный духовный опыт может раскрыть служителю Божию всю глубину и жизненную правду тех священных заветов и обетований, которыми в слове Божиим определяется жизнь пастыря, как вечно переживаемая борьба с духом мира, действующая смиренным самоотречением, благодатною любовью и исполненной надежды молитвой в противовес тем греховным уклонениям от пути Христова, в которые впадают пастыри

–276–

неистинные, мнящие собственной силой покорить души и притом направляющие их не к совершенству духовному или спасению, но к благоустройству жизни временной и внешней. Отсутствие ясного понимания самого существа пастырства, как благодатной духовной жизни, переходящей от священника на пасомых силою святых таинств, молитв и учения, тем более возбуждает чувство сожаления, что по данным сочинениям воспитанников видно, с какой жаждой их мысль и сердце ищут пути к поднятию пастырского служения на высоту евангельских требований. Действительно, нельзя отрицать, что очень многие работы написаны с одушевлением; пастырскому служению отводится безусловно первое место среди всех прочих родов

общественной деятельности; от него именно почитается зависимым благо народа, отечества и человечества, но лишь в самых лучших немногочисленных сочинениях, именно студентов Рязанской, Нижегородской и некоторых из студентов Тверской и Холмской семинарий можно найти представление о действующей чрез молитву, слово и жизнь пастыря силе Божественной благодати, о ее свойствах и способах охранения ее в душе человека и возрастания в ней. Но и здесь дают себя заметить больше условия личной жизни воспитанника, соединенные с общей образованностью и талантливостью, нежели преподанные в семинарии познания, ибо почти каждое из этих наилучших сочинений носит на себе чисто личный отпечаток».

ж) Донесение о сочинении по Догматическому Богословию:

«Честь имею донести Совету Академии о результатах рассмотрения сочинений по Догматическому Богословию лиц, державших вступительные экзамены в Академию. На тему, *«каким образом верность учению первенствующей Церкви может быть признаком православия, если люди должны восходить от совершенства к совершенству»?* было представлено и рассмотрено 97 сочинений. За немногими исключениями сочинения были написаны хорошо. Если нормою студенческого балла принять четыре и выше, то и при таком высоком требовании из 97 вполне заслуживающими звания студента оказывается 54 человека. В среднем выводе на каждого приходится почти четыре балла (3 $\frac{1}{2}$). В частности в среднем выводе каждый из семи студентов Рязанской семинарии имеет 4 $\frac{1}{3}$, из двенадцати Московской 4, из девяти Тверской 4, из семи Вифанской 3 $\frac{3}{4}$, из семи Владимирской 3 $\frac{2}{3}$. Средний балл десяти вольнослушателей 3 $\frac{1}{4}$. Отличные

–277–

баллы (5 и 5–) получили: трое из семи студентов Рязанской Семинарии, двое из девяти Тверской, один из семи Вифанской, один из двенадцати Московской, один из троих Вологодской, один из двух Вятской, один из двух Костромской и один из десяти вольнослушателей. Совершенно неудовлетворительный балл 2 получили четверо – все четверо вольнослушатели и все

не из студентов семинарии. Не вполне удовлетворительные баллы (3 и 3+) получили: трое студентов Тульской семинарии, один Владимирской, один Вифанской, один Волынской и один славянин – иностранец».

3. Донесение о сочинении по философии на тему:

«Не нарушаем ли мы закона достаточного основания, когда не только религиозно-нравственные, но даже и некоторые чисто теоретические истины (каковы принципы и постулаты знания, аксиомы, руководящие идеи и пр.), вследствие их недоказуемости, принимаем на веру?»

«Закон достаточного основания может быть принимаем и действительно в курсах логики принимается в двух различных смыслах: в смысле обширном, как требование достаточной обоснованности для всякой мысли без исключения (по формуле: «ничего не полагай в мысли без достаточного основания» – смысл общепсихологический), или в смысле узком, ограничивающем сферу применимости закона лишь рассудочными процессами т. е. заключениями (формула: «ни о чем не заключай без основания» – смысл специально логический). В виду этой разномысленности основного понятия темы, уже заранее можно было ожидать, что в ответах на нее окажется большое разнообразие. Это ожидание действительно оправдалось. Если не принимать во внимание сочинений, которые с темой связаны слабо или в которых ответ высказан слишком неопределенно, то все остальные можно разделить на три главных группы:

«1. Первая группа. Психологический и логический смысл закона смешивается, вследствие чего в сочинениях оказывается вербальное противоречие: в начале сочинений этой группы обыкновенно выставляется тезис, что «закон достаточного основания, как следует из понятия о нем (?) простирается не на всю область теоретических истин», что «имея всю силу по отношению к доказываемым истинам, он не имеет никакого отношения к истинам основным» (теоретическим или нравственным – безразлично), так как де «никаких (!) оснований

в

пользу этих истин мы представить не можем»; а в конце сочинения делается совершенно неожиданное разъяснение, что «внутренняя очевидность, врожденность и принудительность признания известных истин нашим сознанием *служат для них самым достаточным основанием*» (этот недостаток оказался в сочинениях почти всех студентов Тульской семинарии, но так же и в некоторых других). Здесь, очевидно, в первом случае закон принимался в смысле *логическом* и обоснованность отождествлялась с рассудочною доказуемостью истин, а во втором – в смысле *психологическом*, причем, как и должно, самоочевидность истин считалась достаточным основанием их признания. К этой же группе должны быть отнесены и те сочинения, авторы которых не определив, в каком смысле они принимают закон, считали однако (конечно, «без достаточного основания») для себя позволительным ограничивать сферу его применения и поддерживали (довольно искусственно) тезис, по которому закон будто бы «простирается на все истины, *за исключением самоочевидных*» (?! Тульск.), «не применим к области нравственной и психологической», которая де «не подчиняется никакому (sic!) логическому закону (Орловск.), так что основные («упомянутые в теме») истины «не обусловлены законом достаточного основания, *как излишним и неуместным*» (?! Яросл.), «свободны от подчинения этому закону» (Вифанск.) и т. д.; хотя, – продолжают рассуждать авторы этих сочинений, – и *при таком условии* принятие первых и основных, как религиозно-нравственных, так и теоретических истин, «не только не противоречит закону достаточного основания, *но даже необходимо допускается им* (Тульск.), так как-де в таком случае мы «не нарушаем закон, а только *минуем* его (!) и не оцениваем им достоверности известной истины» (Тульск.), или «если и являемся нарушителями закона, то только отчасти, а не безусловно (Владим.). Само собою понятно, что и аргументация этого, столь шатко и неопределенно сформулированного тезиса, оказалась столь же шаткою и неопределенною: как видно отчасти уже и из приведенных формул, здесь в большинстве случаев софизм и казуистика. Главнейший недостаток сочинений этой первой группы, кроме самопротиворечивости

некоторых из них и общей всем им неопределенности и спутанности ответа, заключается в странном утверждении (или предположении), будто основные и самоочевидные истины принимаются нами без *всяких осно-*

–279–

ваний (sic!), будто вера исключает *всякую обоснованность и мотивацию*.

2. Вторая группа. Законом достаточного основания принимается в смысле специально-логическом, – в смысле требования обосновывать каждое *положение* путем установки его силлогистической связи с другим положением, другого с третьим и т. д., – и затем делается разъяснение, что принимая недоказуемые истины на веру, мы все же не нарушаем закона, так как-де, хотя к ним, как простым и самоочевидным, требование основания, в смысле рассудочной доказуемости, и не приложимо, однако, если бы мы признали эти истины нарушающими закон основания, тогда весь состав нашего знания оказался бы висящим на воздухе и при том в жизнь и деятельность нашего разума вносилось бы какое-то непонятное и необъяснимое противоречие. Это, очевидно, – доказательство от противного (*reductio ad absurdum* контратезиса), к которому, как известно, обращаются тогда, когда прямое доказательство невозможно. В данном случае прямое доказательство ответа действительно невозможно (в самом деле, раз понятие о законе сужено и сфера его применимости заранее ограничена лишь рассудочную доказуемостью, то подвести под него истины недоказуемые, *обнаружить прямым путем*, что в них закон, понимаемый именно в этом условном смысле, выполнен, конечно уже нельзя) и, следовательно, проходя путем косвенного доказательства, авторы сочинений этой второй группы поступали с своей точки зрения совершенно последовательно. Но, – во-первых, – им следовало бы, для оправдания своей постановки дела, *предварительно* доказать, что закон основания *должен быть* принимаем именно в смысле специально-логическом, а не общепсихологическом (чего никем не сделано). Во-вторых, и это главное, – вывод с формально-логической стороны они все-же делали не вполне законный.

Они говорили (или подразумевали): «закон основания не нарушается, так как в данном случае он *каким-то образом* (не известно и непонятно, с их точки зрения, каким) все же *выполняется*»; а следовало бы сказать: «закон не нарушается, так как в приложении к аксиоматическим и рассудочно недоказуемым истинам этот закон есть закон мнимый, фиктивный, вследствие чего о его нарушении или соблюдении в данном случае не может быть и речи» (как это и утверждает, например, в своей Логике, – весьма впрочем по-

–280–

верхностно и неосновательно, – Владиславлев). Вообще, сочинения этой второй группы страдают какою-то не естественностью, натянутостью, болезненной напряженностью мысли и вполне удовлетворительными признаны быть не могут.

«3. Третья группа. Закон принимается в смысле неограниченном, т. е. общепсихологическом, – считается обязательным *для всех мыслей* и *для всех элементов мысли*, даже *для всех элементов сознания* без исключения, – и согласно с этим делается разъяснение, что в случае принятия недоказуемых истин на веру, закон вовсе не нарушается, так как доказуемость и обоснованность далеко не одно и то же и так как, далее, не имея за себя формально-логических или рассудочных доказательств (хотя и они принципиально не исключаются), религиозно-нравственные и так называемые первые т. е. аксиоматические истины принимаются нами на основании их самоочевидности, непосредственного свидетельства сознания и т. д. Это, конечно, в общем верное решение предложенного вопроса, хотя в большинстве сочинений оно устанавливается без необходимых дополнительных разъяснений, *почему* закон должен быть понимаем именно в этом смысле, предпочтительно пред другим, т. е. специально-логическом. Притом, в большинстве сочинений этого последнего типа природа и формы очевидности (очевидность *фактическая, логическая и нравственная*) выставлены далеко не с той отчетливостью, которой требовало значение ее, как центрального понятия, при решении вопроса с этой последней точки зрения. Но во всяком случае работы этого последнего

типа, особенно при ограниченности времени, в которое они выполнены, должны быть признаны удовлетворительными.

«Недостатки более или менее общие: 1) полное и совершенно непонятное незнакомство с учебником логики *Светилина*, который, однако, не смотря на краткость соответствующего теме параграфа, мог бы дать надежную точку опоры для ее решения; 2) спутанное и неотчетливое определение закона основания (в большинстве сочинений это определение выражено в терминах кантовской критики космологического доказательства, – о невозможности простирать ряд условливающих друг друга причин в бесконечность; очевидно здесь действовала механическая ассоциация, а не отчетливое мышление); 3) неумение различать с формальной стороны истины религиозно-нравственные и теоретические, веру и знание, равно как неотчетливое понимание природы и форм очевидности;

–281–

невнимание к терминам, введенным для разъяснения темы в скобках, или же не точное понимание и даже совершенное непонимание.

«Что касается сравнительной оценки сочинений, то первое место в ряду их бесспорно занимают сочинения, написанные студентами *Рязанской семинарии* (лучшие отмечены баллами 5:4+, 4+, и все остальные довольно удовлетворительны): их авторы (особенно, конечно, авторы лучших сочинений) обнаруживают начитанность в философии, привычку мыслить и живой интерес к науке, вследствие чего сочинения производят весьма приятное впечатление. Второе место занимают сочинения студентов *Московской Семинарии* (лучшие отмечены баллами 5:4, 4–). Наименее удовлетворительными сочинения в нынешнем году представлены, как отмечено уже и выше, студентами *Тульской Семинарии*: не смотря на обнаруженную некоторыми из них виртуозность и гибкость мысли, им не удалось, однако, выбиться из тех противоречий или, по меньшей мере, затруднений, которые обусловлены неотчетливым усвоением начал формальной логики».

VII. Донесение врача академической больницы, доктора П. 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, кроме воспитанника Вологодской Духовной Семинарии Ксанфия Лыскова, могут продолжать в Академии свое образование.

Справка: 1) Указом Святейшего Синода от 5 июня сего года за №4 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, Вятской 1, Калужской 1, Костромской 1, Московской 1, Нижегородской 1, Орловской 1, Пензенской 1, Рязанской 1, Смоленской 1, Таврической 1, Тамбовской 1, Тверской 2, Тульской 1, Харьковской 1 Холмской 1 и Ярославской 1 воспитанника с тем, между прочим, чтобы по окончены 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

–282–

число студентов Академии. 2) Из вызванных во исполнение сего указа студентов Семинарий явилось только 19 человек, так как студент Пензенской Семинарии не мог прибыть вследствие болезни, о чем Правление означенной семинарии и прислало извещение в Совет Академии. В качестве волонтеров явилось 68 студентов духовных семинарий, в числе их 2 священника, 2 диакона и два надзирателя духовных семинарий; кроме них – 1 окончивший курс в Императорском Гатчинском Сиротском Институте, допущенный к приемным испытаниям на основании указа Святейшего Синода от 12 Августа 1892 года за № 3262, два окончивших курс с аттестатом зрелости в гимназиях Вологодской и Новгородской, 1 – болгарский уроженец, 1 – сербский уроженец, 1 окончивший курс в 3-м Московском Кадетском Корпусе, 1 окончивший в Киржачской Учительской Семинарии и 1 имеющий свидетельство на право

вольноопределяющегося 1-го разряда. Три последних волонтера допущены были к приемным испытаниям на основании указа Святейшего Синода от 13 Августа текущего года за № 3590. 3) В § 12–14 о приеме студентов в Московскую Духовную Академию, составленных Советом Академии и утвержденных Его Высокопреосвященством, значится: «Достоинство устных ответов и сочинений обозначается баллами 1:2, 3:4, 5. Получивший по устному ответу из какого-нибудь предмета или по данному сочинению балл ниже 3, не принимается в Академию, если в первом случае не выдержит вторичного испытания по означенному предмету, а во втором – не напишет удовлетворительного сочинения на другую заданную ему тему. По окончании поверочного испытания, на основании отметок об ответах и сочинениях, Совет составляет список студентов, при чем сочинения принимаются в расчет больше, нежели устные ответы». 4) Указом Святейшего Синода от 4 Декабря 1872 г. за № 2489 предписано, чтобы Советы Академии в представляемых донесениях о составе новых курсов обозначали поименно, а не счетом, кто из державших поверочное испытание и принятых на казенное содержание, или своекоштными студентами, или вовсе не принятых в студенты Академии, прислан по назначению Семинарским начальством и кто прибыл к таковым испытаниям по собственному желанию в качестве волонтера. 5) Указом Святейшего Синода от 8 Марта 1873 г. за № 10 подтверждено, чтобы Семинарские правления не предназначали к поступлению в

–283–

Академию воспитанников, расположенных к хроническим болезням, или слишком слабого телосложения, и Академические Советы не принимали бы таковых, подвергая всех, явившихся к испытанию, надлежащему медицинскому освидетельствованию.

6) По распоряжению Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода, изложенному в отношении к бывшему Высокопреосвященному Митрополиту Иннокентию от 19 Сентября 1874 года за № 3412, требуется, чтобы представляемые Святейшему Синоду, на основании указа того

от 14 июня 1872 года сведения о приеме студентов были сопровождаемы отзывами академических Советов, по каким предметам поверочного испытания ответы поступающих в Академию воспитанников Семинарий были слабее, с обозначением при том, из каких семинарий воспитанники оказались слабо подготовленными по тем или другим предметам.

7) Определением Святейшего Синода, состоявшимся вследствие журнала Учебного Комитета о полученных из епархии представлениях о результате приема в 1880–81 учебном году воспитанников в состав новых курсов, постановлено: «Предложить Академическим Советам: а) при исчислении баллов воспитанников, подвергавшихся поверочному испытанию, брать в счет для составления из них общего или среднего вывода, кроме собственно экзаменационных баллов, балл воспитанников по всем 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 казенный счет и принятых в число студентов Академии оказались воспитанники не получившие по своим баллам права на предоставление им имеющихся в данное время свободных казеннокоштных вакансий, то таковым предоставлять ближайшее право на эти вакансии по мере их открытия, если просвещенная заботливость существующих при некоторых Академиях обществ вспомоществования недостаточным студентам не найдет 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, утвержденном Святейшим Синодом и препровожденном в копии к Его Высокопреосвященству, при указе от 12 июня 1881 г. за № 2512, постановлено Акаде-

–284–

мическим Советам в обязанность: 1) Предложить профессорам и преподавателям Академии, при производстве приемных 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 приемных испытаний, дабы, в случае неудачного ответа экзаменующегося на предложенный или доставшийся ему вопрос по тому или другому учебному предмету, предлагаемы были ему другие вопросы, чрез что ему дана была бы возможность поправить свой худой балл, если он зависел только от случайности, а экзаменующие получили бы более твердое основание для решительного заключения об его познаниях в этом предмете; в случае же совершенно неудовлетворительной сдачи экзамена кем-либо из рекомендованных семинариями воспитанников, с точностью обозначить в экзаменических списках, на какие именно вопросы даны были экзаменующимся неудовлетворительные ответы и в чем состояли недостатки его устного ответа или написанного им сочинения, вследствие которых он не признан достойным поступления в Академию, каковые отметки препровождать в Правление той Семинарии, из которой прислан воспитанник, не удостоенный приема в Академию. 9) Указом Святейшего Синода от 26 Апреля 1894 г. за № 1334, данным на имя Его Высокопреосвященства, Митрополита Киевского, по представленному Его Высокопреосвященством отчету о состоянии Киевской Духовной Академии за 1882–83 учебный год, поручено Его Высокопреосвященству предложить Совету Киевской Духовной Академии 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 удостоверений о поведении их вне стен учебных заведений. 10)

Резолюцией Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнейшего Иоанникия, бывшего Митрополита Московского, последовавшею на журнале Совета Московской Духовной Академии от 12 Марта 1886 г., предложено Совету Академии – о лицах священного сана, просящихся в

–285–

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-м Ректорам Духовных Академий вменено в обязанность, чтобы они о тех из семинарских воспитанников, которые явятся к приемным экзаменам в Академию по собственному желанию, в качестве волонтеров, входили, независимо от представленных ими аттестатов, в конфиденциальное сношение с семинарским начальством для удостоверения в том, что эти воспитанники признаются в нравственном отношении вполне благонадежными для принятия в Академию. 12) Требования, изложенные в пунктах 9:10 и 11 настоящей справки, были исполнены. 13) По определению Святейшего Синода от 11 Марта – 9 Апреля 1869 г., состоявшемуся согласно с Высочайшим повелением, поставлено в известность начальствам духовно-учебных заведений, чтобы они поступающим в эти заведения иностранцам оказывали всевозможное снисхождение как на приемных и выпускных экзаменах, так и во время прохождения наук, не стесняясь требованиями уставов этих заведений. 14) § 113 устава духовных Академий: «своекоштные студенты допускаются в Академию только в качестве пансионеров и живут в зданиях Академии, подчиняясь всем правилам, установленным для казеннокоштных студентов; число их определяется вместимостью академических зданий, – Примечание: «Вне здания 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 1-го курса Академии:

1. Дмитрия Силина, волонтера из Рязанской Семинарии,
 2. Николая Пиколива, волонтера из той же Семинарии,
 3. Александра Покровского, присланного из Вифанской Семинарии,
- 286–
4. Сергея Смирнова 5-го, присланного из Московской Семинарии,
 5. Александра Павлова, присланного из Рязанской Семинарии,
 6. Николая Березовского присланного из Костромской Семинарии,
 7. Александра Грибановского, присланного из Тамбовской Семинарии,
 8. Александра Москвина, присланного из Тверской Семинарии,
 9. Сергея Смирнова 1-го, волонтера из Московской Семинарии,
 10. Ивана Соколова, присланного из Тверской Семинарии,
 11. Николая Вылегжанина, присланного из Вятской Семинарии,
 12. Евгения Воронцова, вольнослушателя Академии, из 3-го Московского Кадетского Корпуса,
 13. Тихона Петрова, присланного из Орловской Семинарии,
 14. Сергея Смирнова 3-го, волонтера из Московской Семинарии.
 15. Николая Голубцова, присланного из Холмской Семинарии,
 16. Николая Попова, присланного из Вологодской Семинарии,
 17. Иосифа Кречетовича, волонтера из Литовской Семинарии,

- 18.** Леонида Колтыпина, волонтера из Тверской Семинарии,
19. Ивана Орловского, волонтера из Черниговской Семинарии,
20. Ивана Минкевича, волонтера из Черниговской Семинарии,
21. Николая Полозова, волонтера из Тверской Семинарии,
22. Ивана Борисоглебского, волонтера из Тульской Семинарии,
23. Вениамина Альбова, волонтера из Нижегородской Семинарии,
24. Егора Фелицына, присланного из Калужской Семинарии,
25. Николая Вознесенского, волонтера из Московской Семинарии,
26. Михаила Певницкого, присланного из Нижегородской Семинарии,
27. Петра Соболева, волонтера из Екатеринославской Семинарии,
28. Сергея Некрасова, волонтера из Московской Семинарии,
29. Михаила Кобрин, волонтера из Холмской Семинарии,
30. Николая Рубина, волонтера из Рязанской Семинарии,
31. Виктора Миловидова, волонтера из Рязанской Семинарии,
32. Александра Волнина, присланного из Ярославской Семинарии,
–287–
33. Федора Каверзнева, присланного из Смоленской Семинарии,
34. Владимира Абрютина, волонтера из Холмской Семинарии,
35. Григория Бонина, волонтера из Рязанской Семинарии,
36. Александра Смирнова, волонтера из Рязанской Семинарии,
37. Ефрема Долганева, волонтера из Одесской Семинарии,
38. Ивана Голованова, волонтера из Владимирской Семинарии,

- 39.** Николая Шутова, волонтера из Новгородской классической гимназии,
- 40.** Онисифора Ласточкина, волонтера из Саратовской Семинарии,
- 41.** Михаила Краснова, присланного из Тульской Семинарии,
- 42.** Гавриила Смирнова, волонтера из Рязанской Семинарии,
- 43.** Якова Достойнова, вольнослушателя Академии, из Вологодской классической гимназии,
- 44.** Гавриила Васютина, присланного из Харьковской Семинарии,
- 45.** Евгения Воскресенского, присланного из Владимирской Семинарии,
- 46.** Никанора Орлова, волонтера из Новгородской Семинарии,
- 47.** Ксенофонта Иванова, священника, волонтера из Донской Семинарии,
- 48.** Николая Преображенского, волонтера из Московской Семинарии,
- 49.** Александра Зверева, присланного из Таврической Семинарии,
- 50.** Ивана Бережкова, диакона, волонтера из Владимирской Семинарии,
- 51.** Сергея Горского, волонтера из Вифанской Семинарии,
- 52.** Владимира Никольского, волонтера из Новгородской Семинарии,
- 53.** Модеста Вишерского, волонтера из Вологодской Семинарии,
- 54.** Алексея Литкевича, волонтера из Харьковской Семинарии,
- 55.** Андрея Розанова, волонтера из Московской Семинарии,
- 56.** Сергея Цветкова, волонтера из той же Семинарии,
- 57.** Дмитрия Лебедева, волонтера из Вифанской Семинарии,
- 58.** Александра Державина, волонтера из Ярославской Семинарии,

59. Сергея Подобедова, волонтера из Московской Семинарии,

50. Павла Лобанова, волонтера из Вологодской Семинарии,

61. Николая Казанского, волонтера из Вифанской Семинарии,

62. Бориса Забавина, вольнослушателя Академии, из Московской Семинарии,

–288–

63. Николая Нарбекова, волонтера из Владимирской Семинарии,

64. Ивана Троицкого, волонтера из той же Семинарии, и

65. Павла Молчанова, волонтера из Вифанской Семинарии.

2) Студентов, значащихся в списке под № № 1–54, поместить в зданиях Академии, а остальным объявить, что они, на основами §113 устава духовных академий, могут жить вне зданий Академии только у родителей и, если таковые выразят готовность жить в Сергиевом посаде, то взять с них подписку в том, что они проживут здесь в течении четырех лет, о чем иметь надзор чрез академическую инспекцию.

3) Прибывшим в качестве волонтеров: Сергею Смирнову 4-му, Михаилу Мигаю, Евгению Некрасову, Ивану Нечаеву, Алексею Бельковскому, Арсению Покровскому, Николаю Кедрову, Сергею Смирнову (Ярославскому), Сергею Воскресенскому, Сергею Глаголеву, Сергею Толгскому, Иосифу Чепику, Петру Поспелову, Сергею Крылову, Владимиру Дагаеву, Николаю Черткову, Венедикту Туркевичу, Валентину Лебедеву, Ивану Воскресенскому, Рафаилу Дагаеву, Михаилу Нейскому, Николаю Крылову, Федору Румянцеву, Сергею Розанову, Василию Волкову, Федору Чуфрину, Ивану Шемановскому и Николаю Петрову, показавшим сравнительно недостаточную подготовку к слушанию академических лекций, отказать в приеме и выдать под росписи их документы. 4) Благопочтительнейше просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом о разрешении принять в число студентов 1-го курса Академии окончившего курс в Белградской духовной семинарии Милана Петровича по вниманию к тому, что не вполне достаточные

познания его в предметах семинарского курса могли зависеть от недостаточного знания им русского языка и могут быть восполнены в течение академического курса. 5) Благопочтительнейше просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом, чтобы в случае разрешения принять Милана Петровича в число студентов Академии, ассигнована была на его 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 казенные стипендии, за исключением студента Евгения Воронцова, отказавшегося от казенного содержания, 5-ти студентам предоставить частные стипендии, освободившиеся после ныне окончивших курс студен-

–289–

тов Академии, именно: Александру Волнину стипендию Прот. Голубинского и Делицына в 200 р., Федору Каверзневу – Московской кафедры в 110 р., Михаилу Краснову, Евгению Воскресенскому и Ивану Голованову – Гер. Ив. Хлудова по 95 р. каждая, а остальным студентам предоставить содержаться на свои средства. 7) Представить Святейшему Синоду сведения о составе нового курса с приложением копий с донесений экзаменационных комиссий о достоинстве ответов, данных явившимися на поверочные испытания лицами. 8) Постановление, изложенное в пункте 6-м сообщить Правлению Академии для зависящих распоряжений с приложением списка студентов, принятых на казенное содержание, стипендии и своекоштными. 9) Предложить помощникам инспектора Академии 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 естественно-научной апологетике. 10) Уведомить подлежащие семинарские Правления о получении присланных ими документов студентов семинарии, принятых ныне в Академию.

VIII. Отношения Канцелярии Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) От 24 августа сего года за № 4582: «По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором, 12 текущего августа, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определены на духовно-учебную службу кандидаты Московской Духовной Академии Павел *Борисовский* преподавателем по гомилетике и соединенным с нею предметам в Могилевскую Духовную Семинарию и Алексей *Тихов*, состоявший доселе учителем приготовительного класса в Починковском духовном училище, – помощником инспектора в Нижегородскую духовную семинарию (последний с 16-го августа)».

б) От 26 августа того же года: «По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором 19 текущего августа, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определен на духовно-учебную службу кандидат Московской Духовной Академии Семен *Шишаев* на должность помощника инспектора в Ставропольскую духовную семинарию. К сему Канцелярия присовокупляет, что об ассигновании поименованным кандидатам следующих им, по положению, денег сообщено Хозяйственному Управлению при Святейшем Синоде.

–290–

Справка: По распоряжению о. Ректора Академии всем поименованным лицам дано знать о назначении их на службу по духовно-учебному ведомству.

Определили: Принять к сведению.

IX. Предложение о. Ректора Академии Архимандрита Антония: «По случаю имеющего быть 1-го октября сего года торжественного акта в Академии честь имею предложить членам Совета Академии войти в рассуждение об избрании почетных членов Московской Духовной Академии».

Справка: 1) По § 9 Устава духовных академий «академия имеет право избирать в звание своих почетных членов, на основании устава». 2) По § 81 лит. в. п. 3 того же устава «избрание в звание почетных членов Академии лиц, известных покровительством духовному просвещению, или прославившихся своими заслугами Церкви и учеными трудами» значится в числе дел Совета Академии, представляемых чрез

Епархиального Преосвященного на утверждение Святейшего Синода.

Определили: Благопочтительнейше просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении в звании почетных членов Академии:

1) Преосвященного Дионисия, Епископа Уфимского и Мензелинского, во уважение его многоплодных трудов по просвещению инородцев и по переводу церковно-богослужебных книг на инородческие языки.

2) Преосвященного Дмитрия, Епископа Подольского и Брацлавского во уважение его ученых трудов и духовно-просветительной деятельности.

3) Протоиерея Кронштадтского собора Иоанна Ильича Сергиева во уважение его духовно-просветительной деятельности и в частности проповеднических трудов.

4) Бывшего заслуженного экстраординарного профессора Московской Духовной Академии, Протоиерея Московской Николаевской, в Толмачах, Церкви Дмитрия Феодоровича Касицына, во уважение его долголетней и многоплодной службы в Московской Духовной Академии.

5) Государственного Контролера, действительного Тайного Советника, Тертия Ивановича Филиппова, во уважение его деятельности на пользу Православных церквей Востока.

6) Товарища Обер-Прокурора Святейшего Синода, Тайного Советника, Владимира Карловича Саблера, во уважение его заслуг

–291–

Церкви на поприще церковного просвещения русского народа и миссионерского дела.

7) Заслуженного ординарного профессора Императорского Московского Университета, Тайного Советника, Алексея Степановича Павлова, во уважение к его обширным и глубоко-ученым трудам по обработке и изданию памятников канонического права и изъяснению канонического учения в строго-православном духе святой церкви восточной.

Х. Прошение ординарного профессора Академии П. Субботина:

«По месту моего жительства в Москве, не имея возможности посещать неопустительно собрания Академического Правления, покорнейше прошу Совет Академии уволить меня от должности члена упомянутого Правления».

Справка: 1) По § 81 лит. б. п. 6 устава духовных академий «увольнение членов Правления значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного». 2) По § 93 того же устава «члены правления из ординарных профессоров Академии утверждаются Епархиальным Преосвященным, по представлению Совета». 3) Ординарные профессора Е. Голубинский, В. Ключевский и М. Муретов просили Совет Академии освободить их от избрания в члены Правления.

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством об увольнении ординарного профессора Н. Субботина от должности члена Правления Академии и об утверждении в этой должности и. д. ординарного профессора П. Казанского.

XI. Отзыв о. Ректора Академии о кандидатском сочинении действительного студента Академии Константина Субботина под заглавием: «Старокатолическое движение. Причины его возникновения и история развития».

По обыкновению, едва ли заслуживающему сочувствия, автор придал своему сочинению характер чисто исторический, посвятив лишь последнюю главу «характеристике старокатоличества»; в остальных 5-ти главах он рассматривает: 1) краткую историю папской власти в средние и новые века, 2) историю Ватиканского собора, 3) возникновение старокатолического движения и созданный им конгресс в Мюнхене, 4) старокатолическое движение в Швейцарии, 5) конгресс старокатоликов в Утрехте в 1889 году. Что касается до первой главы, содержащей в себе

–292–

описание событий многих веков, то конечно нельзя было и требовать, чтобы автор составлял ее по первоисточникам, но должно с удовольствием отметить, что изложение ее как и прочих глав, обнаруживает в авторе способность совмещать

полноту с краткостью, останавливать внимание на главнейших явлениях, не развлекая его ненужными мелочами. Те главы сочинения, которые посвящены истории собственно старокатоличества, основаны на первоисточниках последней, истинных авторов в подлиннике.

Что касается до исследования причин, возбуждавших различные церковные волнения в римско-католическом мире, то автор в исчислении их, мало возвышается над современными писателями, указывая на причины только политического, народного и культурного характера, но оставляя без внимания неудовлетворенные папизмом стремления христианских душ к живому единению со Христом, которые, хотя и неправильно поняты, составляли почву для распространения лютеранства и других видов протестантизма. – Заключительная характеристика старокатоличества, за исключением указанного пробела, очень полна и правдива. Автор совершенно убедительно показывает, что означенное религиозное движение поддерживается не столько религиозными и богословскими идеями, сколько народными, культурными и мнимо-научными стремлениями: поэтому оно является переходною стадией не столько к древней Церкви, сколько к новейшему культурному индифферентизму и рационализму; вот в чем, по справедливому мнению автора, причина легкого сближения старокатоличества с англиканством, а также и всех неудач в попытках сблизить его с православием. Мысль эта, как и все содержание диссертации, отличается ясностью обоснования и убедительностью проверяющих ее положений, приводимых автором, вполне заслуживающим степени кандидата богословия.

Справка: 1) Константин Субботин окончил курс в Академии 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 богословия значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред
–293–

Его Высокопреосвященством об утверждении Константина Субботина в степени кандидата богословия.

XII. Представленный 14 августа сего года отчет о годовичных занятиях оставленного в минувшем учебном году для приготовления к замещению вакантных преподавательских кафедр в Академии, а ныне состоящего исправляющим должность доцента по кафедре патристики кандидата Ивана Попова:

«Предметом моих занятий за истекший учебный год служило изучение вопроса о происхождении нравственности и главных типов и направлений в решении этого вопроса новой морал. философией, начиная с Бэкона. Мои занятия стояли в ближайшем отношении к моему кандидатскому сочинению, и были непосредственным продолжением моих работ за 189 ½ учебный год. Во введении к моему кандидатскому сочинению был установлен факт сложности нравственных чувствований и указаны их элементы. Последние и послужили для меня теперь основанием для классификации нравственных систем по мотивам. В состоянии духа, известном под названием угрызения совести, я различил элементы эмоциональные, интеллектуальные, или рассудочные и нормативные или идеальные. Соответственно этому я делю все нравственные системы по мотиву нравственности на 1) эмоционализм, 2) рефлексиионизм и 3) рационализм. Системы нравственности первой группы полагают мотив нравственности в тех или иных чувствованиях, системы второй группы – в размышлениях о последствиях поведения и, наконец, учения третьей группы – в нормирующей и направляющей деятельности человеческого разума (ratio) с его формальной стороны. Системы рефлексиионизма в свою очередь можно подразделить на две группы. Объектом размышления служат последствие поведения или для самого нравственного агента, или для внешнего бытия. Системы, усвоившие первую точку зрения, называются утилитаризмом; усвоившие вторую – интеллектуализмом. Таким образом эта классификация может иметь следующую схему:

чувство Рефлексия нормативная деятельность разума
эмоционализм утилитаризм интеллектуализм идеализм

Устанавливая эту классификацию, я имел своей целью расположить исторический материал в порядке постепенного углубления вопроса, что дало бы возможность в исследовании вопроса идти от очевидного к менее очевидному, от лежащего на по-

—294—

верхности к тому, что скрывается в глубине человеческой души.

I. Эмоционализм, следуя тому же принципу постепенного углубления в сущность вопроса, можно разделить на четыре группы: мотивом нравственности признается: а) нравственное чувство, б) эстетическое, в) симпатия, г) альтруистические инстинкты.

А) Теории нравственного чувства останавливаются на видимой неразложимости его и предполагают в человеке способность непосредственно различать добро от зла. Теория эта была предложена Шефтсбюри и развита Гутчесоном. С теорией Шефтсбюри я ознакомился по курсам истории философии. Особенно ценную услугу, как при изучении этого мыслителя, так и многих других мне принесло сочинение Iodl'a *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*. В. I и II. Это сочинение было особенно важно для меня потому, что в нем излагается историческое развитие нравственной философии в решении вопроса о происхождении нравственности, т. е. с той же точки зрения, с какой и я рассматривал философские системы новых веков. Главнейшие достоинства этого сочинения заключаются в установлении ясной прагматической связи, как между самими системами, так и между ними и обстоятельствами породившего их времени. Большое значение в смысле руководства имеет также обширная эрудиция автора и обилие примечаний несомненной научной ценности. Кроме этого, в моем распоряжении имелось сочинение Vorländer'a *Geschichte der philosophischen Moral, Rechts und Staatslehre der Engländer und Französer*, несколько устаревшее, но зато более подробное в изложении систем. В этике Вундта т. I также

помещен краткий исторический обзор философских учений о мотивах и целях нравственности. Но здесь исторический обзор представляет собою лишь вводную часть сочинения, приспособленную к его общим целям. В некоторых случаях я пользовался также сочинением Поля Жане *Histoire de la philosophie morale*. Г. I, II., но здесь дается далеко не полный исторический обзор и др. Шефтсбюри исходной точкой берет чувство одобрения и неодобрения, являющееся по поводу поступков и душевных настроений. Для объяснения этого факта он предполагает особый орган чувства, который непосредственно различает доброе от злого. Разум имеет второстепенное значение. Для объяснения характера этого органа Шефтсбюри постоянно обращается к аналогии с эстетическим чувством. Это сближение нравственного и эстетического сказывается

–295–

также в его учении о содержании нравственности, которое он определяет как правильное отношение аффектов социальных и эгоистических, их гармония, понятие, свойственное античной этике и особенно Платону. Ошибка Шефтсбюри в учении о содержании нравственности заключается в следующем. 1) Формальная и материальная сторона нравственности в его системе не сведена к одному принципу, именно не указано, почему нравственное чувство одобряет именно гармонию аффектов, а не обратное состояние духа. 2) Учение о гармонии аффектов слишком выдвигает внутреннее нравственное настроение в ущерб внешней нравственной деятельности, тогда как нравственность не может ограничиваться лишь благими намерениями. 3) Понятие гармонии неопределенно. Если понять гармонию в смысле равномерности развития всех аффектов, то мы придем к апофеозу посредственности. Но понятие гармонии есть важный положительный результат, если к нему будет присоединено определяющее начало, потому что, как показывает трагедия, преступление имеет свою причину преобладание одной страсти. Учение о нравственном чувстве вполне развито Гутчесоном. Учение Гутчесона, как более полное и законченное

выражение философии нравственного чувства, я изучал по французскому переводу его главного сочинения *Systeme de philosophie morale*. По его учению в нашей душе есть склонности эгоистические и бескорыстные. Как простые инстинкты эти склонности совершенно равноправны. То, что делает бескорыстные инстинкты более ценными есть нравственное чувство, непосредственно отзывающееся на них своим одобрением. Заслуга Шефтсбюри и Гутчесона состоит в том, что они выдвинули чувство в противоположность господствовавшему в их время интеллектуализму. В учении о нравственном чувстве однако и тот и другой мыслитель обнаруживают недостаточность психологического анализа. 1) Для объяснения факта нравственного одобрения они прямо предполагают особую способность. Но это не объяснение, а тавтология. Они не указывают более первоначальных свойств духа, из которых возникает этот факт. 2) Они указывают только на чувство удовольствия и неудовольствия, которые возникают по совершении действия и упускают из вида чувство долга. 3) В системах этих мыслителей чувство и рассудок меняются ролями. Чувству приписывается активная способность суждения, тогда как оно пассивно, и служит лишь основанием для суждения.

—296—

В) Эстетический формализм Гербарта выше философии нравственного чувства потому, что стремится свести нравственное чувство к более общему факту и таким образом более удовлетворяет научным требованиям. Но Гербарт ошибочно признает за такой более общий факт эстетическое чувство и несправедливо считает его неразложимым. Теория Гербарта явилась как противодействие нравственной философии Канта. Основным понятием последнего служит повелевающий долг. Но долг исходит из воли равно как и те побуждения, с которыми он борется. Где же основание для предпочтения одного направления воли пред другим? Воля повелевающая и та, которая должна повиноваться, равноправны. Сверх того долг не может принуждать к действию подобно физической силе. Если мы отнимем у долга всю его

силу, останется только мысль о долге, отрешенная от всякой воли. Эта мысль, являясь постоянно в сознании, создает мотив для действия сообразно с ней. Безвольное суждение производящее оценку действия есть вкус, который не отличается от поэтического и музыкального. Этика есть часть эстетики. Эта теория Гербарта изложена в VIII томе полного собрания его сочинений В. VIII. *Practische Philosophie*. S. 1–60; 160–180. Недостаток теории Гербарта состоит 1) в том, что нет в действительности суждения отрешенного от чувства и следовательно безвольного. Это особенно необходимо признать по отношению к суждениям эстетическим и нравственным. 2) Эта психологическая неточность не достигает цели, для которой допущена. Если нет основания отдавать предпочтение одному направлению воли сравнительно с другим, но нет также оснований безвольное суждение ставить выше воли. Рассудок и воля, как естественные свойства человеческой природы, равноправны. 3) Не выдерживает критики отождествление эстетического и этического. По Гербарту различие между тем и другим заключается в объекте оценки. Для эстетического суждения объектом служит внешний мир, для нравственного – воля. Но на самом деле воля может служить объектом как для нравственной, так и для эстетической оценки, напр. в трагедии. Разница между эстетическим и нравственным заключается в том, что с эстетической точки зрения оцениваются формальные отношения воли, с нравственной – реальные, действительные отношения воли. Аналогия между эстетическими и нравственными суждениями может указывать только на общность источника того

–297–

и другого. 4) Учение Гербарта о непосредственности нравственных суждений не мирится с фактом изменчивости нравов.

Дальнейшие группы эмоционализма идут вперед в смысле углубления анализа. Они указывают источник нравственного в таких сторонах человеческого существа, которые с первого взгляда имеют еще меньше отношения к нравственному. Но их анализ, углубляясь, принимает ложное направление и не

достигает положительных результатов. Элементом совести служат чувство долга и альтруистические инстинкты. Углубляющийся анализ эмоционализма идет в сторону альтруистических инстинктов и потому от него все больше и больше отодвигается нормативный характер морали по мере его поступательного движения.

С) Мораль симпатии. Юм и Адам Смит. Юм признает основой нравственности симпатию, которую он еще не отличает ясно от чувства благожелания. Симпатия побуждает человека стремиться бескорыстно к общей пользе и к уменьшению страдания других. Разум указывает только, в чем заключается эта польза. Не все добродетели происходят из этого источника. Справедливость есть дело рассудочного расчета. В воззрениях Юма есть двойственность: в начале своей ученой деятельности он сильно склонялся к утилитаризму, позднее держался эмоционализма почти в чистом его виде, как это выясняется в специальном сочинении Iodl'a Leben und Philosophic Dawid Humes, в котором нравственному учению Юма посвящается особая глава. а) Как и другие эмоционалисты Юм не мог с своей точки зрения выяснить нормального характера нравственности, в) При помощи понятия симпатии нельзя объяснить факта нравственного одобрения настроения и мотива действия, потому что последнее ни для кого не может быть вредно, если не проявляется в действии. с) В учении о справедливости Юм изменяет точку зрения эмоционализма и переходит к утилитаризму. Это же явление замечается в возведении на степень добродетели таких свойств, как предусмотрительность, остроумие и пр.

Теория Адама Смита поправляет два самых существенных недостатка в учении Юма. Она лучше объясняет факт самооценки, направленный на внутреннее настроение и выводит добродетель справедливости из эмоциональных основ. Смит различает объективную и субъективную симпатию. Когда человек причиняет вред другому, то, симпатически настраиваясь с ним,

–298–

он испытывает аналогичное страдание. Это объективная симпатия. Но лицо, пострадавшее в силу присущего ему инстинкта возмездия, чувствует гнев на обидчика. При посредстве субъективной симпатии обидчик воспринимает и это негодование обиженного и сам начинает негодовать на себя. Добродетель справедливости возникает из инстинкта возмездия, который проявляется или в форме благодарности или в форме мести. а) Объяснение самооценки у Адама Смита представляет собою *circulus in demonstrando*. Лицо пострадавшее чувствует не только обиду, но и специфическое нравственное негодование, которое не может быть объяснено из инстинкта возмездия. Таким образом здесь молчаливо предполагается в пострадавшем способность реагировать на несправедливый поступок не только чувством эгоистической досады, но и нравственным негодованием. Следовательно уже предполагается данным в человеке, на которого был направлен поступок, именно то, происхождение чего пытаются объяснить в деятеле. б) Инстинкт возмездия может быть источником справедливости, понимаемой в юридическом, а не нравственном смысле. Возмездие может иметь нравственное значение лишь в смысле восстановления нарушенного равновесия правовых отношений или в смысле исправительной меры. Но эта цель не достигается посредством кары ни в субъективном, ни в объективном смысле. С субъективной стороны пострадавший, прощая обидчика, и без кары восстанавливает свое душевное равновесие. С объективной стороны никакая кара не может сделать происшедшего нарушения права несуществующим и обыкновенно с своей стороны лишь повторяет такое же правонарушение. Месть не достигает и исправительных целей, потому что обыкновенно раздражает и ожесточает того, на кого она направлена. Наконец, исправительные наказания вытекают не из инстинкта возмездия, а из любви к преступнику. Вообще симпатия имеет лишь чисто формальное значение: она дает нам возможность переживать чужое душевное состояние, как свое собственное, но наше отношение к другому определяется не симпатией, а другими склонностями. При зависти мы страдаем, живо

переживая при посредстве симпатии счастье другого, при любви мы радуемся этому. Живо переживаемые страдания другого доставляют жгучее наслаждение при чувстве мести и побуждают только стремиться к их усугублению. «Мне хотелось бы убивать его (Кассио) десять лет сряду», говорит

–299–

Отелло у Шекспира. Тем не менее симпатия есть один из необходимых факторов нравственности. При посредстве ее мы ощущаем состояния другого, как свои собственные. Это смягчает врожденный эгоизм. При изучении теории Смита я пользовался двумя монографиями о нем, хотя положительных результатов и не мог извлечь из них. В одной монографии W. Skarzinisk'аго, *Adam Smith als Moralphilosoph und Schöpfer der Nationalökonomie*, философия этого мыслителя исследуется лишь в ее отношении к его политико-экономической теории, а потому излагается несколько односторонне. Положения другой монографии, Onken'a, *Adam Smith und Immanuel Kant*, страдают натяжками вследствие неосуществимости самой задачи автора отождествить учение Смита с учением Канта. Чтобы достигнуть своей цели, автор часто пользуется простыми обмолвками Смита, ловит его так сказать на слове.

В близком сродстве с теориями Юма и Смита стоит учение Шопенгауэра, изложенное в его известном сочинении *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. Основую нравственности он признает не симпатию в том широком смысле, в каком понимал ее Смит, не симпатию объективную и субъективную, но только первую и эту опять не в смысле сорадования и сострадания, как понимал ее Юм, а только в смысле сострадания. Вследствие этой своей узости учение Шопенгауэра еще менее способно обнять и объяснить все явления нравственного мира.

а) Сострадание слишком узкий принцип для объяснения нравственных чувствований. Оно объясняет происхождение только чувства жалости к пострадавшему, но не может объяснить чувства долга, которое и отрицается Шопенгауэром, как остаток теологической морали. б) Узость этого принципа еще более сказывается в учении Шопенгауэра о содержании нравственности или о добродетелях: 1) обязанность радоваться

видя счастье другого не может быть выведена из сострадания. 2) Для аскетических добродетелей нет места в учении Шопенгауэра вследствие отрицания свободы воли. 3) Обязанность оставаться верным требованию нравственности даже в том случае, если нарушение его не причиняет никому страдания, не выводимо из сострадания. 5) Сострадание не может быть сильным мотивом для нравственной деятельности, направленной на собирательную личность (государство), потому что во-первых, сострадание поражается только наглядными страданиями, а во вторых – вред

–300–

принесенный государству напр. казнокрадством, будучи разложен на всех его членов, представляет величину незначительную.

Д. Мораль социальных инстинктов вообще. Кумберланд, Огюст Конт, Литтре. Эта группа эмоционалистов ставит вопрос шире. Основую нравственности признают здесь все вообще социальные инстинкты. Первую попытку в этом роде сделал Кумберланд. Но его учение страдает слишком крайним оптимизмом. Человек в его представлениях является существом по преимуществу любящим. Этот недостаток устранен в системе Огюста Конта. Последний признавал в человеке два несводимых к общему источнику основных направления воли: эгоизм и альтруизм. Но этим в его теорию был внесен дуализм, которого вообще избегает наука. Установить здесь монизм поставил своею целью Литтре. Для этого он нисходит до основных свойств живой субстанции. Здесь он находит два основных инстинкта: инстинкт питания и продолжения рода. Каждый из них эгоистического происхождения. Но на высшей ступени развития, переходя в область чувств, они обособляются. Первый превращается в себялюбивые стремления, второй принимает формы любви семейной, патриотизма и космополитизма. Но указанием этого источника нравственности не ограничиваются мыслители, о которых идет речь. Они сознают, что нравственность не исчерпывается одними социальными инстинктами, но включает в себя чувство абсолютной ценности этих инстинктов. Поэтому

они задают себе вопрос о происхождении этого элемента нравственности или так называемой нравственной санкции. Таким образом эмоционализм в более развитой и полной своей форме сам приходит к признанию своей узости и односторонности и ищет восполнения уже не в эмоциональных свойствах духа. Но в решении вопроса о нравственной санкции мнения этих мыслителей разделяются. Кумберланд и Конт склоняются к утилитаризму, Литтре к рационализму. По мнению Кумберланда и Канта социальные инстинкты получают перевес вследствие того, что с ними связывается представление об их полезности как для деятеля, так и для общества. По мнению Литтре понятие общественной пользы и справедливости не тождественны. Справедливость, рассматриваемая исторически, есть установление или восстановление равновесия, а рассматриваемая психологически, эта идея сводится к закону А–А. Эта категория мысли, делаясь категорией действия, принимает имя справедли-

–301–

вости. И там и здесь согласие вынуждается. Долг есть склонность ума, чрез нее к альтруизму присоединяется императивная форма долга. а) Хотя теории этих мыслителей шире, чем рассмотренные ранее, однако и они не обнимают всех склонностей, служащих побуждением к нравственности. Так напр. они не включают в число их естественную склонность говорить правду, на которой также зиждутся общественные отношения. б) Вопросом о происхождении альтруизма из эгоизма чрез половой инстинкт я занимался еще в своем кандидатском сочинении. Теперь же я внес только несколько поправок к тому, что было сделано мною ранее. в) Учение Кумберланда и Конта о нравственной санкции разделяет все недостатки утилитаристического учения об этом предмете и потому подлежит обсуждению в главе посвященной утилитаризму, d) Ошибка учения Литтре о нравственной санкции заключается в отождествлении нравственного с интеллектуальным. Мнению Литтре противоречит 1) то, что умственное и нравственное развитие не всегда совпадают и 2) то, что математическое равенство существенно отличается от

нравственного или справедливости: первое есть факт, второе идеал. Тем не менее области интеллектуальная, нравственная и эстетическая имеют много общего между собою, но эта общность должна объясняться не из первоначальности какой-нибудь одной области, а из общности источника явлений всех трех указанных областей. Должен быть некоторый икс в душе человека, который, видоизменяясь и осложняясь другими элементами его существа, проявляется то в форме интеллектуальных, то нравственных, то эстетических феноменов. *Общий вывод.* Эмоционализм выяснил, какие естественные склонности должны быть приняты в содержание нравственных идеалов. Но он слишком односторонен, чтобы объяснить возникновение самых нравственных идеалов с императивною формою. Вопрос о нравственной санкции для него не разрешим.

II. Утилитаризм. Изучением утилитаризма я занимался еще в 189½ учебном году и результаты своих работ поместил в своем кандидатском сочинении. Но тогда я не задавался целью проследить моменты исторического развития утилитаристического учения о мотивах нравственности. В прошедшем же году сообразно с новой целью исследования я расчленил добытый мною ранее материал, внес в него больше порядка и

–302–

пополнил его там, где заметил некоторые пробелы. Здесь я изложу только тот порядок, который принят мною теперь при изложении и критической оценке учения утилитаризма о мотиве нравственности.

А) Утилитаризм Гоббза, Локка и Бэнтама признает единственной целью человеческой жизни стремление к личному счастью и это коренное стремление считают единственным мотивом, который приводит человека к нравственно-доброму поведению. Исходя отсюда, можно объяснить происхождение некоторых добродетелей личного характера. Кто хочет наслаждаться счастьем, тот должен отличаться умеренностью, трезвостью, бережливостью, самобладанием и пр. Но нравственность не исчерпывается указанными добродетелями.

Добродетель к ближнему имеет большее значение, чем добродетели аскетические. Социальные добродетели утилитаристы стараются вывести из того же принципа личного счастья. Человек эгоистичный, не уважающий прав другого, навлекает на себя ненависть окружающих, которые начинают ему вредить и таким образом причиняют ему несчастье. За преступления его преследуют также гражданские законы своими наказаниями и также лишают счастья. Наконец счастье целого улья есть счастье каждой из живущих в нем пчел. Простой расчет должен побуждать человека в видах достижения собственного счастья не только щадить интересы других, но и содействовать общему счастью. Но утилитаристическая теория происхождения нравственности не удовлетворительна. Она не делает понятным происхождение нравственности ни с ее материальной, ни с ее формальной стороны. 1) Утилитаризм в этой форме отвергается существованием поступков бескорыстных, т. е. таких, совершая которые, человек не имел в виду своей личной пользы, по крайней мере не ставит ее сознательною целью своего поступка. Следовательно, по крайней мере не все поступки, направленные к пользе другого, возникают из эгоистического расчета и утилитаристическое объяснение фактов нравственной жизни не полно. β) Страх юридического взыскания может служить мотивом для воздержания от явных преступлений и при том таких, которые в данное время и в данном месте преследуются законом. γ) Путь достижения личного счастья чрез счастье всего общественного целого не достижим. При коллективной и вековой работе всего человечества счастье все-таки ускользает от него, тем более не достижима эта цель

—303—

для единичных усилий. Если бы даже один человек был в силах осчастливить человечество с целью осчастливить себя лично, то он сделал бы громадные затраты, а получил бы сомнительный барыш. Затраченная им сила поделилась бы между всеми членами человеческой семьи, а ему лично достались бы крохи, для выражения незначительности которых трудно подыскать и дроби. Не лучше ли потратить эти силы для

достижения личного счастья более прямым путем? 2) Необъяснима из этого источника и формальная сторона нравственности. Раскаяние по поводу нерасчетливого поступка совершенно не похоже на угрызения совести и чувство долга.

В) Ассоциационизм Милля. Недостатки утилитаризма поняты Миллем. Но он старается устранить их при помощи введения в объяснение закона ассоциации представлений. Бескорыстные поступки есть, но они возникли из эгоистических. Сначала человек действовал в интересах ближнего ради личных целей, потом в силу закона ассоциации средство сделалось для него целью. Что это превращение возможно, доказывает пример скупого. Сначала копят деньги, чтобы обеспечить себя на черный день, потом мало по малу деньги делаются желательными сами по себе. Но против учения Милля говорит 1) тот факт, что по крайней мере на протяжении одной человеческой жизни не бывает таких случаев, чтобы первоначальная цель совсем была забыта, а ее место вполне заполнило то, что было допущено первоначально в качестве средства. 2) Ассоциация, приобретенная на протяжении одной человеческой жизни, не может быть не расторгима. Опыт же показывает, что никакие теоретические убеждения не спасают человека от угрызений совести. Преступление и наказание Достоевского, Ученик Поля Бурже. Угрызения совести иногда являются неожиданно после целой преступной жизни.

С) Эволюционизм Дарвина и Спенсера вполне воспринимает в себя ассоциационизм Милля и только дополняет его в некоторых пунктах. Во-первых, образование ассоциаций у Спенсера является плодом не первоначально сознательного расчета, как у Милля, а делом механического отбора, в котором главным деятелем является борьба за существование. Во-вторых, ассоциации слагаются в течение веков и тысячелетий, отпечатливаются в нервной организации индивидуумов и передаются по наследству. Таким образом нравственность врождена

—304—

современному человеку, но она приобретена человечеством эмпирически на протяжении протекших веков его коллективной

жизни. Таким образом утилитаризм в форме эволюционизма приходит к отрицанию своих первоначальных основ и приближается к интуитивной морали. От последней он отличается лишь тем, что признает нативизм нравственности, но не ее априоризм.

При изучении утилитаризма я пользовался кроме сочинений Дакка, Милля и Спенсера еще следующими пособиями:

Мальцев. Нравственная философия утилитаризма.

Stein. Historisch-kritisches Darstellung der pathologischen Moralprincipien.

Kaler. Ethik des Utilitarismus.

Guyau. Moral anglaise contemporaine.

Ferri. Psychologie de l'assotiations.

Laubert. Philosophie de Stuart Mill и др.

III. Интеллектуализ. А) Это направление в наиболее чистой форме выразилось в системах английских моралистов Кудворда и Клэрка. Кудворд полагал, что нравственные идеи с их абсолютным характером не могут возникнуть эмпирически из ощущений, потому что а) ощущения пассивны, идеи активны, б) ощущения не совершенны, идеи превосходят их – в этом отношении, с) ощущения изменчивы, идеи постоянны. Более совершенное не может возникнуть из менее совершенного. Идеи вечны и потому не могут существовать в конечных вещах. В противном случае они потеряли бы свою вечность и неизменность. Следовательно, они могут существовать только в уме, но не в конечном человеческом уме, а в вечном уме Бога. Рождаясь в мир, человек приносит с собою вечные нравственные и другие идеи, которые он получает непосредственно от Бога. Учение Клэрка аналогично теории Кудворда и в некоторых пунктах может служить ее дополнением. По мнению Клэрка нравственные нормы возникают из самой природы вещей и служат вечным и неизменным выражением сообразности или несообразности, как они существуют между вещами. На этих отношениях сообразности и несообразности коренятся нравственные различия добра и зла. Истины нравственные отличаются достоверностью свойственной истинам математическим.

Поэтому действующий несогласно с ними противоречит разуму и природе. Стремиться к злу все равно, что желать сделать

—305—

свет тьмою и наоборот. Как нельзя не признать правильно доказанной теоремы, так нельзя не согласиться действовать сообразно с требованиями нравственности. Кроме этого, мотивом к нравственной деятельности служит подражание благодати Творца, который, раз сотворивши мир с известными свойствами, действует теперь сообразно с его природою, страх Божьего наказания и надежда на награду. Внося это дополнение к своей теории, сам Клэрк признает ее недостаточность. Таким образом Кудворд старается более выяснить объективное происхождение нравственных идей, а Клэрк старается показать, каким образом эти идеи становятся живыми силами в человеке, а) В учении о происхождении идей Кудворд примыкает к тем мыслителям, которые признавали врожденность идей с материальным содержанием и противопоставляли их ощущениям. При современном состоянии знаний невозможно противопоставлять так ощущения и идеи. Как в ощущениях есть элемент активности, так и в самых отвлеченных идеях апостериорное содержание. При современном состоянии науки можно утверждать только врожденность формы мышления. б) В частности учению о прирожденности нравственных идей с готовым содержанием противоречит факт разнообразия нравственных понятий. в) Нет оснований исключать из числа мотивов нравственности чувств. г) Познание о сущности и порядке вещей не может служить само по себе мотивом нравственной деятельности. Для этого необходимо еще желание действовать согласно с течением природы. Не все лежащее в природе вещей может быть желательно с нравственной точки зрения. Напр. в природе органической жизни лежит борьба за существование, но нравственность стремится, если не к полному уничтожению ее, то по крайней мере к ее ослаблению. д) Между истинами математическими и нравственными нет настоящей аналогии. Не признать первые невозможно, а вторые возможно, е) Поступающий безнравственно не нарушает законов природы, г) Он не

вступает в противоречие и с своим разумом: раз целью деятельности поставлен эгоизм, вполне разумно действовать эгоистически. При изучении теории Кудворда кроме других отчасти уже указанных сочинений я пользовался подробной и обстоятельной книгой Смирнова, Английские моралисты VII в.

В) Мальбранш развил те начала, которые были внесены в философию Декартом, но в его собственной системе не нашли

—306—

своего приложения к нравственным вопросам. Разум человека, утверждает Мальбранш, происходит от разума Божественного. Он способен воспринимать отношения количества и качества. Отношения количества служат объектом знания, отношения качества объектом любви. От степени совершенства предмета зависит степень любви к нему. Бог бесконечен в своих совершенствах, поэтому Его должно любить более всего. Его следует любить любовью единения. Тварей должно любить любовью уважения, поскольку они отражают в себе совершенства Творца. Кроме этого, нужно иметь благожелание к себе подобным, но не быть добрым. Доброта предполагает возможность доставлять другому благо. Но это возможно только для Бога. Любовь к ближнему должна быть тиха и холодна, и напоминать истинную любовь, подобающую Одному Богу только своим названием. а) Основная ошибка Мальбранша есть его окказионализм – признание за единственно-действующую причину в мире Бога и отрицание причинности исходящей от тварных существ. Это основное заблуждение привело его к мысли, что причиной добра может быть только Бог, человек же может только грешить. А это должно вести к квиетизму в нравственности. Если добро исходит от Бога, то не нужно только препятствовать благотворному влиянию Божества на человека и стремиться к возможно большей пассивности. 2) Из этого же источника вытекает ограничение обязанностей по отношению к ближнему одним благожеланием, что противоречит всеобщему нравственному сознанию. 3) Против окказионализма в нравственной области говорит активный характер любви, которая, как показывают факты, не только может улучшать

внешнее положение любимого, но и его нравственное настроение. б) Интеллектуализм Мальбранша проявился главным образом в учении о зависимости любви от знания. Любовь зависит от совершенств любимого. Это утверждение противоречит психологическим фактам и нравственным требованиям. 1) Любовь возникает не потому, что надеется получить что-нибудь от любимого, но потому что сама имеет дать нечто от себя. Натуры слабые не способны к любви и ненависти. Иногда любить совершенное бывает труднее, чем любить несовершенное. 2) Если любовь должна соразмеряться с совершенствами любимого, то умных, сильных и добрых должно было бы любить более, чем глупых, слабых и злых. Но высота нравственного подвига заклю-

–307–

чается в любви к этим последним. 3) Любовь стремится к совершенству любимого. Сначала инстинктивно идеализируя его, а потом реально способствуя его развитию и приближению к совершенству. При изучении философии Мальбранша я пользовался обширной монографией L. Olle-Laprune la Philosophie de Mailebranche в двух томах, из которых один посвящен изложению системы, другой – ее критической оценке. Для этой монографии можно было бы пожелать большего порядка в изложении учения Мальбранша и более ясного указания отношения ее частных к целому. Но этот недостаток восполняется тем, что историческое положение Мальбранша – именно его отношение с одной стороны к Декарту и Блаж. Августину, с другой к Спинозе выяснено с большою обстоятельностью и наглядностью.

С) По определению Спинозы, которое дано им в его этике, нравственность состоит в возможно большем утверждении своей реальности и в возможно меньшем страдании. «Добродетель есть сама сущность человека, поскольку он имеет силу делать то, что может быть объяснено только из законов его природы» (Этика ч. IV стр. 8). Сущность человека состоит в мышлении. Чувства доставляют разуму познания частные и разрозненные, лишенные необходимой связи, несоответствующие действительному положению вещей. Это

ideae inadequatae. Адекватные идеи дает только разум, но и он только познает вещи под формою вечности, при чем это познание не выводится из частных впечатлений. Следовательно сущность человека есть разум и интуиция, как сумма адекватных идей. Этот разум есть воля. Последняя есть способность утверждать и отрицать. Если мы возьмем частный случай утверждения или отрицания, то увидим, что то и другое предполагает идею, а вне ее не существует. Но что справедливо относительно единичного акта, то справедливо и относительно их суммы, в чем и состоит воля. Таким образом воля и разум одно и то же. Подставляя добытые сведения в определение нравственности, данное выше, мы получим: добродетелен тот, кто имеет адекватные представления. Но поскольку адекватные идеи составляют сущность человека, то, имея их, он утверждает свое бытие и по необходимости должен радоваться. Счастье и нравственность одно и то же. а) Главный интерес для нас в системе Спинозы падает на отождествление разума и воли. Эта мысль не может быть принята в такой категорической форме. Несомненно то, что представление

—308—

может возбуждать чувство, а присоединение к нему (представлению) других представлений, связанных с другими чувствами, может видоизменять первоначальное чувство. Это обстоятельство делает нас ответственными в наших чувствах. Представления зависят от воли, а чувство от представления. Следовательно и настроение чувства зависит от воли. Но эмпирическая философия доказала в то же время, что чувство и познание не тождественны, но что чувство может существовать без акта познания. Различие между познанием и чувством заключается в том, что первое есть восприятие данного бытия, а второе отношение к этому бытию субъекта. Таково же отношение познания к воле. Волю можно понимать в общем и специальном смысле. В общем смысле воля есть просто активность, свойственная живому организму. Но в собственном смысле воля есть деятельность, которая определяется представлением о предмете стремления или отвращения. Спиноза игнорирует волю как активность. Но это не

законно. Всякий сознательный психологический акт имеет в своей основе бессознательное. Исследуя вопрос о воле, мы необходимо должны низойти до ее основ, т. е. до бессознательной активности. Если это справедливо, то зачатки воли есть там, где еще нет представления. Организм уже движется в эмбриональный период развития. Воля в собственном смысле также не всецело зависит от представления. Каждое представление действует на волю через чувство. Начиная от ощущения и кончая самой отвлеченной идеей в каждом акте познания, можно различить элемент чувства. Поэтому когда интеллектуалисты говорят о борьбе разума со страстями, то под этим выражением нужно понимать собственно борьбу чувств, связанных с известными идеями, с чувствами, возникающими из органической потребности. Сам Спиноза проговаривается в этом же смысле. Всякая мысль, по его мнению, определяет волю не сама по себе, а лишь поскольку она имеет отношение к инстинкту самосохранения. Независимость воли от познания еще яснее доказывается фактом обратной зависимости познания от воли. Уже простое ощущение предполагает синтезирующую активность мысли, без которой оно не могло бы возникнуть. Далее, для мышления необходимо активное внимание. Наконец, систематическое мышление не возможно без произвольного подбора мыслей. В действительности все три элемента душевной жизни даны одновременно, и если нужно говорить о первенстве какого-нибудь из

—309—

них, то с гораздо большим основанием это можно утверждать относительно воли. При возникновении душевной жизни прежде всего дает о себе знать активность, из которой развивается потом воля в собственном смысле. И наоборот, при прогрессивном разрушении психической жизни прежде всего разрушается способность познания, потом чувства и остаются лишь растительные процессы, движимые смутным усилием и бессознательным движением.

6) Интеллектуализм Спинозы привел его к отрицанию нравственного значения чувства. Сострадание он прямо

называет злом. с) Этика Спинозы слишком индивидуалистична. Он не допускает социальных добродетелей. Его мудрец имеет в виду только собственное блаженство и равновесие сил своей души. Если он не предастся злобе, то только потому, что не желает нарушить ясности своего духа.

Философию Спинозы я изучал по его этике в русском переводе СПб. 1886 г. Кроме того в моих руках находилось небольшое сочинение о Спинозе Montbeillard'a De l'ethique de Spinoza, не имевшее, впрочем, для моего труда никакого значения. При решении вопроса об отношении познания к воле я руководствовался Очерками психологии Геердинга и книгой A Touillée L'évolution des idées forces.

Общий вывод. Интеллектуализм в своей частной форме получил свое выражение в философии Кудворда и Клэрка. В философии Мальбранша и Спинозы он уже сознает свою односторонность и ищет восполнения. Мальбранш полагает, что познание возбуждает любовь к познаваемому объекту, а любовь уже служит мотивом деятельности. Таким образом он приближается к эмоционализму. Спиноза напротив склоняется к утилитаризму, признавая основным стремлением человека инстинкт самосохранения.

IV. Идеализм. А) Начало этому направлению философской мысли положено Кантом, свое же полное развитие оно получило в системах Фихте, Гегеля, Шеллинга, Шлейермахера и др... Изучением системы Канта я занимался уже в прошедшем году, в течении же настоящего учебного года я пересмотрел эту часть своего кандидатского сочинения и сделал несколько пополнений и исправлений. Поэтому здесь я коснусь кратко лишь тех выводов, к которым меня привело критическое исследование этой замечательной этической системы, чтобы выяснить связь установ-

—310—

ленную мною между нею и последующими идеалистическими системами. В системе Канта впервые на протяжении всей истории философии является понятие долга, именно то понятие, которого не давали и не могли дать те философские направления, о которых было сказано ранее.

Критический анализ системы Канта показал, что долг может быть произведением только разума, понимаемого как активность. Он может быть произведением только разума, потому что долг и норма или идеал суть понятия соотносительные. Если мыслится идеал, то он необходимо мыслится, как долженствующий быть осуществленным; если мыслится долг, то необходимо мыслится как долг осуществления какого-нибудь идеала. Но так как норма или идеал не могут быть произведением другой какой-нибудь силы духа, кроме разума, то и долг необходимо признать продуктом того же разума. В этом Кант прав. Но он не прав, утверждая, что долг не есть факт антропологии или эмпирической психологии (см. *Einleitung zur Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) непосредственно сознаваемый во внутреннем опыте, но лишь понятие дедуктивно-выводимое (Schopenhauer *Die beiden Grundprobleme der Ethik* S. 140–144). Это невозможно потому, что долг не мог бы быть мотивом нравственной деятельности, если бы не ощущался непосредственно во внутреннем опыте, как живая и могущественная сила. Поэтому долг есть прежде всего чувство, а потом уже понятие, возникающее из обобщения частных случаев испытывания этого чувства. Это подтверждается тем, что понятие долга включает в себе весьма определенное содержание, а всякое содержание, по утверждению самого Канта, дается чувством. Если в учение Канта внести поправку в указанном смысле, то получится следующий положительный результат из критического рассмотрения его системы. Разум есть активность. Эта активность, направляясь к осуществлению присущей ей нормы или идеала, ощущается, как чувство долга, из которого (чувства) обобщающей деятельности рассудка составляется впоследствии понятие долга.

В) Нравственное учение Фихте я изучал по его сочинению *Das System der Sittenlehre nach den principien der Wissenschaftslehre*. Jena und Leipzig. 1798. Я остановился на этом именно сочинении по указанию Jodl'a *Geschichte d. Et.* B. II. Anm z. III сар., как на сочинении, по отзыву самого автора и

лучших авторитетов, наиболее выражающем смысл учения Фихте. Но так как воз-

–311–

зрения автора изменялись в продолжении его жизни, и так как для выяснения некоторых пунктов его нравственного учения было необходимо сопоставить его с общими философскими положениями, то не имея возможности прочесть всех сочинений Фихте, я пользовался указанными уже трудами истории философии. Особенную же услугу в отношении мне оказала подробная монография Loewe (*Die philosophie Fichte's Stuttgart 1862*). Она важна особенно в том отношении, что а) примиряет мнимые противоречия между раннейшими и позднейшими учениями этого мыслителя, и б) устанавливает прагматическую связь между его учением и системами его предшественников – Спинозы и Канта. Этика Фихте субъективна: она основывается на данных самосознания. Самосознание включает в себе два несомненных факта: я и не я, субъект и объект. Все, принадлежащее первому, зависит от нашей свободы, принадлежащее ко второму – не зависит от нее. Объект есть природа; поскольку стремления мои от меня не зависят, они суть та же природа моя (*Sistem. d. Sistenlehr. s. 134*). Отсюда возникает столкновение я и не я, между моей свободой и необходимостью природы. Я стремлюсь освободиться от границ, поставляемых природой (*ibid. S. 181*). Удовлетворение страстей доставляет удовольствие, но это удовольствие произвольное. Удовлетворение чистого стремления я к свободе доставляет тоже удовольствие, но удовольствие высшего порядка – чувство уважения к себе и собственного достоинства. В противном случае является самопрезрение. Это – совесть (*S. 188*). Стремление к свободе от природы есть факт. Но оно не только факт, но и долг. Это потому, что свобода разумного существа не есть факт, но идеал (*ibid. S. 54*). Оно само освобождает себя от природы, при чем остается возможность, как осуществления этого идеала, так и его неосуществления. Таким образом в природе человека лежит с одной стороны способность сделаться свободным, а с другой – стремление разума к свободе, чувствуемое как некоторого рода принуждение. Это

ощущение и есть чувство долга. Где есть частный случай борьбы разума с природой, там есть и чувство долга. Обобщение этих частных случаев в понятие и есть понятие долга (S. 60–61). Этот долг есть закон для свободы, категорический императив. Но так как он исходит из самого стремления разума, то закон этот дается самим же разумом. Отсюда автономия нравственности (62–63). Содержание нравствен-

–312–

ного закона определяется идеалом свободы разума (222). Для свободы разума необходимо тело, как его орудие. Отсюда долг сохранять его (281–286). Чтобы достигнуть идеи свободы, необходимо иметь вполне развитую силу мысли, отсюда долг развивать свое мышление (287–289). Свободы можно достигнуть только в обществе свободно-разумных существ, – отсюда долг любви к ближнему (289–309).

Первая заслуга нравственного учения Фихте заключается в том, что оно держится на строго субъективной почве. Это необходимо для всякой этической системы, поскольку она старается выяснить вопрос о мотиве нравственной деятельности, потому что мотив по самому понятию своему субъективен и относится ко внутреннему опыту, открывающемуся в самосознании. Все объективное может быть мотивом лишь в том случае, если оно претворяется в форму субъективных чувств и стремлений. Поэтому даже те учения, которые признают реальность объекта при изыскании мотивов нравственности, должны бы в видах методологических оставаться на строго субъективной почве и переходить к объекту не ранее, чем будут открыты все субъективные основы нравственности. Вторая заслуга Фихте состоит в выяснении истинной природы долга. Если Кант высказал без полного обоснования мысль о происхождении долга из разума, то он не объяснил процесс его возникновения и кроме того понимал долг слишком отвлеченно. Фихте исправил и дополнил его в этом отношении, определив долг, как понятие возникшее от обобщений частных случаев, в которых испытывалось чувство долга или т. е. чувство некоторого принуждения действовать

согласно с стремлением ума к идеальной свободе. Здесь справедливо то, что долг есть чувство, возникающее из ума, как активности, стремящейся к определенной идеальной цели. Ошибка Фихте состоит в том, что он понял слишком отвлеченно цель стремлений разума. Он утверждает, что разум стремится к свободе. Это несомненно, но это уже результат стремлений. Ближайшим образом разум, как активность, стремится к деятельности, характер которой определяется его внутренней природой. Когда деятельность совершается беспрепятственно – он свободен. Поэтому о стремлении разума к свободе можно говорить лишь в том смысле, в каком говорят о стремлении животного к самосохранению. Ближайшим образом животное стремится не к самосохранению, каковой цели оно и не

–313–

сознает, а к удовлетворению голода, жажды, избеганию опасности и т. п., – результатом же удовлетворения этих стремлений служит самосохранение. Если бы животное определяло свои конкретные желания целью самосохранения, то оно погибло бы раньше, чем поняло бы, в каком отношении к самосохранению стоит известное конкретное стремление. Точно также и человек, если бы мотивом его нравственной деятельности была цель свободы разума, с трудом мог бы дедуцировать отсюда частные обязанности. Таким образом нравственность была бы возможна лишь среди философов. Но и эти последние могли бы дедуцировать из понятия свободы частные предписания нравственности лишь с большими натяжками, что и доказал Фихте своим примером. Когда же конкретней будет указано в чем состоит природа разума и к чему ближайшим образом она стремится в своей деятельности, то уже будет легко понять, почему разум дает свою санкцию известным настроениям и отношениям воли.

Гегель и Шеллинг остались вне сферы нашего изучения, потому что эти мыслители занимаясь преимущественно историей мирового процесса, рассматривают нравственность, как необходимое звено в процессе мирового развития, т. е. исследуют вопрос об объективном значении нравственности. Изучая нравственность с ее субъективной стороны, со стороны

ощущаемых человеком мотивов к нравственной деятельности, я оставил в стороне изучение великих систем тождества, чтобы не выступать из круга своих занятий, очерченного самой постановкой вопроса. Из систем, развившихся на почве принципов Кантовой философии большее значение имело для меня учение Шлейермахера, служащее переходной ступенью между индивидуализмом и универсализмом. Если Кант и Фихте исследовали нравственность, как явление субъективное, то Гегель и Шеллинг наоборот, как часть объективного процесса всеобщей эволюции природы. Средину между ними занимает Шлейермахер.

Учение Шлейермахера о нравственности я изучал по его сочинению *Philosophische Sittenlehre* по изданию Кирхмана *Philosophische Bibliothek*, снабженному пояснительными подстрочными примечаниями и критическими замечаниями. Эти примечания представляют собою весьма важное пособие, при изучении этого философа, не всегда отличающегося ясностью изложения. Кроме того пособиями мне служили: монография Шаллера (*Schaller. Vorlesungen*

–314–

über Schleiermacher Halle 1844). Преимущества этой монографии сравнительно с другими книгами о чужих книгах состоит в том, что автор ее не ограничивается простым изложением системы, но делает к ней собственные критические замечания. Ее недостаток заключается в некоторой неполноте исследования. Именно в ней не установлено отношение Шлейермахера к предшественникам. Между тем в этом чувствуется настоящая нужда, именно когда речь идет о таком переходном и примирительном учении, как учение Шлейермахера. По мнению Шлейермахера нравственность есть постепенно возвышающееся в степени и распространяющееся по объему единение природы и разума (§ 81). Уже до начала чисто-нравственной деятельности человека было некоторое единение разума и природы. Результатом мирового процесса будет тоже полное единение разума и природы (§§ 82–83). Природа представляет собою ступени, ведущие к нравственности. Закон нравственный есть ничто иное, как тот

же закон природы, но своеобразно измененный с видоизменением среды, в которой он проявляется. В человеческом сознании, как высшей ступени в развитии природы, необходимость природы превращается в долг. Мысли эти развиты в небольшом трактате Шлейермахера. Ueber der Unter-Schied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz Sämtliche Werke. 3 Abt. Zur Philosophie. Учение Шлейермахера о субъективной стороне нравственности приближается к учению Фихте. Мотивом является и здесь стремление разума к деятельности, плодом которой служит одухотворение природы. Таким образом в этом пункте Шлейермахер разделяет ошибку Фихте, не указывая частнее характера деятельности, к которой стремится разум. Вследствие этого трудно вывести из его нравственного принципа конкретные правила нравственности. У Шлейермахера заметнее ошибка, которой не чужда уже и система Фихте. Именно понятие нравственного у него слишком расширено. Не всякое воздействие разума на природу отличается этическим характером. Культура, искусства есть тоже действие разума на природу. Понятия природы и разума так широки, что их единством, взаимным проникновением могут оказаться не только все человеческие действия, но и многие явления объективной действительности, потому что многие и в природе не без основания усматривают следы разума. В одном пункте учение Шлейермахера имеет преимущество сравнительно с учением Фихте. Тогда как последний полагал целью нрав-

—315—

ственного развития полную свободу от природы, как от своей границы, Шлейермахер признает природу необходимой для деятельности разума при возникновении нравственности, как необходимую материю для формы. Это положительный результат, который должен быть принят нами во внимание при изложении собственного решения вопроса о мотивах нравственности. Что касается учения Шлейермахера о тождестве законов природы и закона нравственного, то оно исследовалось мною уже в прошедшем году. Теперь же я поставил только

результаты своих прежних занятий в связь с тем, что сделано мною теперь.

Кроме указанных уже выше пособиями для изучения философии нравственности для меня служили еще следующие сочинения:

Touillee. Critique de Systemes morales contemporaines.

Hartmann. Phänomenologie der Littlichen Bewusstseins.

Beaussier. Les principes des la morale.

Paul Janet. La morale.

Jule Simon. Le devoir.

Careau. Les problemes de la morale sociale.

Vallier. De l'intention morale.

Harteustein. Grundbegriff ethischen Wissenschaft.

Schleiermacher. Grundlinien einer kritik der bisherigen Sittenlehre.

Trendelenburg. Historische Beiträge.

Zeller. Geschichte der neueren Philosophie.

Erdmann. Труд того же названия.

Winderband. То же.

Bestmann. Geschichte der Christliche Sitte.

Gass. Geschichte christlichen Ethik.

Кроме изложенных систематических занятий я знакомился с литературой по другим вопросам, имеющим то или иное отношение к вопросу о происхождении нравственности.

I. Существуют добродетели аскетические и социальные. К первым принадлежат те, которые касаются личного усовершенствования, вторые суть дела любви по отношению к ближнему. Философия нравственности имеет своею целью вывести все содержание морали из одного принципа. Следовательно или аскетические обязанности должны служить определяющим началом для обязанностей социальных или наоборот. В пользу аскетических обязанностей вопрос решается Спинозой, Вольфом и новейшими спиритуалистами. Спиноза высказывается против поступков, направленных ко вреду ближнего потому, что считает ненависть,

—316—

зависть, эгоизм, из которых они вытекают аффектами или неадекватными идеями, предаваясь которым, человек перестает быть разумным и счастливым. Вольф порицает эти свойства потому, что они унижают человека в его человеческом достоинстве. По всем этим теориям выходит, что дела любви к ближнему необходимы потому только, что без них человек не может сделаться совершенным человеком, и что поэтому они являются делом, совершенно второстепенным. Люди являются только орудием для упражнения в добродетели. Этот взгляд противоречит нравственному сознанию, потому что дела любви к человеку считаются более ценными в нравственном отношении, чем какие угодно высокие черты индивидуального характера. Во-вторых, все подобные системы допускают круг. Ни понятие совершенства, ни понятие человеческого достоинства сами по себе не отличаются определенностью. Не эти понятия определяют собою то, что нужно считать совершенным и соответствующим человеческому достоинству, а наоборот привлекательность известного настроения души и поступков, вытекающих из него, о которой мы узнаем от других источников, служит базисом для образования понятия о человеческом совершенстве. Если бы из других источников мы не знали, что любовь к ближнему высоко ценна в нравственном отношении, то вывести этого из понятия совершенства мы не были бы в состоянии. Таковы недостатки первой дедукции. Наоборот, если первенствующее значение отвести обязанностями социальным, обязанностям любви в общем смысле, т. е. любви к Богу и ближним, то такая дедукция не будет иметь недостатков первой. Во-первых, она будет вполне соответствовать фактам нравственного сознания, ставя на первое место обязанности любви, а обязанностям аскетическим отводя лишь второстепенное место, как средство для воспитания в себе любви. Во-вторых, принцип любви отличается полной определенностью, так что из него легко дедуцировать не только все социальные обязанности, но и все аскетические. Остановившись на этом мнении, я обратился к святоотеческим творениям, чтобы выяснить себе, как понимала отношение между аскетическими и социальными добродетелями

христианская древность. Результаты благоприятствуют принятому мною решению вопроса. Приведу несколько ссылок в подтверждение этого. О. о. Церкви отдают предпочтение делам любви пред аскетическими добродетелями. Златоуст гово-

–317–

рит, что девственник не может спастись, если не заботится о бедных (на Кор. ч II. бес. 27) и что пост имеет второстепенное значение (Мф. бес. 46). В доказательство необходимости поста О. о. приводят следующие соображения. Пост очищает душу от страстей, отрывает ее от земли и приближает к Богу (Вас. Вел. ч. II стр. 17. 29). Следовательно, он есть средство для воспитания любви к Богу. Пост ведет к миру и единению, потому что искореняет страсти (Вас. Вел. ч. II. стр. 25–26). Он дает возможность отдохнуть и подумать о своей душе прислуге и рабам (там же). Пост похвален потому, что в его продолжение не режут и не мучат животных (там же стр. 13). Ерм советует во время поста питаться водою и хлебом и полученные сбережения раздавать бедным (Писания Мужей Апостольских Преображенного стр. 290). Подобное же место есть в постановлениях апостольских. Таким образом пост заповедуется, как средство, ведущее к делам любви. Постановления Апостольские заповедают юношам труд, чтобы они имели возможность помогать бедным (II, 63:100 стр.). Тертуллиан восстает против роскоши, потому что она привязывает человека к земле и делает его неспособным страдать за Христа. Она препятствует, значит, развитию в душе любви к Богу (об одеянии женщин XIII). О. о. относились неодобрительно к богатству потому, что любящий ближнего не может быть богатым (Вас. Вел. ч. IV стр.: 95:91, 83. 125–127). Григорий Богослов и Амвросий Медиоланский называют собственность захватом (*De offic* I. с. XXVIII). Этих многочисленных ссылок достаточно, чтобы видеть то предпочтение, которое О. о. Церкви давали добродетелям социальным пред аскетическими.

2) Психопатология в последнее время приобретает все более и более значения в психологии и при изучении

нормальных явлений психической жизни. Душевные болезни, повреждая одну сторону психики и не касаясь другой, разъединяют душевные силы и способности и таким образом наглядно показывают, какое участие принимает та или иная из них в образовании данного психического феномена. Гипотеза о причине возникновения известного явления приобретает полную степень достоверности только тогда, когда она бывает доказана экспериментально, т. е. когда при искусственном сочетании сил и намеренном исключении предполагаемой причины исследуемое явление не возникает. Бы-

—318—

вают патологические состояния духа, которые обнаруживаются или ослаблением нравственных инстинктов или непреодолимым позывом к разного рода преступным деяниям. Это патологическое состояние души известно под именем нравственного помешательства. Если будет исследовано, какие именно стороны духа бывают главным образом поражены при нравственном помешательстве, то этим исследование о психологических основах нравственности будет значительно облегчено. Надеюсь найти пособие для своих работ в этой области, я просмотрел журнал «Архив психиатрии и нейтрологии» за все годы, имеющиеся в академической библиотеке. Кроме этого, я прочел «курс психиатрии» Корсакова и лекции о душевных болезнях Сенкся. В Архиве психиатрии и нейтрологии я нашел много полезных для себя сведений, но не нашел ответа на интересовавший меня вопрос. Книги Сенкся и Корсакова представляют собою полные курсы психопатологии, а потому нравственного помешательства не могут касаться с желательной для меня подробностью. С большей подробностью этот вопрос обсуждается в сочинении Деспэна (P. Despine) *Psychologie naturelle*, но книга эта при всем обилии собранных в ней фактов страдает бедностью выводов. Я воспользовался этой книгой только со стороны ее фактического материала. Вообще же мои занятия в этой области при отсутствии руководства специалиста не могли быть плодотворны.

III. Наконец я знакомился с вопросом об отношении метафизики к нравственности, которого мне необходимо было

коснуться в положительной части своего магистерского сочинения. Кроме различных журнальных статей, посвященных этому вопросу, а также сочинений, авторы которых мимоходом касаются этого предмета, как напр. В. Д. Кудрявцев, Пфлейдер и Фулы, я читал более подробные трактаты в защиту независимой морали, каковы: *Coignet. La morale independant* Gizycki. *Moralphilosophie* и *Salter Religion der Morale*. Чтение этих сочинений привело меня к мысли, что весь спор о значении метафизики в деле нравственности коренится на недоразумении и неотчетливом понимании терминов. Нужно различать автономию нравственности и независимость нравственности. Автономия нравственности заключается в том, что внутреннее психологическое основание нравственности находится не в метафизических представлениях человека, а в известных эмоциональных и, так сказать, инстинктивных стремлениях духа, так что при какой

–319–

угодно метафизике, а равно и при абсолютном скептицизме (т. е. без всякой метафизики) человек чувствует внутренне побуждение действовать нравственно, и если не слушает этого побуждения, ему бывает больно – его мучит совесть. Под независимостью нравственности понимается гораздо больше, – именно отсутствие *всякого* влияния со стороны метафизических представлений на нравственность. Защитникам независимой морали хотелось бы доказать, что при всякой метафизике *сила* нравственных мотивов и содержание нравственности остаются неизменными. Вследствие того, что ни защитники независимой морали, ни ее противники не делают указанного различения, в их сочинениях наблюдается следующее обстоятельство. Защитники независимости морали обыкновенно доказывают ее автономию (Куанье), т. е. наличность нравственных мотивов помимо метафизических представлений и вовсе не уясняют, каким образом метафизические представления могут оставаться вне сферы влияния на нравственные мотивы. Противники независимой морали, чаще всего апологеты христианства, часто отрицают не только независимость нравственности, но и ее автономию вопреки ясным словам Ап.

Павла (Рим.2:14–15), в которых автономия в указанном мною смысле несомненно признается. Правильно вопрос этот следует решить таким образом. Нравственность автономна: мотивы ее и психологические основы лежат не в метафизических воззрениях человека, но она стоит в некоторой зависимости от этих последних. Метафизические представления могут а) ослаблять или укреплять нравственные мотивы, б) они влияют на содержание нравственности. а) Чтобы человек мог бодро и энергично трудиться над осуществлением своих нравственных идеалов, он должен верить в их осуществимость, т. е. признавать нравственный миропорядок, потому что никто охотно не станет работать для достижения цели, в недостижимости которой он уверен. б) Влияние метафизики на содержание морали наглядно доказывается сравнением атеистической и христианской нравственности. Первая имеет обязанности только к живым людям, вторая – еще обязанности к Богу и умершим. У атеиста любовь к ближнему проявляется в форме забот о его земном благополучии, у христианина в форме забот о земном благополучии и о небесной судьбе ближнего».

Определили: Отчет кандидата Ивана Попова передать на рассмотрение доценту по кафедре метафизики А.И. Введенскому

–320–

с тем, чтобы он представил в Совет письменный отзыв об этом отчете.

XIII. Представленные исправляющими должность доцентов Академии И. Поповым и А. Спасским программы чтений в текущем году по патристике и новой гражданской истории.

Справка: По § 81 лит. А п. 3 рассмотрение и утверждение программ преподавания значится в числе дел, окончательно решаемых самим Советом Академии.

Определили: Программы чтений, представленные и. д. доцентов И. Поповым и А. Спасским, утвердить.

XIV. Прошение оставленного в текущем учебном году при Академии для приготовления к замещению вакантных профессорских кафедр, кандидата богословия, Ильи

Громогласова: «Предполагая в текущем учебном году продолжить начатые в прошлом году занятия наукою православного церковного права, в частности – брачного права Православной Церкви и обработкой исследования о форме бракозаключения, покорнейше прошу Совет Московской Духовной Академии оказать мне содействие в этом отношении чрез ходатайство пред Советом Императорского Московского Университета о допущении меня к слушанию в текущем учебном году лекций по юридическим наукам и к пользованию университетской библиотекой. Побуждения, заставляющие меня обратиться к Совету с такой просьбой, следующие: 1) Наука церковного права в системе академического образования стоит совсем особняком и является здесь единственною из цикла наук юридических. Между тем, не подлежит сомнению, с одной стороны, довольно тесная историческая и отчасти предметная связь этой науки с другими отраслями юридических знаний (преимущественно с римским правом и с историей русского права), с другой стороны – связь методологическая: необходимость применения к разработке вопросов церковного права общих приемов юридического мышления и интерпретации. Благодаря упомянутой связи церковного права с другими юридическими науками, успешное занятие первым без ознакомления с последними представляется, если не совсем невозможным, то весьма затруднительным. Затруднения, уже встречавшиеся и – без сомнения – могущие еще встретиться мне при дальнейших занятиях, могли бы в значительной степени быть устранены чрез допущение меня к слушанию юридических наук в Московском Университете. 2) При выполнении задуманного

(Продолжение следует)

Август

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на пророка Наума [Наум.2:1–3:5] / Пер. И.П.
Казанского; под ред. М.Д. Муретова // Богословский
вестник 1894. Т. 3. № 8. С. 211–226 (1-я пагин.).
(Продолжение)**

–211–

напр., Иудеи думали, что надобно разрывать одежды при хуле на Бога. Когда Христос Спаситель говорил, что Он – Сын Божий, то Каиафа разорвал одежду на себе и воскликнул, говоря: хулу глагола (Мф.26:65). То же сделали и божественные ученики Павел и Варнава, находясь в Ликаонии. Когда они исцелили одного больного и видевшие это событие поражены были изумлением, то жрецы хотели принести им (апостолам), как богам, жертвы и говорили: *Бози уподоблшеся человеком снидоша к нам. Наричаху же убо Варнаву Диа, Павла же Ермия: понеже той бяше начальник слова* (Деян.14:8–12). А поскольку совершаемое ими было некоторого рода богохульством, то они, последуя иудейским преданиям и неписанным обычаям, разодрали одежды свои. Но как не вытекающий из закона и совершенно бесполезный, этот обычай подвергается порицанию. Посему иудеям, соблюдающим его, но удаляющимся от истинного благочестия, Бог всяческих говорил: *обратитесь ко мне всем сердцем вашим, и расторгните сердца ваша, а не ризы ваша* (Иоил.2:12:13). Как у некоторых был обычай разрывать одежды, когда кто-нибудь злословил; так был обычай – дуть в лицо больных какою-либо болезнью. Это делали в особенности и весьма странно те, которые обыкновенно производили заклинания и показывали вид, что они рачительными припевами (волшебными) освобождают страждущих от духов (нечистых) и от болезней. Вот из этого свойственного им обычая и берет образ и говорит: *взыде вдыхаяй в лице твое, очевидно Кир и отъемляй от оскорбления, ибо, как я сказал, некоторые воображали, что они могут сделать это дуновением в лицо других.*

–212–

Согласно с мудростью и истиной будет сказать, что власть диавола и тиранствовавшего над нами греха стеснена, и смерть как бы взята в плен и тление уничтожено совсем; ибо восшел из ада и воскрес Христос, *вдыхаяй в лице* святых апостолов и говоря: *приимите Дух Свят* (Ин.20:22). Таким образом мы освободились от всякого зла, и, сделавшись причастниками Св. Духа, возвращаемся к древней красоте естества и духовно преобразуемся в первый образ; ибо при содействии Духа в нем воображается Господь наш Иисус Христос.

(Наум.2:1:2). *Усмотри путь, укрепи чресла, возмужай крепостью зело: понеже отврати Господь укоризну Иаковлю, якоже укоризну Израилеву.*

Как имеющим весьма скоро отправиться в Иудею и возвратиться домой считает нужным сказать, что им уже надо исследовать путь и укрепить чресла свои, то есть, быть готовыми и способными к трудностям путешествия, превозмочь всякую косность и, запасшись неустойчивым усердием, охотно проходить большие расстояния. Самым же очевидным признаком этого служит то, чтоб чресла свои они имели как бы благоуготованными и препоясанными. Посему-то Господь наш Иисус Христос святым апостолам, лучше же все верующим в Него говорил: *да будут чресла ваша препоясана* (Лк.12:35). Это необходимо для путешественников и в особенности прилично проповедникам божественного Евангелия и имеющим ноги весьма готовыми к этому. Посему говорит: *укрепи чресла, вместо: будь готовь и как бы собери силы к быстрому бегу; ибо отврати, говорит, Господь укоризну Иаковлю, якоже укоризну Израилеву.* Здесь

–213–

опять необходимо заметить употребленное различие; ибо Иаковом называет обитавших в Самарии, то есть, десять колен, над которыми царствовали цари из колена Ефрема и Манассии, сыновей Иосифа, родившегося от Иакова. Израилем же называет жителей Иерусалима, которых Бог защищал около этого времени и из-за которых Бог рукою ангела истребил Ассирианина. Кир же отпустил на свободу не одних пленников из Самарии, уведенных в Ниневию, но и пленников из

Иерусалима. Поэтому-то Пророк и говорит, *яко отврати Господь укоризну Иаковлю, якоже укоризну Израилеву*. Укоризною же называет рабство, или работу по найму. А что Бог освободит всех, не лишая никого своего покровительства и оставляя терпенье страдания, – сему научает., говоря так: будет отвращена укоризна Иаковлева так, как отвращена укоризна Израилева; ибо все, как я сказал, избавившись от тяжести плена, возвратились в Иудею.

А я говорю, и вполне справедливо, что и искупленным во Христе необходимо проводить жизнь не без осмотрительности: напротив, следует искать угодной Богу жизни, идти доброю стезею, и укреплять чресла, то есть, побеждать чрево и страсть к наслаждениям *и плоти угодия не творити в похотех* (Рим.13:14), и сильно бороться против страстей и всякого нерадения; ибо таким образом они войдут во святой град, небесный Иерусалим, там будут приносить Богу духовные жертвы и, свергнув с себя иго древнего рабства, будут проводить славную, свободную и совершенно святую жизнь.

(Наум.2:2–4). *Зане отрясоаши и лозы их.*

–214–

Растлиша¹³⁵⁷ оружия силы их от человек, мужи сильные играющие во огни: броды колесниц их в день уготования его, и конницы возмнутся на путех, и смятутся колесницы, и сплетутся на стогах: вид их яко свечи огненны, и яко молния проникающая.

Когда всеведущий Бог открывал святым апостолам или пророкам имеющие некогда совершиться события; то они во исполнение воли Его должны были предвозвещать о них и очень часто созерцали самые события. При сем они приходили в изумление и как бы видя своими глазами совершающиеся события, описывали их словами. По-видимому, нечто подобное испытал Пророк и теперь в отношении к жителям Ниневии и коннице Кира, потому что *отрясоаши и лозы их*. Образ речи заимствован от того, что обыкновенно бывает с виноградными лозами; ибо срывается виноградная кисть и ощипываются ягоды, или, когда устремляется на них сильнейший ветер, или зной сожигает их, или другой какой-либо вред наносится им, так

что самая ветвь вместе с плодами оказывается лишенною своей свежести. Так и их отрясли подобно виноградным лозам. Истреблено и оружие их, то есть, могущество; ибо оружие иногда означает могущество. А страшные всадники и обладающее искусством сражаться на колесницах придут, говорит, в ужасный страх, так что обратятся в бегство, смешаются между собою, при сильном напоре будут сокрушать друг друга и думать, что их поражают таким образом отряды неприятелей, так что они ничем не усту-

–215–

пят светильникам или подобно молниям будут сиять быстрым и неудержимым бегством.

(Наум.2:5). *И помянутся старейшины их, и побегнут в день, и изнемогут в пути своем, и потщатся на забрала его, и уготовят предняя стражбы его.*

Во время тяжелых бедствий войны и самые могущественнейшие вместе с другими припомнят, говорит, как они поступали во время завоевания Иудеи и какие неуместные и непристойные слова произносили они и своими наглыми речами они, жалкие, как бы унижали славу Божию. Но вспомнив об этом, уразумеют наконец, что они вооружили против себя Бога и что Он повергает их (теперь) под ноги врагов их, хотя некогда они и были весьма могущественны и наносили неотразимое поражение всем, против кого устремлялись (войною). Но если они, найдя положение свое безвыходным и обратятся в бегство; то, изнемогши во время путешествия, они придут к иным намерениям: они будут заботиться о стенах и на них поставят стражу. Этим показывает, что они приведены в совершенное смятение и совсем не знают, что им нужно делать, вследствие помрачения их ума. И опьяненные от тяжелых бедствий, как бы от вина, они оплакивают невозможность спасения, и, легко изменяясь во всем, колеблются, от одного решения переходят к другому, от другого к иному и все это претерпевая без всякой пользы. А когда говорит: *и побегнут днем;* то, думаю, указывает на следующее. Будучи могущественными, как я сказал, непобедимыми, суровыми, они наконец дойдут до такой трусости, что решатся явно предаться

бегству и не скрывая будут делать это, хотя прежде они боялись, как бы не

–216–

обвинили их в этом на основании одних пустых предположений.

И злые силы побеждены величием Христа и не могут противиться Его божественным велениям, очевидно, за нас. Они поражены были ужасом и, не имея никакого безопасного убежища, действительно, предались бегству. Ибо когда Бог подвергает кого-либо наказанию, то кто убежит от Него? или какое средство может спасти тех, которые нанесли оскорбление Богу?

(Наум.2:6:7). *Врата градная отверзошася, и царства падоша, и имение открыся. Сия же восхождаше, и рабыни ея ведяхуся, якоже голубицы воркующе в сердцах своих.*

Итак, вельможи, говорит, найдя невозможным бегство, поспешат на стены и поставят стражу к ним. Но их предусмотрительность окажется бесполезною, потому что Бог отворяет противникам ворота городов, и предает им *царская* (τὰ βασιλεία), то есть дома царей и открывает сокровище в них и содержание их предлагает на разграбление им. Содержанием же называет богатство, собранное, очевидно, посредством грабежа и притеснения других. Потом опять как бы созерцая имеющее совершиться, видит влекомых в плен, видит царственный город, говорю, Ниневию, и подчиненные ей и около нее находящиеся и называет их рабынями, потому может быть, что они несли ее ярмо, были подчинены ей и служили ей. *Ворковали*, говорит, *яко голубицы в сердцах своих*, то есть, не явно, но тайно; ибо птица обыкновенно скрывает в сердце скорбь свою при каком-нибудь тяжелом и невыносимом страдании. Нет ничего невероятного в том, что нечто подобное слу-

–217–

чилось и с впадшими в руки врагов и влекомыми наконец в плен; ибо они оплакивают свое бедствие, как-бы подавляя в себе самих свои слезы; потому что у них отнята свобода даже плакать.

(Наум.2:8:9). *И Ниневия, аки купель водная воды ея: и тии бежаще не сташа и не бе взирающаго. Расхищаху серебро, расхищаху злато, и не бяше конца имения ея: отяготишася паче всех сосудов вожделенныя ея.*

Ниневию уподобляет водоему, наполненному и изливающимся, потому что она имеет весьма великое множество живущего в ней народонаселения и неисчислимое количество притекающих к ней на помощь народов. Приходит в изумление или лучше сказать смеется над бегущими, потому что они, будучи весьма многочисленными, предались трусости, тогда как прежде в виде многочисленного войска смело выступали против всякого врага и высоко поднимали бровь относительно себя самих. Но Бог всячески вложил в душу их робость и привел их в трусость и ослабил их воинственность: ибо не подлежит сомнению, что *не спасается царь многою силою, и исполин не спасается множеством крепости своея* (Пс.32:16); напротив, Господь всяческих спасает тех, кого захочет, – и без малейшего затруднения. Затем что говорит Пророк? *Расхищаху серебро, расхищаху злато.* А это и было имущество; *и не бяше конца имения ея.* Кажется, здесь говорит об индийских камнях, которыми по преимуществу, говорит, она была обременена, хотя она имела малодушную привязанность и к другим вещам. У Ассириян, или Ниневитян было обыкновение – делать большое и дорогое собрание драгоценных камней и украшать себя ими, подобно девушкам, так что и во время самых

–218–

битв они по-видимому соперничали между собою в блеске красоты. Здесь же Пророк весьма часто и целесообразно говорит, и изображает их то падающими, то сталкивающимися между собою, те не знающими куда бежать, то напрасно ставящими стражу, то подвергающимися разграблению, уменьшая тем скорбь находящихся в плену, и предсказанием этих событий искусно утешая их и весьма приятными рассказами приводя их в светлое расположение духа.

И сатана подвергся расхищению сначала чрез Спасителя Христа, потом после Него чрез святых апостолов, о которых

негде сказал и пророк Аввакум, *яко внезапно встанут угрызающие его: и ободрятся наветницы твои, и будешь в разграбление им.* (Авв.2:7). Эту самую мысль как бы в виде притчи ввел и Христос в евангельское повествование, сказав: *или како можешь кто внити в дом крепкого и сосуды его расхитити, аще не первое крепкого свяжет: и тогда сосуды¹³⁵⁸ его расхитит* (Мф.12:29; Мк.3:27)? Ибо поклоняющиеся сатане, бывшие для него избранными и драгоценными сосудами, обратились к вере, когда Спаситель всех нас, Христос привел их к почитанию (истинного) Бога и когда и сами святые Апостолы убеждали их идти сюда.

(Наум.2:10). *Истрясение и вострясение и воскипение, и сердца сокрушение, и расслабление колен, и болезни по всем чреслом, и лице всех, аки опаление котла.*

Говорит, что она будет сокрушена сокрушением всякого рода; ибо истрясение, и восстрясение, и воскипение на что другое может указывать нам, как

–219–

не на это? Ведь что трясут и встряхивают, то рассыпается во все стороны. Затем последует, говорит *сердца сокрушение*, очевидно потому, что Бог наведет на них робость. И *расслабление колен*, то есть, слабость и изнеможение тела и сверх того *болезни*, очевидно, членов; ибо как могли не подвергнуться таким страданиям те, которые стремились ко всему, что обыкновенно причиняет огорчение Богу? Кроме того, утверждает, что *лице всех* будет, *аки опаление котла*; так как во время скорбей лица людей всегда темнеют и наступление страшных событий быстро уничтожает блеск взора.

Подобное же, справедливо можем утверждать это, случилось и с самим сатанюю, тиранствовавшим над нами, а вместе и с подчиненными ему лукавыми силами; ибо после того как они лишены были той древней чести и славы, то не следовало ли непременно том уже подвергнуть и их?

(Наум.2:11:12). *Где есть виталище львов, и пажить суцая львичищем? Камо¹³⁵⁹ иде лев, еже влезти тамо львичищу¹³⁶⁰ и не бише устрашающего. Лев восхити довольная львичищам*

своим, и удави львицам своим: и наполни ловитвы гнездо свое, и виталище свое похищения.

Виталищем львов называет Ниневию, ибо в ней жили и сделали ее славным, достойным удивления местопребыванием и безопасным царским дворцом некогда царствовавшие в ней Фуа, Салманассар, Сеннахирим и наконец Навуходоносор. Они-то и завоевали Иудею. Выражение: *где*

–220–

есть (που εστιν) думаю, не означает вопроса¹³⁶¹, потому что мне кажется надобно остерегаться буквализма.¹³⁶² Напротив, чрез это осмеивает и показывает, что она всецело погибла, так что нигде не осталось и следа ее; ибо *скончася и извержеся*, как он сам говорит. И так где же *виталище львов*, говорит, то есть Ниневия? И *где пажить, суцая львичищем*? Львичищами же называешь, как я думаю, находящихся под управлением величайшего царя и подчиненных ему и считающих за честь быть на хорошем счету у него, разумею, сатрапов, военачальников; *пажитью* же их называет подчиненных им, покоренных ими и уплачивающих подати и производящих собрание имущества; ибо *пажिति богатым убозию*, по написанному (Сир.13:23). И так, когда уже была совсем разрушена Ниневия и опустошена вся соседняя страна, тогда и говорит: где же обиталище львов? Где пажить львичищ? А что Ниневия была сильным как бы средоточием военных сил царей, некогда в ней бывших, показал говоря: *како иде лев, еже влезти, тамо львичищи льва, и не бяше устрашающаго*; ибо устроенная с необычайным великолепием вокруг города стена Быша неприступна. Когда же Навуходоносор опустошил всю Самарию, и самую Иудею, и святой город, говорю, Иерусалим, и отвел в свою землю потомков Израиля; то с подпадшими его власти он обращался так, что одних оставляли для себя и держали их в оковах, других же отдавали в подарок и продавали и наполняли свою страну и город военнопленными.

–221–

Посему и говорит: *лев восхити довольная львичищам своим, и удави львицам своим: и наполни ловитвы гнездо свое, и виталище свое похищения.* Опять оборот речи взят из того,

что обыкновенно бывает; ибо дикие звери, похитив попавшуюся им добычу и наевшись вдоволь, остальное покидают лъвьятам, предоставляя им плоды своих трудов.

Опять тоже можно сказать и о самом сатане после того, как Христос совершенно истребил его и его дела и отнял у него его добычу на земле: *членовныя львов сокрушил есть*, по словам псалмопевца (Пс.57:7).

(Наум.2:13). *Се аз на тя, глаголет Господь Вседержитель, и пожгу дымом множество твое и львы твоя пояст оружие: и потреблю от земли ловитву твою, и не услышатся ктому дела твоя.*

Себя Самого являет Бог врагом их и самолично восстает против них, доводя их до отчаяния в своем спасении; ибо когда Бог хочет навести несчастье, кто может избавить от него? Или кто может удержать Господа сил, хотящего подвергнуть опустошению? *руку высокую кто отвратит?* по написанному. Говорит, что *пожжет дымом множество ея*, чтобы мы опять имели в мыслях такой образ: пчеловоды в известное время, когда они хотят вынуть из ульев соты, разводят огонь и дымом прогоняют пчел, чтоб они, летая во множестве кругом, не сопротивлялись этому и не ранили их своими жалами. Нечто подобное случилось и с союзниками, призванными Ниневией во время своего опасного положения; ибо они удалились и убежали, (как пчелы) от дыма, когда началась война, привела их в робость и навела на них нестерпимый страх. Львами же называет

–222–

самых сильных между ними и храбрых, которые может быть осмелились оказать сопротивление, но сделались жертвою меча Кира. поскольку же слово напомнило нам о львах; то и добыча их, говорит, будет истреблена, так что у них не будет ничего, на что бы можно было положиться. Ибо они обыкновенно нападали на города и страны, набрасывались подобно диким зверям, на кого хотели, и причиняли неисчислимые бедствия, так что бедствия пострадавших для многих были предметом скорбной песни и плача. Добыча их, говорит, будет совершенно истреблена; ибо каким образом они могли бы еще брать в плен

других, когда военные отряды пришли в страх и побегли как от дыма, а самые храбрые из них, подобно львам, нападавшие на врагов, пали?

Бог всяческих восстал и против Иудеев, убивших Господа, так что множество обыкновенных граждан рассеялись по всем ветрам, а самые знаменитые из них вместе со многими другими погибли подобно диким зверям; ибо они допустили нетерпимое нечестие в отношении к Спасителю всех Христу.

(Наум.3:1). *О граде кровей, весь лживый, полн неправды.*

Назвал ее городом кровей, потому что Ниневийские цари были очень скоры на совершение убийств и любили проливать кровь; другие же между ними были очень воинственны и старались производить необузданные нападения на тех, против которых выходили. Лживым же называет потому, что наполнен идолами, в которых по преимуществу заключается ложь, что не подлежит сомнению: ибо лжеименные и похищающее славу божества рукотво-

–223–

ренные боги – *сребро и золото*, по написанному, *дела рук человеческих* (Пс.113:12). И премудрый Иеремия негде назвал ее *землею изваянных* (50:38). Лживым же может быть назван и в другом отношении, когда под ложью понимаются коварство и лукавство, и ненавистное Богу заблуждение, очевидно потому, что к ним присоединяется несправедливость; ибо где обман и хитрость, там непременно бывает и несправедливость. И Иерусалим, убивший Господа, поистине город кровей и лживый. Припомним слова Господа: *Иерусалиме, Иерусалиме, избивый пророки и камением побивали посланные к нему* (Мф.23:37). И устами пророков негде сказал: *горе им, яко отскочиша от мене: боязлива суть, яко нечествоваша ко мне: аз же избавих я, сии же возглаголаша на мя лжу* (Ос.7:13); ибо они злословили Христа, то говоря, что Он силою Веельзевула изгоняет бесов, то называя Его виновницею, кроме того Самарянином, и другое, гораздо постыднейшее; только их дерзким языкам и свойственно было произносить те слова, который они дерзали говорить.

(Наум.3:1–3). *Не осяжется ловитва. Глас бичей, и глас труса колес, и коня текуща, и колесницы шумящая, и конника идуща, и блистающа меча, и блистающих оружию, и множества язвенных, и тяжкаго падения, и не бяше конца языком ея: и изнемогут в телесех своих от множества блужения.*

Опять образ речи заимствуется из того, что обыкновенно бывает. Набрасывая сети на густо растущие кустарники, птицеловы часто руками своими ловят скрывающихся под ними птиц. В этом и состоит их искусство. Итак, *не осяжется*, говорит, *еще ловитва*, то есть, не будут уже зани-

–224–

маться охотою, как прежде, или не будут похищать себе принадлежащее другим. Не будут ставиться сети и силки для слабейших, когда на душе у них иная забота, и когда наступила борьба на жизнь и смерть. Будет в ней *глас бичей*; и мне кажется, что Пророк опять ясно рассказывает о военном смятении, которое как бы видит своими глазами. Видит город, как бы оглашаемый конским топотом, наполненный шумом от колес военных колесниц, и опустошителей его, сияющих от блеска всевозможного оружия, видит бесчисленное множество погибших людей и разрушенных в нем домов, поэтому-то и упоминает о *тяжком падении*. Выражает изумление тому, как неисчислимо велико множество собравшихся в нем народов, но все они малодушны, страдают крайним слабосилием и весьма удобопреклонны к трусости и сейчас же указывает причину этого, говоря, что *изнемогут в телесех своих от множества блужения*. Так как они сделались нечистыми и дурными по своим нравам, а сверх того идолопоклонниками и бесстыдно наклонными к заблуждению; то посему они справедливо будут слабы и боязливы, и совсем не способны хотя бы даже только понять свое отступление.

(Наум.3:4). *Блудница добра и приятна, начальница волхований, продающая языки в блужении своем и племена в чародеяниях своих.*

Похвала за постыдные дела увеличивает значение преступлений, как если бы кто-нибудь сказал о ком-либо, что он

искусный вор и храбрый разбойник и искусный волшебник. Итак, хотя и можно сказать о Ниневии: *блудница добра и приятна*, но это никак не может послужить в похвалу ей.

–225–

Напротив, должно подать повод к более тяжкому ее обвинению; ибо ведущие распутную жизнь женщины кажутся особенно привлекательными тогда, когда они отличаются приятными и остроумными речами. Такова была и Ниневия, искусная на злодеяния, сумевшая немало пленить городов и стран и внушить им угодные и приятные для них стремления; а это были волшебства, лжепророчества, нечистые священнодействия и идольские забавы. Она доходила до такого неразумия, что столь постыдные дела считала достохвальными и обреченными на величайшее прославление. У ней было в обычае продавать кому-либо народы и страны *в чародеяниях своих*. Как или каким образом, – разъясним это по возможности. Обыкновенно, Ассирияне, желая воевать и вооружаясь против других, при помощи искусства волхвов старались предугадать будущее. Домогаясь почестей от царя, волхвы возвещали победу во всякой войне и давали ложные обещания, что своими заклинаниями они ослабят противников. Нечто подобное хотел сделать Валак, царь моавитский. Он подкупил преступного Валаама и возвел его на гору, говоря: *прииди проклени мне Израиля* (Чис.22:6:11); ибо они думали, что заклинаниям волхвов будут подчиняться самые события. Блудом же здесь называет волшебное искусство, при помощи которого совершали продажу племен ее мудрецы, которые приносящим им подарки всегда обещали победу.

(Наум.3:5:6). *Се аз на тя, глаголет Господь Бог Вседержитель, и открою задняя твоя к лицу твоему, и покажу языком срамоту твою, и царством безчестие твое: и возвергу на тя огнушение по нечистотам твоим, и положу тя в притчу.*

–226–

Опять показывает, что у ней дело¹³⁶³ не с человеком, но что на нее прогневался Господь сил и воздвигает против нее Персов и Мидян; ибо властвующему над всем и имеющему

господство над вселенной Богу кто может воспрепятствовать, если Он восхощет объявить войну против кого-либо? Потом говорит, что *открыю задняя твоя к лицу твоему*. Опять случилось с нею то же, что и с распутною женщиной, которая, что касается лица и внешнего украшения, представляется смотрящим на нее очень привлекательною; но если она лишится своего одеяния, то окажется весьма безобразною, на обнаженном теле своем не прикровенно, показывая безобразие срамоты своей. Итак, *открыю, говорит, задняя твоя*, то есть, все, что есть безобразного в тебе и прежде других покажу тебе; ибо на что иное, как не на это может указывать нам выражение: *к лицу твоему*? Но он ясно говорит, что и народам, и царям откроет бесчестие ее; ибо Ниневия, надмеваемая искусством волхвов и присвояющая начальство и владычество над всеми, и мощно и со всем без борьбы достигшая победы над всеми, казалась красивою и достойною любви. Но после того, как она была взята и пала, – она показалась безобразною и неприятною для знавших ее, которые, наконец, стали считать ее мерзкою, вполне уразумев, что она величалась ничтожеством, полагалась более на помощь волхвов, а наипаче на злоухищрения и обманы. Утверждает, что обратится она в притчу, так что если некогда будут говорить о каком-либо разрушенном городе или стране; то скажут:

(Продолжение следует)

**Горский А.В., прот. Поучение на день
Преображения Господня¹³⁶⁴: [произнесено в 1871 г. в
академической церкви] // Богословский вестник
1894. Т. 3. № 8. С. 159–161 (2-я пагин.)**

–159–

Господи, добро есть нам zde быти! Воскликнул св. Петр в восторге от блаженного созерцания своего Господа во славе. Ему не хотелось бы никогда сойти с этой горы, где видел он сияющего светом божественным Сына Божия: *сотворим zde три сени*. Он забывает о покое, потребном для себя и своих собратий, апостолов: *сотворим сени – Тебе, единому, и Моисеови единому, и единому Илии* (Мф.17:4).

Конечно, не мало найдется и между нами таких, которые желали бы быть соучастниками блаженства первоверховного апостола. Не скажем, чтобы это желание было недостижимо: потому что верующим в Сына Божия обещано узреть Его некогда лицом к лицу, и самим наслаждаться Его славой и блаженством. – Но наше сердце нетерпеливо. Оно желало бы и здесь на земле удостоиться причастия этой радости. – И в этом не отказал нам Всеблагий Господь. Радость приближения к Богу, созерцания божественных Его дел и совершенств, ощущения Его близости к нам, присутствия Его в нас, подается всем возлюбившим явление Христово, как подкрепление в юдоли странствования земного, как предвкушение силы грядущего века, как залог полного воздаяния в царстве славы. Как же нам достигнуть этого предначинательного блаженства? – Тем же путем, слушатели, каким и апостолы достигли Фавора.

В Евангелии мы читаем: *поят Иисус Петра и Иакова, и Иоанна, брата его, и возведе их на гору высоко едины* (Мф.17:1). – Итак, не сами апостолы нашли путь на эту гору, но *поят* их Иисус. Всех их

–160–

избрал Господь, но не всех призвал на Фавор. Девять остались под горою, и только трое вошли с Ним на гору. Кого же призвал? – Петра, упредившего всех прочих исповеданием

веры, – Иоанна, пламеневшего любовью к Господу, – и Иакова, с Иоанном вместе не отрекшегося вкусить даже чашу страданий и смерти, в уповании славы царствия со Христом. Итак, взял Господь с собою учеников, преимущественно пред другими засвидетельствовавших свою веру, надежду и любовь ко Христу. – Желаем ли блаженного посещения свыше, необходимо и нам приблизиться ко Господу апостольскою верою и любовью, и надеждою. Духовное созерцание и наслаждение божественными предметами невозможно без живого чувства вера, без искренней любви к ним, без твердой надежды обладания ими. Вера сообщает нам понятие о них, любовь побуждает стремиться к ним, надежда делает отдаленное присущим, будущее – настоящим.

Поят Иисус и возведе на гору високу едины. Не видите ли, как этим отделением трех от прочих апостолов и от всего их окружающего устраняется все постороннее, все препятствующее духовному созерцанию? И постоянные предметы занятий апостолов были божественны; и обращение их с окружающими касалось дела спасения. Тем не менее, для более возвышенного созерцания нужно было, чтобы все это многообразие предметов, все множество людей отстранено было, чтобы внимание ума и сердца сосредоточилось на едином. – Возвысься над всем дольным и тварным и ты, боголюбивая душа, стремящаяся к созерцанию божественному, отршись от преходящих явлений, соберись вниманием и любовью к Единому.

Крилами, чтобы вознестись к Единому, да будет молитва: потому что и Господь, *поем Петра и Иоанна, и Иакова взыде на гору помолитися (Лк.9:28)*, конечно не для того взял их, чтобы они были только свидетелями Его молитвы, но и соучастниками. – Итак, нужна молитва во имя Сына Божия, пришедшего просветить нашу тьму, и молитвою низведшего на землю сияние славы небесной; молитва с глубоким сознанием нашей немощи, нечистоты и не достоинства, молитва, с полным упованием на Его милосердие. Он благ и щедр: но хочет, чтобы мы с дет-

–161–

скою доверенностью высказывали пред Ним наши нужды и желания. Молитва – это уста веры, любви и надежды. Чем чаще будут отверзаться уста сии, тем дерзновеннее будет душа приближаться к престолу благодати. Молитва веры – даст твердость исповеданию, молитва любви исполнит дух свободы сыновней, молитва надежды даст предвкушать упваемое. Верующему, любящему, уповающему нет ни в чем отказа у всеблагого Бога.

Ученики узрели Господа во славе, но глаголющего с Моисеем и Илией о *исходе*, который ожидал Его в Иерусалиме, т.е. о страданиях и смерти. На земле нет блаженства без страдания. Но и в самом страдании за Христа и ради Христа сокрыто блаженство. Страданием убивается наш ветхий человек, привыкший услаждаться грехами, и освобождается от уз, растет и укрепляется новый, который находит услаждение только во Христе. Напрасно вы, подобно Петру, желали бы вечно оставаться на горе блаженного созерцания. Нет, Христос и его и вас поведет с горы на труд, на заботу, на борьбу со грехом, на страдания, без которых не может обойтись жизнь истинного последователя Христова.

Други и братие! Надобно духом вырываться из этой среды земных дел и отношений, в которой погружена наша жизнь, – чтобы хотя сколько-нибудь подышать воздухом небесным на горе преображения духовного со Христом, полюбоваться Его божественным светом и славой, послушать беседы небожителей, – чтобы унести с собою эти сладкие блаженнотворные впечатления в нашу многопечительную, мпогомятежную, мрачную жизнь, чтобы питать ими душу в часы скорби и уныния, в часы утомления душевного, ими отвлечь себя от пристрастий к земным удовольствиям, ими напоминать себе, что есть у нас радости несравненные ни с чем земным, нам обещанные, нас ожидающие. Господь поднял нас от земли, приблизил к небу. Не должны же мы все пресмыкаться в земном, или занимать место на горе только для того, чтобы дремать на ней или спать.

Господи! да воссияет и нам, и в нас свет Твой присносущный. – Аминь.

Прот. А. Горский

Горский А.В., прот. Слово¹³⁶⁵ на текст: «Много может молитва праведного поспешествуема» (Иак.5:16): [Произнесено 27 августа 1872 г. в лаврском Троицком соборе] // Богословский вестник 1894. Т. В. № 8. С. 162–166 (2-я пагин.)

–162–

Много может молитва праведного поспешествуема (Иак.5:16)

Примером великого пророка Божия Илии св. апостол Иаков учит нас, какую могут иметь силу наши взаимные молитвы друг о друге. Сам строгий подвижник, еще до призвания Христом Спасителем в число апостолов проходивший строгую жизнь назореев, и столько ревностный в молитве за народ свой к Господу, что колена его, от частого припадания в молитвах, покрыты были наростами, апостол и брат Господень указывает нам в подобострастном нам праведнике, до какого действия может простираться молитвенное пред Богом ходатайство одного человека. Царство израильское, в котором жил св. пророк Илия, отпало от Бога, ввело у себя поклонение богам языческим; вместе с тем усилилось в нем развращение нравов. Ревнуя по Боге истинном, пророк *молитвою помолися, да не будет дождь*. Ради обращения нечестивых он испросил у Бога казнь, которая постепенным своим усилением могла мало-помалу привести народ в сокрушение и обратить его к единому державному царю мира, посылающему дождь земле ранний и поздний. *Помолися, да не будет дождь, – и не одожди по земли лета три и месяц шесть* (Иак.5:17). Видим здесь силу молитвы наказующей с целью исправления. Но вот и другой опыт силы той же молитвы, – но

–163–

уже милующей. *И паки помолися, – и небо дождь даде, и земля прозябе плод свой* (Иак.5:18).

Указывая на такой пример в мире ветхозаветном христианам, сподобившимся во Христе Иисусе бóльшей близости к Отцу Небесному, св. апостол дает основание

заключать, что и наши молитвы друг о друге не останутся пред Богом бесплодными. Посему и к нам, чадам Нового Завета, могут быть приложены слова апостола: *много может молитва праведного поспешествуема*.

В этих словах заключаются условия действенности нашей молитвы.

Много может молитва *праведного*, следовательно, молитва не своекорыстная, из глубины сердца любящего воссылаемая, молитва, преданная истинным пользам своего ближнего. В правде служащий своему Господу, прежде всего помнит заповедь о любви к своему ближнему, и потому всею душою готов служить для него тем сильным орудием, какое дано нам в молитве. Уповая на Господа, который сказал ученикам своим: еже аще что просите от Отца во имя Мое, то сотворю (Ин.14:13), он пользуется дерзновением любви, чтобы ходатайствовать пред Отцом Небесным за своих собратий, смиренно повергается пред Всемогущим и призывает на требующих великую милость Господню. Угрожает ли бедствие? Он, как громоотвод, извлекая из тучи грядущего несчастья искру гнева Божия, дает громоносному облаку разрешиться обильным излиянием милости. Помните молитву Авраама, когда пришедший в кушу его Господь объявил, что идет совершить суд свой над беззаконным Содомом и Гоморрой. Там, в Содоме, жил сродник Авраама Лот праведный; там любящее сердце Авраама предполагало и еще несколько праведников, за которых предстательствовать считал он своим долгом. Помните, в какое прение вступил он с правосудием божественным, противопоставляя ему благость отеческую. Доброе мнение, какое вообще привык он иметь о других, заставляло его страшиться, как бы вместе с грешниками не погибло и значительное число добрых людей, которых он гадательно полагал в нечестивых городах до пятидесяти. «Неужели, Господи, Ты погубишь праведного с нечестивыми, стал он

—164—

молить Господа. Не может быть, чтобы Ты поступил так. Судия всей земли поступит ли неправосудно? Может быть, есть

в этом городе пятьдесят праведников? – Милостиво отвечал Господь: если я найду в городе Содоме пятьдесят праведников, то ради их пощажу все место сие». Этот ответ приводит благосердного ходатая в недоумение и страх: не слишком ли уже увеличил он число праведников; но ободренный однажды благоснисходительностью Господа, возобновляет свою молитвенную речь: дерзну еще сказать Господу, я – прах и пепел: может быть до пятидесяти не достанет там пяти праведников, – только пяти. Ужели Ты тогда истребишь весь город? – Такая смиренная, но вместе и полная любви, молитва заслужила ответ: если найду там сорок пять праведников, не истреблю. И у ходатая является новая смелость, просить еще раз: может быть там найдется только сорок праведников? – Прошение и на этот раз имело успех. – Душа Авраама борется между страхом и надеждой: что, если он станет еще просить? Не будет ли это уже напрасно? Или, может быть, удастся еще *одною* молитвою спасти столько братий. «Не прогневайся, Господи, если еще скажу: может быть, найдется тридцать праведников». – Он молился не напрасно. «Если найду там и тридцать, не сделаю того». Что же, ужели дерзновение и любовь Авраама совсем истощились? Нет, он говорит еще раз: осмелюсь еще сказать Господу: может быть найдется там двадцать праведников?» – И это условие принято. Авраам чувствует, что Господь, столько милосердный, услышит еще раз его молитву: да не прогневается Господь мой, если я скажу еще *однажды*: может быть, найдется там десять праведников? – Не истреблю и ради десяти, отвечал Господь. Не можем сказать, продлилось ли бы еще долготерпеливое снисхождение к ходатаю; по крайней мере видим, что не Господь первый прекратил эту, столько утешительную и ободряющую для всех молящихся о других, беседу. Конечно, Господь не нуждается в нашем ходатайстве, чтобы помиловать, кто достоин помилования. Но он поступает с нами, как поступают добрые родители, которые, приучая детей к благотворительности, дают им, хотя малые, средства для вспоможения нуждающимся.

–165–

Но апостол говорит еще: *много можешь молитва праведного поспешествуема*, т.е. усиленная. Молитва не должна быть чувством в душе мимолетным, навеянным только внешними обстоятельствами. Она всегда должна быть присуща душе христианина, как воздух потребный для дыхания. Тогда только и чувствует себя душа в силе и крепости, тогда только исполняется жизни и радости, когда подымлется от земного и возносится к небесному, ей сродному. Как грудь, воздымаясь непрерывно дыханием, показывает подобие крыл, воздымающихся и опускающихся в движении птицы – в горние пространства, так душа, подымлясь мыслью и чувством к божественному, и обратным движением на себя углубляясь в сознание своей немощи и греховности, только сильнее и сильнее возбуждается поднимать криле свои к Богу, чтобы в Нем найти успокоение, помощь и силу себе и другим. *Кто даст ми криле, яко голубине, и полещу и почию (Пс.54:7)?* восклицал царственный молитвенник. Эти криле и это успокоение – и есть молитва. Когда бы прекратились эти двоякие движения души, мыслью и чувством, от себя к Богу, и от Бога к себе, чтобы снова устремиться к источнику силы и жизни, тогда бы это значило, что душа наша умерла: подобно тому, как прекращение колебания персей служить ясным признаком бездыханности нашего тела. Это постоянное чувство в душе, молитвенное чувство по временам может и должно усиливаться. Как идя в гору или работая что-либо тяжелое, употребляем мы более напряжения, дышим усиленнее, так по нуждам своим и своих собратий можем и должны действовать с большею собранностью, отрешаться от всего обременяющего дух призывать на помощь все данные нам способы, чтобы усилить молитву. Отсюда проистекают разные подвиги, содействующие нашей молитве. Так, Христос Спаситель в одном случае указал на необходимость соединять молитву с постом. Побеждая чувственность, пост дает более свободы действовать духу. В другом случае слово Божие указывает на соединение молитвы с милостыней. Сотнику Корнилию сказал Ангел Господень: *молитвы твоя и милостыни твоя въздоша на память пред Бога (Деян.10:4)*. В иных случаях возбуждает нас усилить,

усугублять молитву неоднократным ее повторением. Особенно же содействует успеху молитвы то, когда она совершается не одним молитвенником, но и теми, за кого он приносит молитву. И паче, и многомогущая молитва праведника может остаться бездейственной. Так сказано было пророку Иеремии о народе израильском: *и не молися о людех сих во благо (Иер.14:11)*. И другому пророку сказано было: если восстанут ходатаями за этот народ и такие праведники, как Ной, Даниил и Иов, то эти праведники сами спасутся, *а земля в потребление будет: не избавят ни сынов, ни дочерей своих, но тии едины спасутся (Иез.14:4:6,18)*.

Что же нам, братие, делать? Мы не праведники. Может ли же и на нас простираться обетование действенности нашей молитвы за других? Можно ли приложить и к нам слова апостола: *много может и молитва наша поспешествуема?* Дерзну отвечать, опираясь на слово великого подвижника. Св. Иоанн Лествичник говорит: «не отказывайся помолиться и о душе другого, хотя бы не приобрел еще ты дара молитвы; потому что вера просящего часто спасала и молящегося о нем с сокрушением» (стр. 352; изд. 4-е, 1894, стр. 250). Видимо, как все это связывается между собою и взаимно одно другому помогает. У одного глубоко сознание своей беспомощности и сильна вера, что другой ему может помочь своею молитвой. У другого также живо чувство своего бессилия – и однако же есть на столько любви, чтобы не отказать своему ближнему в его духовной нужде, на сколько может помочь. Таким образом, по вере просящего Бог дает силу и скудной молитве, и малосильная молитва любовью возгревается, разгорается и приносит от Бога помощь – помощь нуждающемуся и подкрепление самому молящемуся.

Будем же, по заповеди Господней и апостольской, молиться друг о друге, помня, что и данный нам образец молитвы Господней нас учит тому непрестанно. Как построена данная нам молитва Господня? – не от одного лица и не для одного лица, но от всех, и для всех, и к общему всех единому Отцу небесному. И эта молитва дана не праведникам только, но и

тем, которые чувствуют на себе много долгов пред Господом Богом. – Аминь.

Прот. А. Горский

Глаголев С.С. Потребность в апологетических трудах в настоящее время: [Речь перед защитой магистерской диссертации «О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого». М., 1894] // Богословский вестник 1894. Т. 3. № 8. С. 167–180 (2-я пагин.)

–167–

Буддийская легенда рассказывает нам, что принц Гаутама до зрелого возраста не видел и не испытал ничего грустного и тяжелого. Он думал, что жизнь представляет собою непрерывную цепь радостей и наслаждений. Случайные встречи с дряхлым и бессильным стариком, с неизлечимым больным и наконец похоронами рассеяли его иллюзии. Он узнал, что кроме радости в мире существует еще скорбь, кроме здоровья – болезнь, кроме молодости – старость и кроме жизни – смерть. Он был глубоко потрясен узанным, и его жизнерадостное мирозерцание сменилось пессимистическим. Легенда не дает нам описания того – без сомнения – крайне мучительного состояния духа, которое испытал Гаутама, когда увиденные им скорби мира произвели у него крушение его верований. Она говорит нам лишь о том, какие из этого вышли последствия: проповедь Будды о зле жизни и пагубности желаний и возникновение буддизма. Мы знаем теперь, что это – только легенда, исторические исследования говорят нам, что грустная проповедь индийского принца имела для себя более прозаические причины. Но это не лишает легенду ее глубокого смысла и мне думается, что с грустью должно отметить, что именно в наше время эта легенда находит для себя много печальных поясняющих ее явлений. Вот что разумею я.

–168–

Не сильным духом реформаторам мира, но многим 14–15 летним детям нашего времени приходится переживать тот мучительный душевный кризис, подобный которому некогда пережил Гаутама, кризис, имеющий своим источником сознание,

что то, что мы считали незыблемым, что давало душе нашей спокойствие и сообщало нашим действиям уверенность, что дарило нас радостями и смягчало наши печали, все это не более, как грустная и печальная иллюзия. Человек думал, что у него под ногами твердая почва, и что он идет во свете и вдруг оказывается, что под ним пустота и что он окружен непроницаемым мраком. Представьте себе мальчика лет 14–15 семинариста, гимназиста, кадета, решительно все равно. Он добросовестно изучает катехизис митрополита Филарета, искренно молится утром и вечером, на Рождестве и Святой переживает радостно-благочестивые чувства и при принятии св. причастия его душа наполняется сладостным умилением. Для этого ребенка все ясно и просто: он знает, как он должен жить, что ожидает его после смерти. Мать, научившая его первым молитвам, воспитала в нем добрые чувства и добрую настроенность, а уроки Закона Божия дали ему теоретическая основания, чтобы поддерживать в себе эту настроенность, чтобы не угашать духа. Но вот, в один какой-нибудь вечер ему дают почитать книжку с картинками. На картинках изображены какие-то страшные им невиданные звери. Из книжки он узнает, что эти звери жили за сотни тысячелетий до появления человека на земле и что они были очень жестоки и хищны. Между тем из Закона Божия он знал, что мир до человека существовал лишь 5 дней и что до падения человека все было «добро зело» и потому не было никаких хищных и жестоких животных. Он думает сначала, что книжка, которую он читает, только сказка. Он читает ее внимательней. Оказывается, что книжка выдает свое содержание не за ложь, а за действительность. В книжке описывается, как были найдены скелеты тех животных, о которых она рассказывает, как определили их древность по тем отложениям, в которых они были найдены. Книжка рассказывает ему историю жизни на земле от

–169–

ее возникновения до настоящего времени, рассказывает просто, ясно и как будто убедительно. Но как все это не похоже на то, чему его учили ранее. Перенеситесь мысленно в душу

этого ребенка и представьте себе, что должен испытать он? У него начнется страшный религиозно-нравственный кризис. В его душе произойдет столкновение двух родов положений, из которых одни очень дороги ему, он считал их высшею и безусловною правдой, но в защиту, в доказательство их он ничего не может сказать, другие, пожалуй, интересны и только интересны, но не представляют собою ничего дорогого и эти-то другие сокрушают первый и притом эти другие оказываются имеющими за собою основания. Как здесь разобраться? Один, может быть, отбросит от себя книжку и постарается забыть о ней, другой, твердость веры которого обуславливалась тем, что он о ней никогда не думал, поддается книжке: допотопные животные задавят своею тяжестью его не способную подвергаться испытаниям веру и он пойдет по новому пути, третий попытается уничтожить возникший в его душе конфликт посредством исследования и размышления. Но уничтожить его окажется не легко. Допотопные животные станут между ним и теми людьми, которые учили его верить и молиться, он уже не с безотчетным доверием будет слушать рассуждения своего законоучителя и, когда он приедет домой, и мать заботливо перекрестит его своею любящею рукой, его сердце кольнет сомнение в том, имеют ли на самом деле какой-либо смысл и значение эти благоговейные движения любящей руки? Пройдут года. Ребенок сделается мужем. Он может отвергнуть палеонтологию или катехизис митрополита Филарета, может примирить их в высшей правде, может навсегда остаться сомневающимся или сделаться индифферентистом, но нравственные потрясения, испытанные им в нежном отроческом возрасте, во всяком случае и навсегда оставят тяжелый след в его душе. Тот, кто имеет несчастье разочаровываться в любимых людях, поймет мое утверждение. Есть болезни, которые очищают и возрождают организм и по выздоровлении от которых человек чувствует себя бодрее и лучше, но раны никогда не производят такого

—170—

благодетельного действия. Они только вредны, это одинаково справедливо по отношению и к ранам телесным, и к

ранам душевным. Позволительно спросить, нужно ли необходимо, чтобы сыны нашего времени все в известный период получали такие душевные раны и затем мучились от них? Неужели каждый человек в наше время должен пережить в своей жизни три міросозерцания так, что его жизнь можно будет разделить на 3 периода: период наивной и спокойной веры, период мучительного сомнения и наконец третий период, когда это сомнение или утвердится окончательно, приняв форму более или менее спокойного скептицизма, или сменится какими-либо новыми убеждениями? Конечно, нет; такой процесс развития душевной жизни, к какому бы результату он не привел, сам по себе есть процесс болезненный. Душевное развитие должно идти иным путем. Верования и представления, внушенные ребенку в детстве, не должны потом вступать в борьбу с новыми знаниями, которые он будет приобретать, но эти новые знания при нормальном ходе развития должны расширять, углублять и давать прочные основания тому, что ранее было принято на веру.

Самый худший способ, которым пытались и к несчастью еще пытаются устранить возможность возникновения сомнений в душе человека, заключается в том, чтобы удалять от человека все те книги, в которых набрасывается тень сомнения на его веру. Рано или поздно ему попадутся таковые и тогда может случиться, что он не только потеряет веру, но и потеряет уважение к тем, которые его учили вере. Должно заметить, что чем позднее возникнет в душе человека, религиозное сомнение, тем хуже. Корь в детском возрасте переносится легко, в зрелом и старческом она часто сопровождается смертельным исходом. Чем позднее человек перестает верить каким-либо богам, тем беспощаднее и суровее их сжигает, как бы мстя им за свое долгое заблуждение. Отсюда следует вывод, что если уже необходимо для каждого человека или по крайней мере для многих, чтобы их вера подверглась испытаниям и сомнению, то лучше, если это произойдет раньше, а не позже.

Но неизмеримо, лучше, если такого периода сомнения

—171—

совсем не будет в жизни человека. Очевидно, это будет возможно лишь тогда, когда богословы будут заботливо пытаться устранять возможность конфликта между верой и знанием, когда во имя новых знаний будут вносить поправки в понимание веры и во имя несомненных истин веры будут отвергать – разумеется, путем тщательного и научного исследования – то, что можно назвать древним именем «лжеименного знания» и то, что теперь называют ошибочными и преждевременными гипотезами. Попытку послужить этому делу представляет и тот скромный труд, оценку которого предстоит теперь услышать автору от настоящего высоко учёного собрания. Внимание автора давно останавливало на себе опасное столкновение между верой и наукой, столкновение, принявшее в настоящее время такие широкие размеры. Он выбрал для исследования вопрос, в котором, по его мнению, это столкновение обнаруживается и проявляется особенно сильно, как свет и тепло особенно сильно проявляют себя в фокусе зажигательного стекла, и автор считает своим долгом выразить благодарность проф. А.Д. Беляеву, согласившемуся руководить его в его работе и принявшего на себя труд прочитать ее.

Труд, как видит собрание, имеет практический характер. Задача его состоит в том, чтобы показать, что библейское учение о происхождении человека и библейские воззрения на человека и его назначение не противоречат несомненным данным положительных наук о человеке, что, напротив, Библия освещает глубоким и разумным светом эти данные и, в свою очередь, ее сжатое повествование пополняется и разъясняется этими данными. В значительной своей части предлагаемый труд имеет критический характер и направляется против враждебных религии и Библии гипотез о естественном происхождении человека. Автору при выполнении своей работы пришлось часто останавливаться в раздумье над тем, может ли на самом деле она иметь какой-нибудь смысл и значение? В настоящее время многие полагают, что апологетика не имеет права на существование. Ее презрительно называют паразитической наукой, ибо весь объем ее содержания определяется

количеством стоящих на очереди дня враждебных религии учений, и ее считают бес-

–172–

плодной наукой, ибо судьба этих учений, говорят, вовсе не определяется апологетическими походами против них. Они живут и умирают по другому закону. Положим, возникает в науке ошибочная гипотеза, имеющая первое время все признаки правдоподобия. Она начинает разрабатываться и развиваться, но по мере ее развития обнаруживается постепенно и ее несоответствие фактам и явлениям, которые она должна бы была разъяснить и чем больше растёт гипотеза, тем больше открывается ее неправдоподобие так, что процесс ее роста есть процесс ее умирания. Так погибла созданная в физике Ньютоном гипотеза истечения, просуществовав значительно более столетия, так погибла установленная Кювье теория геологических катастроф, так вымерли чистые гегельянцы, как в прошедшем столетии вымерли морские коровы. Но апологетика, говорят, не искоренила никаких заблуждений, напротив, она их часто поддерживала. Она боролась против учений, которые теперь считаются общепризнанными, и против лиц, которые теперь считаются образцами для подражания. В истории апологетики не редки такие случаи. Является новое учение, и апологеты говорят: «это противно религии и нравственности», учение продолжает существовать и негодование апологетов начинает смягчаться, наконец, учение признается бесспорной истиной, и тогда апологеты заявляют: «это давно всем известно». Вот, почему, говорят, лучше, чем выступать с походами против ново являющихся учений, относиться к ним так, как отнесся некогда Гамалиил к проповеди апостолов: «если, сказал он, это предприятие и это дело от человеков, то оно разрушится; а если от Бога, то вы не можете разрушить его; берегитесь, чтобы вам не оказаться и богопротивниками» (Деян.5:38–39).

Я думаю, что эти слова были подсказаны Гамалиилу сомнением в истинности исповедовавшейся тогда официально синагогом доктрины. Если бы он был ревнителем Моисеева закона, как св. Павел, он потребовал бы осуждения апостолов;

если бы он был индифферентистом, он благоразумно промолчал бы из инстинкта самосохранения. Вот, почему этот пример представляется мне неубедительным!... Право и обязанность всякого чело-

—173—

века защищать то, что он считает истиной, и опровергать то, что он считает ложью. Отрицать это право во многих случаях (не говорю: всегда) значит являть образец глубокого деспотизма. Другое дело, вопрос о разумном и целесообразном пользовании этим правом. Однако, соображение, что ложь носит сама в себе зародыши смерти и что ей должно представить умирать естественным образом, является в сущности очень наивным. Если бы это было так, Христос не сошел бы на землю.

Апологетическая наука является настолько же паразитической, насколько такою является медицина. Медицина существует потому и постольку, поскольку существуют болезни тела, апологетика существует постольку, поскольку существуют болезни веры. Здоровья, как и веры, нельзя прописать, но нельзя отрицать того, что возможны лекарства, возвращающие здоровье и укрепляющие веру. Можно говорить о неудовлетворительном состоянии современной апологетики, но доказывать этим ее невозможность или ненужность также странно, как из того обстоятельства, что Демосфен, когда родился не умел говорить, выводили, что он никогда впоследствии не мог сделаться великим оратором. Затем была ли на самом деле в течение веков бесплодной апологетика? Кто осмелится утверждать это? Апологетика имеем свою, так сказать, экзотерическую и эзотерическую историю. Мы можем проследить, да и то далеко не полно, только ее экзотерические судьбы. И здесь мы находим не мало примеров обращения от неверия к вере под воздействием убеждений. Часто могут заметить, что неверующие любят охотно говорить о вере и не прочь выслушивать основания в ее пользу. Что двигаем ими? Томление по вере. Пусть они говорят вам, что неверие выше веры, что, отрешившись от предрассудков и суеверий старины,

они чувствуют себя счастливее. Вы можете сказать на это словами поэта:

Бесплодный лживый бред! Так нищему порой
Приятно обзывать богатство суетой,
Так темному слепцу, перед которым свет
Затмился навсегда, отрадно заблужденье,
Что пусть весь Божий мир, что красоты в нем нет!
Но если б чудом вдруг к нему вернулось зренье
—174—

И свет дневной опять блеснул со всех сторон,
Какими б жадными он стал смотреть очами,
Какими б залился блаженными слезами,
Увидев Божий мир, как счастлив был бы он!

Откровенный Ренан часто тосковал о потерянной им наивной вере бретонцев. Многие пытаются скрывать эту тоску не только от других, но и от самих себя. Но все они не безусловно глухи к доводам, приводимым в защиту веры, и вопрос может заключаться только в том, какие приемы и доводы будут целесообразнее. В правление Павла 1-го в одной из тогда существовавших духовных семинарий один ученик начал говорить, что «все от натуры» и иллюстрировал свою теорию ссылкой на блоху, рождающуюся будто бы сама собою. Для вразумления юного рационалиста были употреблены розги. Я не знаю, дал ли благие результаты этот своеобразный апологетический прием, но имею основания утверждать, что убеждения и рассуждения в данном случае были бы уместны и могли бы быть полезны, ибо в это время митрополит Платон и немного ранее этого времени Георгий Конисский успешно боролись словами убеждения с французским деизмом и материализмом.

Часто приходится слышать, что богословы сделали бы лучше, если бы вместо того, чтобы сокрушать не нравящиеся им учения, позаботились бы лучше и подробнее раскрыть свое положительное мирозерцание. Без сомнения, они обязаны это делать, но для того, чтобы их положительное мирозерцание получило в чьих-либо глазах характер вероятного, нужно, чтобы оно утверждалось на каких-либо основаниях. Эти основания и

должна дать апологетика. Задача апологетики заключается ведь не в том только, чтобы сокрушать чужие верования, но и обосновывать свои собственные. Если ее с одной стороны можно сравнить с стенобитной машиной, употребляемой для нападений, то с другой стороны, ее можно сравнить и со стеной, защищающей от таковых. Я сравнил апологетику с медициной и как в состав медицины входит не только терапия, но и гигиена, так подобные же части входят и в состав апологетики, и как в медицине недостаточно одной гигиены, но нужна и терапия, так и в апологе-

–175–

тике не только нужно обосновывать свои верования, но и опровергать чужие. Припомним, что если бы Неемия только строил Иерусалимский храм, но не отражал бы от него самарянских нападений, то храм никогда не был бы выстроен.

Для верующего, мне кажется, необходимо признать апологетику нужной частью богословия. Но есть иная точка зрения, с которой на первый взгляд вопрос о пользе апологетических трудов может получить отрицательное решение. Без сомнения, одною из обязанностей каждого должно быть служение общественному благополучию, но различия в верованиях не мешают этому благополучию; напротив, споры о вере, попытки производить давление на чужую совесть сеют раздоры и порождают вражду. Для социально-политического благополучия человечества нужно только, чтобы люди согласились в признании известных правовых и нравственных норм, оставив в стороне споры о том, во имя чего они признают обязательность этих норм: пусть для одного этого основой будет непосредственный голос совести, для другого буква катехизиса, для третьего его философские убеждения. Важны дела человека, а не его верования. Атеист, помогающий голодным, лучше верующего, украшающего свои житницы крепкими запорами. Не безрассудно ли думать, что человеку будут вменены в вину или в оправдание его теоретические убеждения, а не его практическая деятельность. Представьте себе, что вы смотрите на копошащееся внизу человечество с какого-либо высокого пункта. Пусть это будет колокольня,

башня, воздушный шар – что вам угодно. На широком горизонте, который развернется пред вами, маленькие червякообразные существа, суетливодвигающиеся в различных направлениях, явятся пред вами тенеподобными точками. Можно ли на самом деле серьезно думать, что эти существа ничтожные по сравнению с ничтожнейшей частью ничтожной планеты могут разгадать тайны вселенной и обладать вечной истиной? Претензии на знание истины не есть ли уже дерзость со стороны каждого из них? И затем: можно ли допустить, что этим ничтожным тварям Высший Разум может поставить в вину их заблуждения? Конечно, нет; их не будут судить

–176–

за непонимание истины, потому что истина для них непостижима. Вот почему, вместо того, чтобы заниматься отыскиванием высшей истины, лучше содействовать воплощению на земле добра. Вместо того, чтобы спорить о доктрине произвольного зарождения, лучше помогать произвольно явившимся на свет беднякам. И споры о том, произошел ли человек от Адама или африканской гориллы, должны уступить место заботам о том, чтобы человек становился лучше и лучше. Бедность и невежество, вот – истинные бичи человечества. Об уничтожении их и должно заботиться: пока они не уничтожены, никакая философия и религия не сделают людей счастливыми. Христианство само по себе взятое, как отвлеченное учение, бесполезно, практически оно часто являлось и является вредным. История знает в прошедшем много печальных примеров, когда язычников крестили мечом и огнем, как, напр., Карл Великий саксов. Такие миссионеры, разумеется, только кощунственно могут быть называемы равноапостольными. Современная этнография тоже приводит случаи печального влияния христианства на язычников. Гельвальд указывает, что моногамия, введенная христианскими миссионерами в Австралии – вопреки учению христианской религии – значительно ухудшила там положение женщины. У дикарей вообще жены исполняют все домашние работы; когда жен много, работа, лежащая на каждой в отдельности не велика, но, когда жена лишь одна, участь ее

нипускается до участи вьючного скота. Так рассуждает Гельвальд. Жаколио сообщает, что отмененная во имя христианства торговля рабами в Африке сопровождается тоже печальными последствиями. Африканским государям некуда сбывать их рабов, которых раньше они сбывали американским плантаторам, и нечем кормить их. Вследствие этого ежегодно они устраивают страшные гекатомбы, в которых избивают тысячи и сильных и здоровых людей, услуги которых им не нужны, а голодные желудки которых они считают для себя опасными. Эти или подобные этим факты и приводят многих к выводу, что не праздные споры о непонятных догматах, о вопросах, для решения которых не имеется достаточного числа данных, а забота об улуч-

–177–

шении экономического, умственного, а вместе с тем и нравственного положения человечества должно быть нашею насущною задачею.

Я полагаю, что сих подобает творить, но и оных не оставлять. Я думаю, что разумный человек может жить, лишь веря в разумность жизни, в то, что каждое явление в жизни имеет значение и смысл, и что для завтрашнего дня совсем не безразлично, как я провел день вчерашний. Каждый час, проведенный так или иначе, имеет значение для вечности, отсюда обязанность каждого заботиться о том, чтобы наилучшим образом проводить дни своей жизни. Эта забота сводится к тому, чтобы воспитать в своей душе наилучшую настроенность, чтобы сделать волю свою доброю. Настроенность духа определяется воздействием на дух разнообразных факторов и в ряду этих факторов далеко не последнее место занимают и теоретически убеждения и верования. Отсюда задача человека – воспитывать и вырабатывать в своей душе наилучшие убеждения и верования и содействовать распространению таковых между другими. Из двух учений: одного говорящего, что человек создан по образу Божию и для высшего назначения, и что в осуществлении этого назначения он найдет свое блаженство, и другого, говорящего, что человек произошел от низших животных и что для него все

кончается смертью, не трудно выбрать, какое будет иметь нравственно благотворное влияние на человечество. Выбрав таковое для себя, мы предлагаем его и другим, и оспариваем противоположное. Соображение, что многие, исповедующие это оспариваемое нами учение очень хорошие люди и что, следовательно, учение не имеет вредного нравственного влияния, представляется неосновательным. Предки этих хороших людей были хороши, потому что исповедовали христианское учение, путем наследственности они передали добрые наклонности своим детям, не передав им своих верований. Новые убеждения, которые усвоили последние, не могли сразу изменить нравственного содержания их духа, но несомненно, что они будут делать это постепенно. Вот почему мы и считаем своею обязанностью бороться против них, при этом свое вероучение мы представляем и предлагаем не только

—178—

как лучшее, но и как истинное. Если бы оно было только лучшей фикцией, то оно было бы также бесполезно, как если бы его не было совсем. Говорят, что человек слишком ничтожен для того, чтобы знать истину. Каким масштабом рассуждающие так измеряют человека? Величиною геометрических размеров его тела, но тогда Наполеона I должно будет признать ничтожнее некоторых идиотов, так как он был мал ростом, а некоторые из последних достигали трех аршин высоты. Значение человека определяется присущими ему силами духа и никак нельзя отрицать, что сила разума в духе человеческом недостаточна для того, чтобы воспринять истину, раз таковая будет предложена ему отвне. Мы и думаем, что то учение, которое мы принимаем за истину, предложено человеку свыше. Свое назначение человек может осуществлять наилучшим образом, лишь зная высшую истину в возможной для него степени. Человек, пребывающий в заблуждении относительно своего происхождения и назначения, не может в желательной мере осуществлять последнее. Вот, почему на обязанности тех, которые знают решение вопросов, предложенных гейневским безумцем: «откуда происходит человек, куда он идет, и кто там

вверху над звездами живет», на обязанности таковых лежит не хранить свои знания под спудом, а возвещать их міру, утверждать истину и обличать ложь. Эти соображения и размышления служили для меня побуждением работать над своим трудом и его окончить. Какие результаты даст он?

Habent sua fata libelli. Я не обманываюсь относительно скромного значения моей книги, которую удостаивает своим вниманием теперь ученое собрание. Даже и образцовые апологетические произведения в России остаются почти без читателей, а я хорошо знаю, что мое произведение не принадлежит к числу таковых. Кроме многих технических недостатков в нем по местам – в моих глазах – не достаёт полноты, кое где допущенные мною гипотезы теперь мне самому представляются сомнительными, мне приходилось слышать, что не все в моей книге отличается ясностью и, наконец, я это знаю, в глазах многих она лишена убедительности. Общая печальная судьба

–179–

русских апологетических сочинений, хотя и смущает меня, но не лишает бодрости; Пусть у книги будет лишь несколько читателей, которые извлекут из нее то, что в ней есть доброго, и пусть это доброе они пустят в обращение путем устным или письменным. Тогда дело мое не погибнет, но даст плод и как бы ни был в глазах других этот плод мал, для меня он явится достаточною наградой за понесенные труды. Меня тяготит гораздо более, что мой труд является в свет в столь несовершенном виде. Чтобы его можно было признать вполне удовлетворительным, он требует многих и серьезных исправлений. Я не думаю уклоняться от того, чтобы произвести их, и посему прошу ученое собрание видеть в этом труде не последнее мое слово по исследуемому в нем вопросу, но только первое, которое по условиям своего положения я должен был высказать поспешнее и скорее, чем желал сам. Я думаю еще переработать мою книгу. Но будущее в руках Божиих. Кто знает: я может быть сказал уже все, что мне дано было сказать свыше? Немного времени тому назад, здесь на этой кафедре стоял человек еще более юный, чем я, мечтавший

много послужить богословской науке и уже сошедший в могилу. Нам не дано прозревать будущее. Но будет хорошо, если и в этом несовершенном труде кто-нибудь найдет для себя хотя что-либо полезное. Как бы мало ни способствовала моя книга умножению духовного тепла и света, но лишь бы она способствовала, и я был бы счастлив.

Так в августе, когда в наших широтах ночи уже становятся довольно темными, мы можем видеть, как по небу постоянно скользят падающие звезды, оставляя за собою слабый и кратковременный светящийся след. Для земли они живут лишь незначительную долю мгновения и, однако, они дают ей и тепло, и свет, каждая в отдельности дает его очень немного, но астрономия и геология учат нас, что все они в своей совокупности и в течение веков дают много энергии нашей бедной планете. Так и отдельный человек, силы которого слабы подобно моим, успев сделать немного, может утешать себя мыслью, что его немного сольется с тем немногим, которое сде-

–180–

лает другой, а затем и еще другие и так из немногого выйдет многое. Эта мысль должна наполнять отрадой душу и малосильного работника, эта мысль дает отраду и мне. Мой труд имел честную цель и, хотя немного, мне кажется, я успел сделать. Своею книгой я буду хотя немного полезен, хотя так мало, как падучая звезда.

С. Глаголев

**Голубинский Е.Е. История канонизации святых в Русской Церкви: [Макариевские Соборы 1547 и 1549 годов; Пространство времени от Собора 1549 года до учреждения Святейшего Синода] // Богословский вестник 1894. Т. 3. № 8. С. 181–242 (2-я пагин.).
(Продолжение)**

–181–

III. Макариевские Соборы 1547 и 1549 годов

Митр. Макарий собирал два собора, – в 1547-м и 1549-м году, на которых за два раза или в два приема канонизовал, – как увидим ниже, наибольшую частью не совершенно вновь, целый сонм святых, представляющий собою число 39-ти отдельных лиц. На вопрос о побуждениях, который заставили митр. Макария совершить такое необычное дело, как единовременно канонизовать многих святых, мы ответим здесь кратко, оставляя более подробный ответ для другого места. После взятия Турками Константинополя, который был вторым Римом (предполагаем известным читателю учение о переходящем с места на место христианском Риме), и после исчезновения царей Греческих, Русские начали смотреть на свою Москву как на третий Рим и на своих государей как на преемников царей Греческих. Очень нескоро великие князья Московские решились на то, чтобы венчаться царским венцом и воспринять титул царей, но наконец Иван Васильевич IV, руководимый главным образом именно митр. Макарием, решился на это (венчание Ивана Васильевича царским венцом имело место 16-го Января 1547-го года). Но когда Русское государство из великого княжества стало царством, т.е., сменив собою империю Византийскую в качестве единого на земле православного царства, вознеслось на самую высокую степень в христианском политическом мире, то и церковь Русская, возносясь вместе с государством, заняла, по представлениям предков наших, первенствующее место среди частных

–182–

православных церквей. Заняв первенствующее место среди частных православных церквей, Русская церковь должна была позаботиться о том, чтобы по внутренним своим качествам привести себя в соответствие с занятым внешним высоким положением. Чтобы привести Русскую церковь по ее внутренним качествам в соответствие с занятым ею внешним высоким положением, митр. Макарий решился предпринять коренную ее реформу, ее великое обновление, что и совершил посредством собора 1551-го года или так называемого Стоглавого. Но прежде чем предпринимать дело обновления церкви Макарий счел за нужное позаботиться еще о другом. Стояние и славу всякой церкви составляют ее святые. Являя свое благоволение к Русской церкви, которой сужден был высокий жребий, Боги прославили ее многочисленными сонмом святых. Между теми весьма значительная часть этих ее светильников и этих молитвенников за нее оставалась дотоле торжественно не прославленной. Новое положение церкви требовало, чтобы она, доказывая свои права на него, украшалась всею духовною красотой, которая была ей дана, и чтобы она сохранялась на высоте своего стояния молитвами всего сонма своих чудотворцев. И вот, митр. Макарий, желая предпринять дело обновления церкви уже с готовою помощью себе всех Русских чудотворцев, и начал с этого общего торжественного прославления тех из них, которые оставались дотоле не прославленными или точнее, как увидим сейчас ниже, мало, недостаточно, прославленными.

Таков краткий ответ на вопрос: что побудило митр. Макария единовременно канонизовать многих святых. Но главный вопрос для нас есть: на каком основании Макарий совершил свои канонизации святых или почему они признали известных подвижников благочестия заслуживающими канонизации, имеющими право на нее? Не подлежащий никакому сомнению ответ на этот вопрос есть тот, что единственными основанием для Макария к канонизациям святых служило тоже самое, что и в предшествующее время, именно — прославление подвижников благочестия даром чудотворений; а что касается

до предположения каких-либо иных побочных (косвенных) оснований, по которым бы Макарьевские канонизации святых
–183–

могли быть признаны за отступающие от прежних и представляющие собою нечто новое в смысле ослабления строгости в деле канонизации и отречения от прежде принятого основания, то оно вовсе не может быть признано состоятельным. Вот свидетельства, не оставляющие сомнения в том, что основанием для Макария при его канонизациях служило прославление угодников даром чудотворений. В указе собора 1547-го года о праздновании святым, которые были им, канонизованы говорится от лица митрополита с епископами и прочими членами собора: «установили есмя ныне праздновати новым чудотворцом в Русской земли, что их Господь Бог прославил, своих угодников, многими и различными чудесы и знаменми»¹³⁶⁶ т.е. установили праздновать, потому что Господь прославил их... При том, и святые называются именно чудотворцами, так что основание для канонизации было бы ясно и без этого «что», означающего «потому что». В речи к Стоглавому собору царь Иван Васильевич говорит о причине, которая заставила его желать, чтобы произведены были канонизации, совершенные на соборе 1547-го года: «взыде на память мне и вождеде и возревнова душа моя, яко великое и неистощимое богатство от многих времен при прародителях наших сокровено и забвению предано: великие светильники, новые чудотворцы многими и неизреченными чудесы прославляемы Богом»¹³⁶⁷ (подразумевается: остаются без должного церковного празднования). После собора 1547-го года решено было произвести канонизации и других подвижников благочестия, если окажутся между ними долженствующее быть удостоенными сего, и для этой цели, по свидетельству той же речи царя к Стоглавому собору, поручено было епископам «известно пытати и обыскивати о великих новых чудотворцах священными соборы и игумены и священноиноки и иноки и пустынники и князи и боляры и богобоязными людьми, где которые чудотворцы прославились великими чудесы и

знамени, от коликих времен и в каковы лета»¹³⁶⁸, т.е. поручено было епископам произ-

—184—

вести дознания и розыски относительно права на канонизацию подвижников благочестия как чудотворцев. На самом соборе 1549-го года, по свидетельству той же речи царя, представлены были епископами каноны новых чудотворцев, и жития их, и чудеса и были свидетельствованы всеми освященными соборами¹³⁶⁹, т.е. были представлены записи о чудесах, которые были свидетельствованы, достоверность которых была обсуждаема, всеми членами собора. Что на соборе 1549-го года канонизации совершены были на основании прославления подвижников даром чудотворений, об этом свидетельствуется в речи царя с самою неоспоримою ясностью. Но необходимо предполагать, что и собор 1547-го года водился тем же основанием, каким собор 1549-го года, ибо предполагать, чтобы у одного собора было одно основание, а у другого другое, значило бы предполагать нечто совсем несообразное. Есть редакция жития митр. Ионы, в которой читается рассказ о соборах 1547-го и 1549-го годов¹³⁷⁰, и в редакции следующее говорится о причине, заставившей царя Ивана Васильевича желать, чтобы произведены были канонизации святых: «возжеле от всея душа, еже ему Бог на память возведе, иже (еже) в Русской земли царския ему державы премірное богатство взыскати и собрати, иже от мног времен и доныне сокровено и забвению предано, великия светилники, новейшиа чудотворцы, овех своима царскыма очима виде, а овех же от многих известных очевидец слышав, Богом прославляемы многими и неизреченными чюдесы и вси приходящи к ним с верою всяким многоразличным недугом исцеление получаху и всяк праведный гнев Божий молением их на милосердие претворяем и вся благая потребная молитвами их исправляются"...¹³⁷¹ В похвальном слове вел. кн. Александру Ярославичу Невскому, написанном по поручению митр. Макария в след за собором 1547-года, на котором князь был канонизован, прямо свидетельствуется, что на соборе митрополит изыскивал «известно со вся-

–185–

цем испытанием о чудесех, бывающих от честных его (князя) раки». ¹³⁷²

Итак, не может подлежать сомнению, что основанием для канонизаций на соборах 1547-го и 1549-го годов служило для митр. Макария тоже самое, что всегда прежде и после него, а именно – прославление усопших подвижников благочестия даром чудотворений.

Обращаясь к самим соборам 1547-го и 1549-го годов, мы прежде всего должны сказать, что наибольшая часть канонизованных на соборах митр. Макарием святых были не совершенно новые святые, а святые уже признанные, которым уже прежде установлены были мест-

–186–

ные празднования, и что сделанное Макарием по отношению к этим (уже признанным) святым состояло – во-первых, и главным образом, в том, что местные празднования он обратил в общие или общецерковные, – во-вторых, и отчасти, в том, что или расширил местные празднования, сделав их из местных в теснейшем смысле слова местными в обширнейшем смысле, или же торжественно и соборно подтвердил эти последние (местные в обширнейшем смысле слова) празднования. Поэтому, дело о канонизации митр. Макарием на соборах 1547-го и 1549-го годов целого сонма Русских святых должно быть представляемо так, что с течением времени у нас образовалось (накопилось) большое количество святых, которым установлены были местные празднования и что в отношении к этому образовавшемуся количеству святых митр. Макарий и сделал на соборах сейчас указанное нами. Что же касается новых подвижников, которым дотоле еще совсем не было празднований; то канонизовано было на соборах очень небольшое их число. Выше мы говорили, что должен быть предполагаем указ митрополита, которым пред собором 1547-го года известное количество местно почитавшихся дотоле святых было объявлено за святых общецерковных. По-видимому, предполагаемый нами указ митрополита, предшествовавший собору, и указ его с собора представляюсь собою совершенно

одно и тоже, так что как будто рождается вопрос: почему же Макарий в своем указе, предшествовавшем собору, вместе со святыми, которых он переименовывает или возводит в нем из местных в общецерковные, не переименовал в общецерковных и тех святых, которых он возвел в таковые на соборе 1547-го года. На самом деле указ до собора и указ собора представляют собою не одно и тоже, а две вещи совсем разные. Было известное количество местно почитавшихся святых, относительно которых со стороны власти церковной принималось было за бесспорное, что они должны быть признаны и провозглашены общецерковными святыми, и они без каких-либо дознаний о них и были признаны и провозглашены за таковыми святыми, именно признаны и провозглашены чрез предполагаемый нами

—187—

указ митрополита, предшествующий собору. Но были за тем местные святые, относительно которых не составляло решенного вопроса, что всех их надлежит переименовать в общецерковные святые, а напротив, должно было решить вопрос: кого из них надлежит на основании данных о них, как о чудотворцах, переименовать из местных святых в общецерковные: это и сделал собор 1547-го года, а потом собор 1549-го года. Как мы сказали, на соборе 1547-го года, а, может быть, и на соборе 1549-го года; не все чтившиеся дотоле местные святые, о которых была на соборах речь, были переименованы в общецерковных святых, но некоторые по-прежнему оставлены местными святыми, причем или было заменено местное празднование в теснейшем смысле слова местным празднованием в обширнейшем смысле слова или же просто было подтверждено прежнее установление этого последнего празднования. Делая свое различие между святыми, которые возводились из местных в общецерковные и которые по-прежнему оставались местными, собор, конечно, руководился чем-нибудь. А так как основанием для его решений в нашем случае служило прославление усопших подвижников даром чудотворений, то необходимо думать, что он основывал свое различие на признании за одними подвижниками

большого дара чудотворений, за другими – меньшего, на признании одних подвижников более славными, других – менее славными, чудотворцами. Что касается до замены местного празднования в теснейшем смысле слова местным празднованием в смысле обширнейшем: то она стояла в том, что вместо празднования в одних только храмах или монастырях, в которых находились телесные останки святых, было установлено празднование в целых городах, в которых (и по близости, которых) находились храмы или монастыри. Если предполагать, что по отношению к иным святым не было сделано никакой перемены, а лишь подтверждено было уже прежде существовавшее местное празднование в обширнейшем смысле слова: то нужно будет думать, что это сделано было для придания празднованию большей твердости.

Собор 1547-го года происходил 26-го числа Февраля

–188–

месяца¹³⁷³, которое в этом году было в первое воскресенье великого поста или в неделю православия, по древнему и старому – в сборное воскресенье, в сбор. Замечательно, что царь не присутствовал на соборе, ибо совсем отсутствовал из Москвы.¹³⁷⁴ Вероятно, он не хотел присутствовать потому, чтобы к делу в самом строгом смысле церковному, какова канонизация святых, нисколько не примешивать элемента земского. Какие святые канонизованы были собором 1547-го года, это мы знаем из сохранившегося до настоящего времени его указа о праздновании канонизованным на нем святым. Но так как три известные в настоящее время списка указа¹³⁷⁵ не совершенно согласны между собой, то и мы знаем канонизованных собором святых не с совершенною точностью. По одному списку, канонизовано к общему празднованию во всей Русской церкви 11-ть святых и к местному празднованию 9-ть святых; по другому списку, канонизовано к общему празднованию 12-ть святых и к местному празднованию те же 9-ть святых; по третьему списку, канонизовано к общему празднованию 14-ть святых и к

–189–

местному празднованию те же 9-ть святых.¹³⁷⁶ Святые канонизованные собором к всецерковному празднованию, общие всем трем епископам, суть¹³⁷⁷: 30 Марта митрополит Иона¹³⁷⁸; 7 Сентября Иоанн архиепископ Новгородский; 1 Мая Пафнутий Боровской; 17 Ноября Никон Радонежский; 17 Марта Макарий Колязинский; 11 Января Михаил Клопский; 17 Апреля Савватий и Зосима Соловецкие¹³⁷⁹; 10 Января Павел Обнорский; 1 Июня Дионисий Глушицкий; 30 Августа Александр Свирский. По списку, в котором предназначенных к всецерковному празднованию святых 12-ть, лишний против предшествующего списка есть: 23 Ноября вел. кн. Александр Невский. В третьем списке двое лишних против второго списка суть: 26 Апреля Никита архиепископ Новгородский и 3 Декабря Савва Сторожевский. При имени каждого, предназначенного к всецерковному празднованию, святого в указе собора прибавляется: «пети и праздновати повсюду», и потом в заключение всего списка святых предписывается относительно их: «и которым святым повелено праздновати повсюду, и вы бы тем связием праздновали по прежеуложенному (вар. преждеписанному) уставу святых отец и по сей нашей соборной грамоте». Перечисленные святые различаются в указе, конечно, не без намерения, прилагаемым к их именам эпитетом, который есть – или «великий чудотворец», или «новый чудотворец». Великими чудотворцами называются: митр. Иона, Иоанн архиепископ Новгородский, Пафнутий Боровский и Макарий Колязинский; все прочие называются новыми чудотворцами. Святые, предназначенные собором к местному празднованию во всех трех списках одни и те же 9-ть, именно: 13 Августа Максим, юродивый Московский, относительно празднова-

–190–

ния которому говорится: «пети и праздновати на Москве»; 21 Мая князь Константин и чада его Михаил и Феодор Муромские, – «пети и праздновати в Муроме»; 25 Июня князь Петр и княгиня Феврония Муромские, – «пети и праздновати в Муроме ж»; 2 Марта Арсений епископ Тверской, – «пети и праздновати в Твери»; Прокопий и Иоанн, юродивые Устюжские

(дни памяти в указе не обозначены; первого – 8 Июля, второго – 29 Мая), – «пети и праздновати на Устюге».

В числе 23-х, канонизованных собором, святых, – принимая наибольшее число 14-ти канонизованных к общецерковному празднованию, святых новых, которым прежде не существовало местного празднования и которые канонизованы собором совсем в первый раз, находится четверо. Они суть: Никита, епископ Новгородский, скончавшийся 30-го Января 1108-года, на установление празднования которому митр. Макарием, в случае, если достоверны наши сведения, о чем говорили мы выше (№ 4), должно смотреть, как на восстановление древнего празднования; Савва Сторожевский, основатель Сторожевского монастыря, который находится в Московской губернии, близ города Звенигорода, скончавшийся 3-го Декабря 1406-го года; Иоанн, юродивый Устюжский, скончавшийся 29-го Мая 1494-го года, и Александр Свирский, основатель Троицкого, Александро-Свирского монастыря, который находится в Олонецкой губернии, в 36-ти верстах от города Олонца, скончавшийся 30-го Августа 1533-го года или и всего за 14-ть лет до собора 1547-го года. Один из новых святых списка признается сомнительным, это – Никита, епископ Новгородский. И как будто действительно он канонизован был не на нашем соборе и даже не на соборе 1549-го года, а спустя некоторое время после этого второго собора. Если бы он был канонизован на котором-нибудь соборе, то вслед за канонизацией было бы написано и его житие. Между тем, самое старшее по времени из четырех существующих житий его написано в конце 1557-начале 1558-го года¹³⁸⁰,

–191–

пред открытием мощей его, которое имело место 30-го Апреля последнего года. Таким образом, как будто вероятнее думать, что он канонизован вслед за открытием или одновременно с открытием мощей.

Относительно деятельности собора 1547-го года мы имеем только то частное, приведенное нами выше, известие, что на нем изыскиваемо было «со всяцем испытанием о чудесех, бывающих от честных раки» вел. кн. Александра Невского. Но

зная, что сделано собором, и соображая сведения о деятельности собора 1549-го года, не трудно обозначить эту деятельность предположительным образом. На соборе сделано было, во-первых, то, что некоторым из чтившихся прежде местным образом святых и некоторым из святых, прежде не чтившихся было установлено общецерковное празднование; во-вторых, сделано было то, что некоторым из чтившихся прежде местным образом святых подтверждено было местное празднование и что одному святому, прежде не чтившемуся, вновь установлено было тоже местное празднование. Следовательно, на соборе были поставлены и решены вопросы: кому из прежде чтившихся местным образом святых и кому из не чтившихся прежде святых должно быть установлено общецерковное празднование; кому из прежде чтившихся местным образом святых должно быть подтверждено местное празднование и кому из прежде не чтившихся святых это последнее празднование должно быть установлено вновь. Основанием для решения сейчас указанных вопросов, как мы говорили выше, служила для митр. Макария на обоих соборах степень прославленности святых даром чудотворений; следовательно, необходимо думать, что деятельность собора состояла, как сообщается нам в похвальном слове Александру Невскому и чем, по положительным сведениям, занимался собор 1549-го года, состояла в изыскании о чудесах святых или в произведении дознания, кто из них до какой степени есть чудотворец. Собор 1549-го года кроме изыскания о чудесах святых занимался еще свидетельствованием житий и канонов тем святым, которых он канонизовал, насколько жития и каноны этих святых были до него написаны. Более чем вероятно, что делал тоже самое и

–192–

Собор 1547-го года, насколько были написаны жития и каноны канонизованных им святых. Цель свидетельствования была та, чтобы видеть, годны ли каноны для того, чтобы служить по ним, и годны ли жития для того, чтобы читать их на службах. Вслед за собором 1547-го года митр. Макарий поручал написать похвальное слово вел. кн. Александру Невскому,

который канонизован был на соборе; весьма вероятно, полагать, что собор признал неудобным для чтения на службе Александру древнее о нем сказание и что поручение Макария написать похвальное слово и было именно следствием этого соборного признания.

От собора 1549-го года не дошло до нас никакого указа и о существовании его мы знаем из сообщений о нем царя Ивана Васильевича в речи к Стоглавому собору. Не имея прямых сведений о святых, канонизованных нашим собором, мы получаем эти сведения косвенным путем. Как упоминали мы выше, есть редакция жития митр. Ионы, в которой читается рассказ о соборах 1547-го и 1549-го годов. Редакция говорит собственно об одном соборе 1547-го года, но приводит такой список святых, канонизованных этим собором, в котором находятся не только те святые, которые известны нам по указу собора 1547-го года, как канонизованные сим последним собором, но и многие другие. Со всею вероятностью должно принимать, как и принимают, что многие другие святые суть святые, канонизованные собором 1549-го года, который автором редакции жития объединяется или соединяется в одно место с собором 1547-го года, а таким образом мы и находим святых, канонизованных собором 1549-го года. К сожалению, редакция жития пока известна и всего в одном списке и никак нельзя поручиться, чтобы список был совершенно исправен, не содержал пропусков или наоборот вставок. Находимый сейчас указанным путем список святых, канонизованных собором 1549-го года, есть следующий: архиепископы Новгородские: Нифонт, Евфимий и Иона, причем имя первого вместе с именем Никиты епископа Новгородского приписано на поле рукописи, Иаков епископ Ростовский, Стефан епископ

—193—

Пермский, Всеволод-Гавриил князь Новгородско-Псковский, вел. кн. Михаил Ярославич Тверской, Авраамий Смоленский, Антоний, Иоанн и Евстафий мученики Литовские, Евфимий Суздальский, Григорий Пельшемский, Савва Вишерский, Евфросин Псковский и Ефрем Перекомский. Относительно собора 1549-го года не имеем мы сведений, как он канонизовал

святых, – всех ли к общецерковному празднованию или же, подобно собору 1547-го года, некоторых к празднованию местному. Признается более вероятным первое; но на самом деле столько же возможно и второе и вообще тут нет никакого основания склоняться с мнением в одну или другую сторону.¹³⁸¹ Из 16-ти канонизованных собором 1549-го года святых 12-ть суть святые, которым уже прежде существовало местное празднование и 4 суть святые новые или канонизованные собором впервые. Эти последние святые суть: архиепископы Новгородские – Нифонт, скончавшийся 8-го Апреля 1156-го года, и Иона, скончавшийся 5-го Ноября 1470-го года, Григорий Пельшемский, основатель Богородицкого Лопотова монастыря, который находится в Вологодской губернии, в 7-ми верстах от города Кадникова, скончавшийся 30-го Сентября 1441-го года, и Евфросин Псковский, основатель Спасо-Елизарова монастыря, который находится в 25-ти верстах от Пскова, скончавшийся 15-го Мая 1481-го года.

–194–

В списке святых собора, подобно тому, как и в списке святых собора 1547-го года, один признается сомнительным. Это – Нифонт, архиепископ Новгородский, имя которого вместе с именем епископа Никиты, как мы сказали, в рукописи жития митр. Ионы приписано на поле. Но существуют некоторые указания, которые говорят за вероятность относить его канонизацию к нашему Собору 1549-го года. Житие Нифонта написано известным Псковским клириком Василием, в монашестве Варлаамом, когда ему – Нифонту уже уставлено было празднование, о чем прямо говорится в житии. Но в заключение жития автор его обращается к Нифонту с молитвою о митр. Макарии, который устави́л ему празднование, и об архиепископе Новгородском «имярек».¹³⁸² Это «имярек» со всею вероятностью должно быть понимаемо так, что когда Василий писал житие Нифонта, кафедра Новгородская оставалась праздною по причине смены архиепископа, почему имя архиепископа и оставалось неизвестным (что значит «имярек»). Но кафедра Новгородская оставалась праздною с 21-го Декабря 1550-го года, когда низведен Феодосий, до 14-го

Июня 1551-го года, когда поставлен был Серапион Курцов, и потом с 29-го Октября 1552-го года, когда умер Серапион, до 22-го Ноября того же года, когда поставлен был Пимин.

О деятельности собора 1549-го года, как мы указывали выше, сообщает сведения царь Иван Васильевич в своей речи к Стоглавому собору. Царь говорит, что по окончании собора 1547-го года он обращался с молением к святителям Российского царствия, – к митрополиту, архиепископам и епископам, да койждо их во своих пределах, порученных им, – во градах и в монастырях и в пустынях и во весех, известно пытается и обыскивает о великих новых чудотворцах священными соборы и игумены и священники и иноки и пустынники и князми и боляры и богобоязными людьми, где которые чудотворцы прославились великими чудесы и знамении, от коликих времен и в каковы лета, – и что

–195–

святители вскоре исполнили его-царя поручение с радостью духовною и с вожделением сердечным.¹³⁸³ На собор 1547-го года епископы явились с доказательствами прав на канонизацию, как чудотворцев, известного количества святых. Эти святые и были канонизованы собором. Но царю и митрополиту было известно, что кроме канонизованных собором есть еще значительное количество святых, которым совершается местное празднование или которые по крайней мере пользуются местным почитанием. Собрать сведения об этих последних святых, как о чудотворцах, с тщательною проверкой частных известий о чудесах или об отдельных случаях чудотворений каждого, а также найти службы святым и жития их, насколько те и другие были написаны, и поручили царь и митрополит епископам. Проверку сведений о чудесах, как видим, царь с митрополитом предписывают епископам возможно тщательную. Относительно того, как происходило на соборе самое дело канонизации святых, царь говорит в своей речи: «И в 19-е лето возраста моего, т.е. в 1549-м году, по нашему наказу архиепископы и епископы и честные архимандриты и игумены собираются в царствующий сей град к нам и ко отцу нашему Макарию митрополиту всея Руси,

каноны новых чудотворцев и жития их и чудеса на соборе полагают и свидетельствуют всеми священными соборы и предают церквам Божиим пети и славить и праздновати, якоже прочим святым от века Богу угодившим по настоящему коеждо месяца, дни (дню) и числа (числу) преставления их и обретения честных мощей их».¹³⁸⁴ Таким образом, на соборе были свидетельствованы – во-первых, жития и каноны, насколько их существовало, во-вторых – чудеса. Относительно житий и канонов с вероятностью надлежит думать, что дело с ними было не так, чтобы они были читаемы на самом соборе, а так, что по поручению митр. Макария они читаемы были состоявшими при нем книжными или учеными людьми и что собору были представлены только рецензии или отзывы этих послед-

–196–

них. Так как мы не знаем житий и канонов святым, канонизованным на соборе 1549-го года, который бы были написаны после собора новые вместо старых: то надлежит думать, что существовавшие жития и каноны, быв освидетельствованы, признаны были удовлетворительными. Что касается до свидетельствования чудес, то необходимо думать, что записи о них читаемы были на самом соборе, ибо только из непосредственного собственного знакомства с записями собор мог выносить убеждение в их достоверности или сомнительности. Но так как собор имел дело не с самими людьми, которые испытали на себе чудодействуемую силу святых, и не с самими свидетелями чудес, а только с записями показаний одних и других: то очевидно, что те или иные убеждения его не могли быть в собственном смысле слова непосредственными и должны были иметь своим посредством большую, или меньшую веру в надежность свидетелей.

Подводя общие итоги святым, канонизованным от начала христианства в России до собора 1549-го года включительно, получаем следующее:

От начала христианства в России до собора 1547-го года канонизовано было святых 68; из них 7-мь святых были канонизованы к общецерковному празднованию давно и 15-ть святых пред самым собором, пред которым было таким образом

22 святых, канонизованных к общецерковному празднованию, и 46-ть святых, канонизованных к местному празднованию.

На соборах 1547-го и 1549-го годов было канонизовано: прежних местных святых к общецерковному празднованию 23 и подтвердительно к местному требованию 8; новых святых: к общему празднованию 7 и к местному празднованию 1.

После собора 1549-го года святых стало: всех по предшествующему счету 76-т, но так как празднование одному из них (Никите епископу Новгородскому) было двойное или два раза устанавливавшееся, почему и считался он два раза, то – 75; канонизованных к общецерковному празднованию 52, к местному празднованию 24, а за вычетом сейчас помянутого одного 23 (в том числе 8-мь прежних, празднование которым было подтверждено

–197–

собором 1547-го года, один новый, празднование которому было установлено тем же собором, а 15-ть, а за вычетом помянутого одного, 14-ть прежних, празднование которым осталось без подтверждения соборного).

IV. Пространство времени от собора 1549-го года до учреждения св. Синода

За пространство времени от собора 1549-го года до учреждения св. Синода мы имеем два класса святых, именно – таких, хронология канонизации которых известна нам точным или приблизительным образом, и таких, хронология канонизации которых неизвестна нам ни точным, ни приблизительным образом. Поэтому мы дадим здесь два списка святых, – с известной и с неизвестной хронологией канонизации. Второй список мы расположим по хронологии жизни святых.

А. Список святых, время канонизации которых известно точным приблизительным образом

1. Ферапонт Белозерский, основатель упраздненного Рождество-Богородицкого Ферапонтова монастыря, который находился в Кирилловском уезде Новгородской губернии, в 15-ти верстах от уездного города, и Лужецкого монастыря, который находится в городе Можайске Московской губернии, скончавшийся в последнем монастыре 27-го Мая 1426-го года, и

2. Мартиниан Белозерский, преемник Ферапонта на игуменстве в первом его монастыре, с 1448-го по 1455-й год игумен Троицкого Сергиева монастыря, скончавшийся в том же Ферапонтовом монастыре 12-го Января 1483-го года,

канонизованные вместе или одновременно. В некоторых списках жития Мартинианова читается запись об установлении празднования Ферапонту и Мартиниану под заглавием: «О благословении Макария митрополита».¹³⁸⁵ В записи говорится, что много дней спустя после собора 1 547-го года игумен Фера-
–198–

понтова монастыря приехал в Москву с житиями обоих преподобных просить митрополита об установлении празднования им, – что митрополит, взяв жития у игумена и рассмотрев их, повелел опять быть собору («повеле паки собору быти»), на котором и установил празднование преподобным. Под другим собором, на котором было установлено праздновало Ферапонту и Мартиниану, большою частью разумеют собор 1549-го года. Но в списке святых, канонизованных соборами 1547-го и 1549-го годов, который читается в житии митр. Ионы, нет Ферапонта и Мартиниана, а поэтому и канонизацию их вероятнее относить не к собору 1549-го года, а к собору одного из следующих ближайших годов, – может быть, 1553-го года, в котором как мы знаем и о чем сейчас ниже, имели место канонизации святых.¹³⁸⁶ Празднование обоим преподобным, как говорится в записи, было установлено митрополитом на основании представленных ему свидетельств о совершаемых ими (преподобными) чудесах. По ясному свидетельству той же записи, празднование преподобным было установлено местное в теснейшем смысле слова, имевшее совершаться только в Ферапонтовом монастыре.¹³⁸⁷

3. Петр, царевич Ордынский, знатный выходец из
–199–

Орды, крещенный в Ростове и живший здесь во второй половине XIII века. В святцах одного Волоколамского сборника XVII века под числами месяца Августа на нижнем поле страницы сделана киноварная приписка: «В лето 7061 почали

праздновати Петру 29»¹³⁸⁸ (в подлиннике цифры по-славянски, буквами). В этой приписке необходимо разуть нашего царевича Петра, потому что совсем нет другого Петра, которого бы еще можно было разуть, и на то обстоятельство, что приписка сделана под числами месяца Августа, а не Июня, в котором празднуется царевичу (29-го числа), должно смотреть как на ошибку писца.¹³⁸⁹

4. Авраамий Чухломский или Городецкий (Галичский), основатель четырех монастырей в Костромской губернии, – трех закрытых: Галичского Заозерного, Великой пустыни и Верхней пустыни, и четвертого, Покровского Городецкого или Чухломского, который существует до сих пор и находится па берегу Чухломского озера, насупротив города Чухломы, скончавшийся в последнем монастыре 20-го Июля 1375-го года. В сейчас помянутом Волоколамском сборнике под 20-м числом Июля месяца читается неоконченная запись: «7061 почали праздновати»¹³⁹⁰ без обозначения имени святого, которому начали праздновать. Так как 20-го Июля из Русских святых праздновалось и празднуется одному Аврамию Чухломскому: то его со всею вероятностью и должно разуть. Правда, мы знаем об установлении празднования Аврамию в 1621-м году, о чем ниже; но это нисколько не исключает возможности установления празднования ему и в 1558-м году, ибо мы знаем не один пример двукратного установления празднования.¹³⁹¹

–200–

5. Савва Крыпецкий, основатель Крыпецкого Иоанно-Богословского монастыря, который находится в 22-х верстах от Пскова, скончавшийся 28-го Августа 1495-го года. Установлено празднование в 1554-м году, вслед за открытием мощей, от которых начали совершаться чудеса.¹³⁹²

6 и 7. Григорий и Кассиан Авнежские, основатели упраздненного Троицкого Авнежского монастыря, который находился в 60-ти верстах к востоку от Вологды, скончавшиеся насильственной смертью 15-го Июня 1392-го года. Празднование им установлено в 1560-м году в следствие чудес, совершавшихся у их гробов, для поверки сведений о которых

присылаемы были митрополитом в их монастырь нарочитые следователи.¹³⁹³

8. Стефан Махрицкий, основатель Махрицкого монастыря, который находится во Владимирской губернии, в 12-ти верстах от города Александрова, скончавшийся 14-го Июля 1406-го года. Прежде чем установлено было празднование памяти Стефана как признанного святого, было установлено «почитание» его памяти как чаемого святого. В 1525–27-м году один монах монастыря и вслед за монахом игумен монастыря видели в ночи на гробе преподобного, под деревом, которое выросло на его могиле, огонь горящий и вокруг места того вельми блистающийся свет, по каковому поводу и было установлено игуменом Троицкого Сергиева монастыря Арсением Сахарусовым¹³⁹⁴ почитание памяти преподобного, о чем в житии его пишется: «В то же время (когда было видите) прииде живоначалныя Троица Сергиева монастыря игумен Арсение на Махрище посещения ради игумену (sic) и братии; и сказаше ему, како видеша в нощи на гробе преподобнаго Стефана огонь горящъ и свет велий блистаяся; той же Арсение просвещен разумом бысть, разуме не

–201–

просту быти вещь, но от Божия благодати бываему, и повеле поставити гробницу (часовню) над гробом преподобнаго Стефана и гроб его покрыти покровом и свещу велику поставити, сам же, совершив божественную службу соборне и братии вельми учредив, и устави паки оттоле память преподобному Стефану».¹³⁹⁵ Празднование памяти Стефана, как святого, было установлено, в следствие совершившихся при его гробе чудес, или в одном и том же с Григорием и Кассианом Авнежскими, которые были его учениками, 1560-м году или же вскоре за тем.¹³⁹⁶

9. Тихон Луховской, основатель Николаевской Тихоновской пустыни, которая находится в Костромской губернии, в 5-ти верстах от города Луха, скончавшийся 16-го Июня 1503-го года. Установлено празднование памяти в 1569-м году, вслед за открытием мощей, от которых начали совершаться чудеса.¹³⁹⁷

10. Иаков Боровичский. Выше мы говорили, что в 1544-м году были досматриваемы его мощи и производимо было дознание о совершающихся от мощей чудесах и что по досмотру и дознанию установлено было «почитание» его памяти. В 1572-м году архиепископ Новгородский Леонид посылал в Боровичи новую комиссию для дознания о чудесах от мощей Иакова, о чем во 2-й Новгородской летописи читается под указанным годом: «Месяца Февраля в 1 день, в пяток, посылал владыка Леонид из Новгорода, из монастыря с Розважи улицы, священника черного Трифона, да Софийского священника Посника, да дьякона Дмитриевскаго с Торговой стороны, в монастырь в Боровичи¹³⁹⁸, смотрити чюдотворца Якова мощей: есть ли от него исцеление от телесе или нет, и сказали: много от него исцеление; да того же месяца Февраля 8, в пяток, приехали в Новгород из Борович от святого Якова чюдотворца, (что) осматривал Трифон

–202–

священник, да Посник священник, да дьякон Семен, да Шестаков, сын боярский владычень, (и) сказали владыки: чюдес исцеление много есть от телесе святого Иакова».¹³⁹⁹ После этого второго дознания о чудесах от мощей преп. Иакова, должно думать, и было установлено празднование ему.

11. Ефросиния, княжна Суздальская. Выше мы указывали (№ 58), что имя Ефросинии, как святой, читается в святцах одного церковного Устава, написанного в первой половине XVI века. Было ли в первой половине XVI века празднование, установленное местным епископом, или же было и не празднование, а только «почитание», но во второй половине XVI века подтвердительно или впервые было установлено празднование митр. Антонием (1572–1581) с собором епископов.¹⁴⁰⁰

12. Иосиф Волоколамский, основатель Иосифова Волоколамского (Успенского) монастыря, который находится в Московской губернии, в 18-ти верстах от города Волоколамска, скончавшийся 9-го Сентября 1515-го года. Преп. Иосифу три раза устанавливаемо было празднование, – два раза или местное и в третий раз общее. В первый раз местное празднование было

установлено митр. Антонием с собором епископов 20-го Декабря 1578-го года.¹⁴⁰¹ Во второй раз или подтвердительно было установлено местное празднование митрополитом (потом – патриархом) Иовом с собором епископов 15-го Января 1589-го года, причем было присовокуплено: «А вперед Господь Бог и пречистая Богородица прославить угодника своего великого чудотворца Иосифа чюдесы и тогда пети и праздновати по всем святым местом и по соборным церквам».¹⁴⁰² Дело относительно этого второго или подтвердительного установления

–203–

местного празднования со всею вероятностью должно понимать так, что предполагалось было установить общецерковное празднование, но что по рассмотрении прав Иосифа на это последнее празднование, как чудотворца, собор не нашел возможным установить его, почему и ограничился подтверждением местного празднования. Оговорку собора: «а впредь Господь Бог прославит"... нужно понимать не так, чтобы дотоле при гробе Иосифа совсем не творилось чудесь, – в этом случае он не был бы причислен и к местным святым (и собор не назвал бы его чудотворцем, а о нескольких чудесах, совершившихся при его гробе, говорится уже в его житии, написанном в 1546-м году епископом Крутицким Саввою Черным), но так, что в качестве чудотворца он прославился недостаточно для того, чтобы быть причтенным к повсеместным святым. Общецерковное празднование Иосифу было установлено патр. Иовом с собором епископов 1-го Июня 1591-го года.¹⁴⁰³ Относительно установления этого общецерковного празднования в одном Волокамском сборнике читается следующее известие: «Повелением благоверного и христолюбивого государя самодержца царя и великого князя Феодора Ивановича всея Руси и благословением отца его святейшего Иова, первого патриарха Московского и всея Руси, исправлен бысть преподобному отцу нашему игумену Иосифу Волоцкому чудотворцу тропарь и кондак и стихеры и канун и на литургии служба вся при игумени Иасафе лета 7099-го Июня в 1 день; а свидетельствовал тропарь и кондак, стихеры и канун и на литургии всю службу преподобному Иосифу на вселенском

соборе государь самодержец царь и великий князь Феодор Иванович всея Руси и святейший Иов, патриарх Московский (и) всея Руси, и весь синклит; и советом всего собора царь и патриарх повелеша пети и праздновати повсюду преподобному отцу нашему Иосифу чудотворцу на его преставление, месяца Сентября в 9 день, на память святых праведных богоотец Иоакима и Анны, и в печатных минеях в той же день повеле государь царь и великий князь Феодор Иванович в всех минеях вы-

–204–

печатати тропарь и кондак и стихеры и канун и всю службу преподобному Иосифу с праздником Рождества пречистый Богородицы и с богоотцы вкупе, узаноположиша и утвердиша тако праздновати неизменно повсюду во веки, аминь» (у Строева *ibidd.*).

13. Антоний Сийский, основатель Антониева Сийского (Троицкого) монастыря, который находится в Холмогорском уезде Архангельской губернии, в 78-ми верстах к югу от Холмогор, на полуострове одного озера, скончавшийся 7-го Декабря 1556-го года. В следствие ходатайства старцев Антониева монастыря перед царем Иваном Васильевичем, причем должна быть подразумеваема ссылка на чудеса, празднование ему установлено митр. Антонием с собором епископов в 1579-м году¹⁴⁰⁴, т.е. и всего спустя 23 года после его кончины.

14. Николай, юродивый Псковский, скончавшийся 28-го Февраля 1576-го года. Местное празднование началось и всего спустя 5-ть лет по смерти, с 1581-го года.¹⁴⁰⁵

15. Ефрем Новоторжский, основатель Борисоглебского Новоторжского монастыря, который находится в городе Торжке Тверской губернии, скончавшийся (как принимается) 28-го Января 1053-го года. Местное празднование установлено при митр. Дионисии в 1584–1587-м году.¹⁴⁰⁶

16. Василий Блаженный, юродивый Московский, скончавшийся 2-го Августа 1552-го года. В следствие начавшихся при его гробе многих чудес было установлено празднование ему в 1588-м году.¹⁴⁰⁷

17. Филипп митрополит, удушенный в Тверском Отрочем монастыре, месте его заключения, 23-го Декабря 1569-го года. В 1590-м году перенесены были его мощи из Отрочего монастыря в Соловецкий монастырь, и при сем было установлено местное ему празднование¹⁴⁰⁸; в 1652-м

–205–

году мощи его перенесены были из Соловецкого монастыря в Москву, и при сем установлено было ему общецерковное празднование.¹⁴⁰⁹

18. Роман Владимирович, князь Угличский, внук Константина Всеволодовича Ростовского, скончавшийся 8-го Февраля 1285-го года. В 1605-м году начались чудеса от мощей его (обретенных около 1485-го года); в следствие чудес, для дознания о которых патр. Иов посылал в Углич Казанского митрополита Гермогена, и было установлено ему местное празднование.¹⁴¹⁰

19. Гурий, первый архиепископ Казанский, скончавшийся 5-го Декабря 1563-го года, и

20. Варсонофий, епископ Тверской (из архимандритов Казанского Спасо-Преображенского монастыря), скончавшийся 11-го Апреля 1576-го года:

4-го Октября 1595-го года одновременно обретены были мощи обоих, погребенные в одном и том же Казанском Спасо-Преображенском монастыре, и вслед за сим обоим установлено было празднование.¹⁴¹¹

21. Герман, второй архиепископ Казанский, скончавшийся в Москве 6-го Ноября 1567-го года. В 1595-м году перенесены были мощи его из Москвы в Свяжский Богородицкий монастырь, из архимандритов которого он был поставлен в архиепископы, и с сего времени началось местное празднование ему.¹⁴¹²

22. Антоний Римлянин, основатель Антониева Рождество-Богородицкого монастыря, который находится в Новгороде, скончавшийся 3-го Августа 1147-го года. В 1597-м году открыты были его мощи, от которых перед их открытием и после их открытия начали совершаться чудеса; по этой причине вслед за открытием мощей и было установлено ему празднование.¹⁴¹³

23. Корнилий Комельский, основатель Корнилиева Комельского монастыря, который находится в Вологодской губернии, в 5-ти верстах от города Грязовца, скончав-

–206–

шийся 19-го Мая 1537-го года. Когда-то до 1600-го года было установлено местное празднование преп. Корнилию в Вологодской епархии, а 25-го Января 1600-го года патриарх Иов с собором епископов установил ему общецерковное празднование. Сохранилась до настоящего времени грамота патриарха в Корнилиев монастырь об установлении общего празднования преп. Корнилию¹⁴¹⁴, из которой мы и получаем частнейшие сведения об установлении этого последнего празднования. Игумен Корнилиева монастыря известил патриарха, что в монастыре устроен придел в честь преп. Корнилия, но еще не освящен, – что от него Корнилия «проща и исцеление бывает во многих годех, слепым и хромым и многими недуги одерживым (sic) исцеление бывает», и вместе с этим положил на соборе перед патриархом стихиры, канон и житие преп. Корнилия. Патриарх с епископами и со всеми другими, присутствовавшими на соборе, спрашивал про чудеса Корнилиевы архиепископа Вологодского Иону и получил от архиепископа ответ, «что от преподобного Корнилия чудотворца от раки бывают многие неизреченные чудеса и ему про то известно, что чудеса его писаны не ложно». Затем, «слушали соборне» стихиры и канон и житие преп. Корнилия и нашли, что стихиры, канон и житие написаны «по образу и по подобию». После сего патриарх с собором «докладывал» о деле царю Борису Федоровичу (Годунову), и государь с патриархом и собором приговорил и указал: «чудотворцу Корнилию Комельскому праздновати вечерню и всенощное пение и литургию Божию служить в соборной апостольстей церкви пречистыя Богородицы честнаго и славнаго ея Успения царствующаго града Москвы, на память святого мученика Патрокея, епискупа Прусского, Маия в 19 день, и в митрополиях и в архиепискупьях и в епискупьях у соборных церквей и во всей Великой Руси, как и прочим преподобным, а в Корнильеве монастыре и на Вологде в соборной церкви Софеи Премудрости

Божии и на посади и в уезде во святых Божиих церквах и по окрестным градом и по уездом Вологодския архиепископы чюдо-

–207–

творцу Корнилию потомуж велел праздновати Маия в 19 день».

24. Даниил Александрович, князь Московский, скончавшийся 4-го Марта 1303-го года. Вероятно, что местное празднование ему в Даниловом монастыре, в котором он погребен, было установлено патр. Иовом (1589–1605), ибо по благословению сего патриарха написаны стихиры и канон ему.¹⁴¹⁵ В одном каталоге святых XVII века замечается о нем: «и многа исцеления Бог дарова от гроба его всем приходящим с верою».¹⁴¹⁶

25. Димитрий царевич, сын царя Ивана Васильевича Грозного от 7-й супруги его Марии Нагой, убитый в Угличе 15-го Мая 1591-го года. Празднование памяти установлено после перенесения мощей в Москву в 1606-м году, так как во время приготовления к опущению мощей в землю для погребения (что первоначально намеревались было сделать) совершились от них многие чудеса.¹⁴¹⁷

26–28. Епископы Пермские: Герасим, скончавшийся между 1441–1447-м годами, Питирим, убитый Вогуличами 19-го Августа 1456-го года, и Иона, скончавшийся 6-го Июня 1471-го года. У надгробницы над телами епископов, которые находятся в Устьвымской Благовещенской

–208–

церкви (Вологодской губернии, Яренского уезда), бывшей их кафедральною церковью, стоит икона, на которой они изображены все трое во весь рост и из подписки, на которой видно, что она написана в 1607-м году епископом Вологодским Иоасафом, для положения на гробницах их (епископов), по приказанию царя Ивана Васильевича Шуйского и патриарха Гермогена. Весьма вероятно, думать, что с этого именно времени и началось местное им празднование. Во всяком случае, в 1649-м году была построена посвященная их имени церковь в Вологодском архиерейском доме.¹⁴¹⁸

29. Василий, епископ Рязанский, скончавшийся или в 1295-м году или неизвестно когда между 1356–1378-м годами. В 1609-м году были обретены его мощи и с тех пор совершается ому местное празднование (три раза в году: 21-го Мая, 10-го Июля и в неделю всех святых, – *Филарета* Русские святые, 12-е число Апреля. В Рязани были два епископа Василия: первый, скончавшийся, по свидетельству Лаврентьевской летописи, в 1295-м году, и второй, поставленный в 1356-м году, см. у *Карамз.* т. IV, прим. 390, а скончавшийся неизвестно когда до 1378-го года, – *Строева* Списки иерархов, со1. 412, по не особенно твердым догадкам преосв. Филарета – в 1360-м году. До сих пор остается нерешенным между учеными вопрос: который из двоих есть святой).

30. Князь Феодор Ярославич, брат Александра Невского, скончавшийся в Новгороде 5-го Июля 1233-го года. В 1614-м году мощи его перенесены были из Юрьева монастыря, в котором он был погребен, в Софийский собор, и так как при этом совершились от мощей чудеса¹⁴¹⁹, то вероятно полагать, что тогда и установлено было ему местное празднование, которое стало потом общим празднованием.

31. Макарий Желтоводский и Унженский, основатель двух монастырей: Макариева Желтоводского Троицкого, который находится в городе Макарье Нижегородской губернии, и Макариева Унженского, который находится в городе Ма-

–209–

карьева Костромской губернии, скончавшийся 25-го Июля 1444-го года. Есть известие, что в соборной церкви города Солигалича (Костромской губернии), который в 1532-м году молитвами преп. Макария спасся от нападения Татар, в том же 1532-м построен был в честь его придел.¹⁴²⁰ Если известие справедливо, то к первой половине XVI века должно быть относимо и начало празднования Макарию. В 1607-м году царь Василий Иванович Шуйский в своих грамотах в Унженский монастырь называет Макария чудотворцем.¹⁴²¹ В 1618–19-м году при гробе Макария начали совершаться многочисленные чудеса и патр. Филарет (с 24-го Июня 1619-го года) посылал в Унженский монастырь «для сыску» о них особую комиссию;

когда комиссия, произведшая тщательное дознание, привезла удостоверение в действительности чудес, патриарх в Августе месяце 1619-го года соборно подтвердил празднование преподобному.¹⁴²²

32. Выше мы говорили (№ 4), что неоконченная запись в святцах одной Волоколамской рукописи, говорящая под 20-м Июля об установлении в 1553-м году празднования неизвестно кому, по всей вероятности, разумеет преп. Аврамия Чухломского. Если это так, то в 1622-м году вторично или подтвердительно было установлено празднование Аврамию. В 1621-м году, с Покрова Богородицы, составляющего главный праздник Аврамиева Чухломского монастыря, в котором находятся мощи преподобного, начались от мощей чудотворения. Игумен монастыря донес о чудотворениях царю Михаилу Федоровичу и патриарху Филарету, и патриарх прислал в монастырь «для свидетельствования чудес» архимандрита и игумена с товарищами. Когда следователи донесли патриарху, что «тех людей, которые от одного преподобного от болезней своих здоровье получили, по взятии оных, в том монастыре (они) по приличности расспрашивали и по обыску явились настоящие исцеления, а не притворные»; то патриарх и установил вторично или подтвердительно празднование преп. Аврамию. В грамоте патриарха в Аврамиев монастырь об установлении празднования преподобному говорится, что «против свидетельства и дозору за показанные исцеления одного преподобного отца Аврамия, бывшего игумена Покровского Городецкого монастыря, по его святости, почитать с прочими преподобными, равно и по написанной книге в пристойное время по церковному чиноположению службу отправлять..., (а) впредь для народного знания месяца Июля 20 дня в прологе и слово напечатано».¹⁴²³

—210—

вание преп. Аврамию. В грамоте патриарха в Аврамиев монастырь об установлении празднования преподобному говорится, что «против свидетельства и дозору за показанные исцеления одного преподобного отца Аврамия, бывшего игумена Покровского Городецкого монастыря, по его святости, почитать с прочими преподобными, равно и по написанной книге в пристойное время по церковному чиноположению службу отправлять..., (а) впредь для народного знания месяца Июля 20 дня в прологе и слово напечатано».¹⁴²³

33 и 34. Иоанн и Логгин Яренгские, монахи Соловецкого монастыря, в 1561-м году утонувшие в Белом море при его переезде и положенные в селе Яренге на берегу моря (в 143-х верстах к западу от Архангельска), где потом устроен был, ныне закрытый, Яренгский монастырь (память 3-го Июля). В 1624-м

году патр. Филарету было донесено о чудесах, совершавшихся у гробов преподобных. По указу патриарха Новгородский митрополит Макарий предписал одному игумену с одним своим боярским сыном произвести на месте точное и строгое исследование о чудесах («окольными монастыри и государевыми черными и монастырскими волостями и всякими людьми сыскати всякими сыски накрепко»). Когда донесение о чудесах найдено было от посланных следователей справедливым, то и установлено было преподобным местное празднование.¹⁴²⁴

35. Варлаам Важский или Шенкурский (Пинежский), основатель Иоанно-Богословского упраздненного монастыря, который находился в Архангельской губернии, в 15-ти верстах от города Шенкурска, скончавшийся 19-го Июня 1462-го года. В 1630-м году Новгородским митрополитом Киприаном были свидетельствованы его мощи (которые открыты были в 1552-м году и при которых начали совершаться чудеса с самого времени открытия), и тогда же сделано было распоряжение о праздновании его памяти и устроен был в монастыре придел его имени.¹⁴²⁵

–211–

36. Варнава Костромской, уединенный подвижник, на месте подвигов которого была потом основана упраздненная Троицкая Варнавина пустыня, оставшаяся церковь которой обращена в соборную церковь города Варнавина Костромской губернии, скончавшийся 11-го Июня 1445-го года. В 1639-м году при его гробе начали совершаться чудеса, для удостоверения в действительности которых патриарх Иоасаф посылал в его монастырь одного игумена, вслед за чем и было установлено празднование его памяти.¹⁴²⁶

37. Артемий Веркольский, крестьянский сын села Верколы, находящегося в Пинежском уезде Архангельской губернии, 23-го Июня 1545-го года, когда был 13-летним мальчиком, убитый на поле громом. Начавшиеся перед 1639-м годом исцеления от его мощей распространили о нем славу, в следствие чего Новгородский митрополит Киприан в помянутом 1639-м году «послал свидетельствовать и тутошними окольными игумены и

попы и дьяконы». Получив от посланных следователей роспись исцелениям, митрополит в следующем 1640-м году и установить местное празднование его памяти, причем сам изготовил ему службу. В 1645-м году, по благословению патр. Иосифа и Новгородского митрополита Афанасия, была поставлена над его мощами церковь его имени.¹⁴²⁷

38. Геннадий Любимоградский, основатель Спасо-Геннадиевского монастыря, который находится в Любимском уезде Ярославской губернии, скончавшийся 23-го Января 1565-го года (называется еще Костромским, потому что местность монастыря принадлежала к Костромской округе. Ученик Геннадия и второй преемник его на игуменстве в его монастыре Алексий, написав житие его и канон ему, завещал было одно и другой свезти в Москву к царю Федору Ивановичу и митрополиту Дионисию (1584–1587), дабы они устави́ли празднование его памяти.¹⁴²⁸ Но или завещание не было исполнено, или

–212–

ходатайство не имело успеха. В 1644-м году были открыты его мощи, от которых совершилось несколько чудес, и тогда с благословения патр. Иосифа началось празднование его памяти.¹⁴²⁹

39. Симон Воломский, основатель упраздненной Воломской Воздвиженской пустыни, которая находилась в Устюжском уезде Вологодской губернии, скончавшийся 12-го Июля 1641-го года. О начале местного празднования ему в Истории иерархии говорится: «По кончине его с 1646-го года по некоторым оказавшимся от его гроба чудесам с Марта 20 началось почитание его и сочинена была ему служба с описанием жизни и чудотворения», – III, 608 (преп. Симон, может быть, потому весьма скоро явил себя чудотворцем, что потерпел насильственную смерть, быв убит соседними крестьянами из-за земли).

40. Кирилл Новоезерский, основатель Кириллова Новоезерского монастыря, который находится в Новгородской губернии, в Белозерском уезде, на Красном острове озера Нового (в 30-ти верстах к юго-западу от Белозерска),

скончавшийся 4-го Февраля 1532-го года. Первая попытка к установлению празднования Кириллу была сделана при царе Михаиле Феодоровиче и патриархе Филарете, когда, после длинного ряда чудес, было совершено им одно выдающееся чудо. Из монастыря донесено было о чуде царю и патриарху; царь и патриарх поручили произвести дознание о чуде митрополиту Ростовскому Варлааму, а этот в свою очередь возложил поручение на Кирилло-Белозерского игумена Филиппа. «Игумен же, – читаем в житии преп. Кирилла, – с преждебывшим игуменом Никоном свидетельствоваша, во свидетельстве же Быша вси граждане и Белозерскаго уезда власти и протопоп и священники и всяких чинов мнози людие, единогласно о сих Божиих чудесех и великаго чюдотворца Кирилла и о сем явлении (по поводу которого было дознание), от мала же и до велика, свидетельствоваша и писании утвердиша и не токмо та Божия бывшая чюдеса видевшие и истинно сказаха, но и мнози и инии чюдеса поведаша и писания своя о сем утвердивше». Донесение о

–213–

произведенном дознании послано было игуменом митрополиту, который в свою очередь представил его царю и патриарху¹⁴³⁰; но дело осталось почему-то без дальнейшего движения. В 1648-м году были обретены мощи преп. Кирилла при копании фундамента для новой церкви, которую предпринял строить воспитатель царя Алексея Михайловича боярин Борис Иванович Морозов, приписывавший молитвам преподобного свое благополучное возвращение в Москву после известного бунта указанного 1648-го года. Вслед за этим, когда начался от мощей преподобного новый ряд чудес, он и был причислен к лику святых.¹⁴³¹

41. Даниил Переяславский, основатель Троицкого Данилова монастыря, который находится в городе Переяславле Владимирской губернии, скончавшийся 7-го Апреля 1540-го года. В 1652-м году, по просьбе архимандрита Данилова монастыря, дозволено было патр. Никоном открыть мощи преподобного¹⁴³², а в следующем 1653-м году, по причине

совершавшихся от мощей чудес, было установлено ему патриархом местное в монастыре празднование.¹⁴³³

42. Иродион Илоезерский, основатель упраздненной Илоезерской Озадской пустыни, которая находилась на острове Озадского Илоозера, в 30-ти верстах к югу от Белозерска, скончавшийся 28-го Сентября 1541-го года. В 1653-м году, по приказанию патр. Никона, архимандритом Белозерского монастыря (в 15-ти верстах от которого находился монастырь Иродионов) произведено было следствие о жизни и чудесах преподобного: после сего и

–214–

было установлено местное празднование его памяти с устройением в монастыре придела его имени.¹⁴³⁴

43. Великая княгиня Анна Кашинская, скончавшаяся в 1368-м году. В 1650-м году были открыты ее мощи, вслед за чем было установлено местное ей празднование.¹⁴³⁵ Мы возвратимся к ней ниже, когда будем говорить об отмене празднования ей патр. Иоакимом.

44. Сергей Малопинежский, 62 года священствовавший при Малопинежской приходской церкви Сольвычегодского уезда Вологодской губернии и скончавшийся в схиме 16-го Ноября 1585-го года. Память его установлено праздновать в 1655-м году.¹⁴³⁶

45. Никандр Псковский, уединенный отшельник, подвизавшейся там, где после него была устроена пустыня, названная по его имени Никандровой, которая находится при дороге из Пскова в Порхов, расстоянием от первого в 25-ти верстах, скончавшийся 24-го Сентября 1581-го года. Существует известие, что по благословению Новгородского митрополита, последующего патриарха, Никона, одним почитателем его памяти была построена церковь, посвященная его имени¹⁴³⁷; следовательно, местное празднование ему установлено не позднее 1649–1652-го годов, в продолжение которых Никон был Новгородским митрополитом. В Истории иерархии сообщается, что перед 1673-м в Никандровой пустыне была уже церковь, посвященная имени преподобного Никандра и сгоревшая в этом последнем году (V, 193 fin.). Но затем в повести об обретении

мощей преподобного, которое имело место в 1686-м (1687-м?) году, говорится, что для свидетельствования мощей была прислана в пустыню патр. Иоакимом комиссия, состоявшая из епископа, архимандрита, игумена и священника и что после свидетельствования и было установлено патриархом празднование ему.¹⁴³⁸ На основании сказанного нужно думать, что празднование

–215–

преп. Никандру было устанавливаемо дважды, – сначала епархиальным архиереем и потом подтвердительно самим патриархом.¹⁴³⁹

46. Герман Соловецкий, вместе с Савватием и Зосимой один из троих основателей Соловецкого монастыря, скончавшийся в 1484-м году.¹⁴⁴⁰ Местное празднование (30-го Июля) установлено в 1690-м году (Братия Соловецкого монастыря обращались к архиепископу Холмогорскому Афанасию с просьбою о дозволении праздновать в монастыре память преп. Германа; архиепископ отвечал на просьбу согласием, но прибавил, что этого нельзя сделать без воли великих государей с патриархом и без свидетельства, и относительно сего последнего писал в своей грамоте в монастырь: «не яко уничижая его (Германа) преподобство, но храня целость святыя церкви догматов (надлежит сделать это, т.е. испросить согласие великих государей с патриархом и произвести свидетельство), яко издревле во св. православной вере нашей обыкоша о св. Божиих угодниках предлагатися прежде о житии и чудесех их свидетельства достоверныя, по свидетельству же со благоволения общаго православных монархов и архипастырскаго составляются им службы и каноны, и тако устрояются праздновати, без свидетельства же и без благословения государскаго и святейшаго патриарха никакже сие состоятися и прочно быть может».¹⁴⁴¹

47 и 48. Вассиан и Иона Пертоминские, монахи Соловецкого монастыря, в 1561-м году утонувшие в Белом море при его переезде и погребенные на его берегу, на восточном мысу входа в Унскую губу. В 1694-м году были свидетельствованы их мощи и после сего, по причине чудес от мощей, установлено

празднование их памяти (которая – 5-го Июня)¹⁴⁴² в устроившемся при их гробах в конце XVI-начале XVII века Пертоминском

–216–

монастыре (находящемся в 120-ти верстах к западу от Архангельска).

49. Вел. кн. Андрей Юрьевич Боголюбский, о котором говорили мы выше в домакариевских святых (№ 8). В 1702-м году были открыты его мощи и, если справедливы наши предположения об установлении ему празднования вскоре после его кончины, вторично было установлено ему празднование (а при Екатерине Великой был устроен во Владимирском Успенском соборе придел его имени).¹⁴⁴³

50. Князь Глеб Андреевич, сын вел. кн. Андрея Боголюбского, скончавшийся 20-го Июня 1175-го года (?) и погребенный во Владимирском Успенском соборе (не упоминаемый в летописи). В том же 1702-м году были открыты его мощи и тогда же было установлено ему празднование (в соборе Владимирском также устроен придел его имени).¹⁴⁴⁴

51. Симеон Верхотурский, подвизавшийся в міру подвигами молитвы и благотворения бедным людям, с внешним переходом из сословия дворянского, к которому принадлежал по рождению, в среду крестьянскую, скончавшийся в 1642-м году в погосте Меркушах или Меркушине, который находится в 50-ти верстах от Верхотурья (уездного города Пермской губернии), и в 1704-м году, перенесенный в этот последней город. Местное празднование памяти (12-го Сентября), в следствие чудес, совершавшихся от мощей (которые открыты были в 1694-м году), установлено Тобольским митрополитом Филофеем одновременно с перенесением мощей из Меркуш в Верхотурье.¹⁴⁴⁵

52. Максим, священник и юродивый Тотемский, скончавшийся 16-го Января 1650-го года. В 1715-м году священник и прихожане Тотемской Воскресенской церкви, у которой священствовал и погребен был Максим, обра-

–217–

тились с просьбою к архиепископу Великоустюжскому Иосифу, чтобы ради многообразных, бываемых от него (Максима), чудес архиепископ благословил в поставленной над его могилой Пятницкой церкви «по обыкновению прочих угодников Божиих также над мощами его построить гробницу и святым образом покрыти». Архиепископ, в ответ на просьбу, «указал в той церкви гробницу построить и святым образом наложить против прочих угодников Божиих и молебствовать».¹⁴⁴⁶

53. Галактион Вологодский, сын казненного Грозным князя Ивана Ивановича Бельского, подвизавшийся в Вологде подвигом юродства и затворничества, убитый Поляками 24-го Сентября 1612-го года.¹⁴⁴⁷ Известна по одной описи дел грамота патр. Адриана от 1691-го года «о свидетельстве преподобных Вологодских Галактиона и Герасима».¹⁴⁴⁸ Но так как канон Галактиону составлен по поручению Вологодского епископа Павла¹⁴⁴⁹, занимавшего кафедру с 1716-го по 1725-й год, то вероятнее думать, что местное празднование ему установлено не в 1691-м году, а когда-то между 1716–1725-м годами.

Б. Список святых, время канонизации которых остается неизвестным

Х-ХII века:

54 и 55. В Суздальском соборе почивают мощи епископов Феодора и Иоанна. Феодор принимается на месте или в самом Суздале за первого епископа Суздальского, который назначен был св. Владимиром в 990-м году и который, крестив страну Суздальскую, скончался в 993-м году.¹⁴⁵⁰ Но так как первого епископа Суздальского, назначенного св. Владимиром, не бывало и кафедра Суздальская учреждена была только в конце –218–

XIII – начале XIV века, то ученые, поправляя местное сказание, принимают, что Феодор есть первый епископ Ростовский, удалившийся из Ростова в Суздаль от ненависти язычников. Однако, полагать, чтобы Феодор епископ Ростовский удалился от ненависти язычников из Ростова в Суздаль, совершенно невероятно, ибо это значило бы, что епископ

удалился не из места менее безопасного в более безопасное, а наоборот, т.е. значило бы нечто совсем не имеющее смысла. С полной вероятностью должно предполагать, что Феодор был епископ именно Суздальский, и нужно видеть в нем или того Феодора, первоначально епископа Брянского, который, быв определен на кафедру в 1483-м году, в следующем 1484-м году отрекся от нее и вскоре умер, или же Феодора, который мог жит в остающийся неизвестным для нас промежуток годов 1314–1347-го.¹⁴⁵¹ Что касается до Иоанна, о котором должна быть одна речь с Феодором, то местное сказание утверждает о нем, что он поставлен был епископом Суздальским в Цареграде в 1340-м году, – что занял кафедру в 1352-м году и что после 11-ти лет правления удалился с кафедры в 1352-м году.¹⁴⁵² Но это опять крайне сомнительно, и со всею вероятностью должно видеть в нем того действительного первого Суздальского епископа Иоанна, который умер в 1314-м году.¹⁴⁵³ (До епископа Суздальского Виктора, 1783–1800, Иоанн и поминаем был впереди Феодора.¹⁴⁵⁴ Относительно установления местного празднования епископам Феодору и Иоанну может быть сказано только то, что во второй половине XVI века положены были на их гробах покровы, в вышитых надписях которых делается молитвенное обращение к ним, как к великим чудотворцам.¹⁴⁵⁵ В 1739–1747-м

–219–

году, в правление Суздальского епископа Симона 2-го, «возникло было некоторое сомнение касательно мощей» епископов и «в народе произошло волнение», в следствие того, что «злонамеренные люди распустили нелепые слухи». По сему поводу преемник Симона епископ Порфирий, основываясь на том, что в Регламенте напечатано о мощах святых: где какие явятся быть сумнительны, разыскивать, в Ноябре 1751-го года входил с представлением в св. Синод, «не соблаговолено ли будет указом Ея Императорскаго Величества от Святейшаго Правительствующаго Синода повелеть кому оныя святителей Феодора и Иоанна, епископов Суздальских, мощи освидетельствовать¹⁴⁵⁶, дабы впредь без всякаго народного усумнения достодолжно мощах святых угодников Божиих,

святителей Феодора и Иоанна (пропуск?), также службы и торжество по чину церковному исправляемы быть могли». Св. Синод указом от 27-го Августа 1755-го года (производство дел было неспешное!) отвечал епископу Порфирию: «Понеже оные святые Феодор и Иоанн были архиереи православные, в Суждальстей стране пастырие благочестивии, и по скончании своей жизни пребыли и ныне пребывают нетленны, и чрез такое многое прошедшее время бывшими последи их преемниками, а вашего преосвященства антецессорами, и народом были почитаемы и почитаются за святых; и тако, не имея никакого о них сумнительства, вновь ныне свидетельствовать несть потребы, а оставить в таковом же, как доныне были, состоянии и почитании.¹⁴⁵⁷

56. Авраамий Мирожский, основатель Спасо-Мирожского монастыря, который находится близь Пскова, скончавшийся 24-го Сентября 1158-го года. Когда началось местное ему

–220–

празднование в его монастыре, ничего не может быть сказано.

57. Константин 1-й, митрополит Киевский, по удалении из Киева в Чернигов скончавшийся в последнем городе, если принимать день памяти за день кончины, 5-го Июня 1150-го года. Установление местного празднования ему в Чернигове (или только в Черниговском соборе, в котором он погребен) со всею вероятностью должно относить к более или менее древнему времени, ибо уже самое его погребение, после того как тело его, согласно его завещанию, было выбрасываемо в поле, сопровождалось чудесными знамениями.¹⁴⁵⁸

58. Герасим Вологодский, основатель упраздненного Кайсаровского Троицкого монастыря, который находился в городе Вологде, скончавшийся (как принимается) 4-го Марта 1178-го года. Из сказанного нами выше о преп. Галактионе Вологодском, – № 53, видно, что местное празднование (если только оно действительно есть) установлено когда-то после 1691-го года.

59. Кирилл, епископ Туровский, знаменитый проповедник, живший во второй половине XII века и скончавшийся

неизвестно в каком году. Есть проложное сказание о нем, написанное во второй половине XIII – в XIV веке, в котором делается молитвенное обращение к нему как уже к признанному святому.¹⁴⁵⁹ Память 28-го Апреля.

XIII века:

60. Евпраксия, в мире Евфросиния, княгиня Псковская, супруга князя Ярослава Владимировича, скончавшаяся 8-го Мая 1243-го года.¹⁴⁶⁰ Можно думать, что местное почитание ее как мученицы (она была убита своим пасынком) началось более или менее рано, ибо на 10-й день после ее кончины было знамение от иконы, стоявшей над ее гробом.¹⁴⁶¹

–221–

61. Великий князь Георгий Всеволодович, убитый Татарами на Сити 4-го Марта 1238-го года. Празднование ему началось не позднее первой половины XVII века, ибо оно есть в Уставе Московского Успенского собора этой первой половины XVII века.¹⁴⁶²

62. Василько Константинович, князь Ростовский, взятый Татарами в плен в битве на Сити и потом убитый ими. Местное празднование памяти в Ростове началось, вероятно, не позднее празднования памяти Георгия Всеволодовича.¹⁴⁶³

63. Меркурий, мученик Смоленский, скончавшийся (как принимается) 24-го Ноября 1238-го года. О начале местного празднования ничего не может быть сказано.

64 и 65. Князья Ярославские Василий Всеволодович, скончавшийся 8-го Февраля 1249-го года, и брат его Константин, скончавшийся неизвестно, когда.¹⁴⁶⁴ Местное празднование памяти установлено более или менее вскоре после 1501-го года, когда обретены их мощи.¹⁴⁶⁵

66. Харитина Новгородская, жившая неизвестно, когда, вероятно – во второй половине XIII века, и подвизавшаяся в Петропавловском монастыре на Синичьей горе. Читится местно (5-го Октября), неизвестно – с какого времени, в Петропавловской кладбищенской церкви Новгорода, остающейся от прежнего монастыря.¹⁴⁶⁶

XIV века:

67. Феоктист, архиепископ Новгородский, скончавшийся 23-го Декабря 1310-го года. Новгородская 1-я летопись в таких выражениях говорит о нем по поводу его смерти¹⁴⁶⁷, что заставляет предполагать раннее установле-

–222–

ние его почитания. В 1667–1668-м году над его мощами в Благовещенском монастыре, в котором он был погребен, была устроена рака одним усердствовавшим к его памяти Московским боярином (князем Ромодановским). В 1786-м году мощи его перенесены были из Благовещенского монастыря в Юрьев монастырь и в последнем монастыре в 1827-м году устроен был придел, посвященный его имени.¹⁴⁶⁸

68. Моисей, архиепископ Новгородский, скончавшийся 25-го Января 1362-го года. Память его чтится местно с XV века.¹⁴⁶⁹

69. Кирилл Челмский или Челмогорский, основатель упраздненной Покровской Челменской или Челмогорской пустыни, которая находилась в Олонецкой губернии, в Каргопольском уезде, в 43-х верстах к северо-западу от города Каргополя, скончавшийся 8-го Декабря 1367-го года. Начало местного празднования памяти, судя по тому, что у гроба преподобного вскоре после его кончины начались чудотворения, с вероятностью должно быть относимо к древнему времени.¹⁴⁷⁰

70. Сильвестр Обнорский, основатель упраздненного Воскресенского Обнорского монастыря, который находился в Любимском уезде Ярославской губернии, скончавшийся 25-го Апреля 1379-го года. Местное празднование памяти началось не позднее второй половины XVI века.¹⁴⁷¹

71. Пахомий Нерехотский, основатель упраздненного Троицкого Сыпанова монастыря, который находился в Костромской губернии, близь города Нерехты, скончавшийся 23-го Марта 1384-го года. «Почитание» памяти с устройением гробницы над могилою и написанием иконы началось еще при жизни учеников преподобного.¹⁴⁷² За "почи-

–223–

танием», вероятно, скоро последовало и местное празднование.

72. Михей, ученик преп. Сергия Радонежского, скончавшийся 6-го Мая 1385-го года. О начале местного празднования ему в Троицкой Сергиевой Лавре ничего не может быть сказано. Судя по тому, что канон ему читается в Лаврской рукописи лишь исхода XVIII века¹⁴⁷³, нельзя думать, чтобы установление празднования было очень давнее.

73. Феодор, юродивый Новгородский, скончавшийся 19-го Января 1392-го года. О времени установления местного празднования ничего не может быть сказано.¹⁴⁷⁴

74. Мефодий Песношский, основатель Николаевского Песношского монастыря, который находится в Дмитровском уезде Московской губернии, скончавшийся 14-го Июня 1392-го года. Древнейший известный список службы ему относят к концу XVII века; до 1732-го года мощи его находились в деревянной часовне, а в сем последнем году сооружена над ними церковь во имя преп. Сергия Радонежского и его самого.¹⁴⁷⁵ Но сейчас указанному начало местного празднования ему с вероятностью может быть относимо к концу XVII-началу XVIII века.

75 и 76. Сергей и Герман Валаамские, основатели Валаамского Спасо-Преображенского монастыря, относительно времени жизни которых известно только то, что первый из них пришел на остров Валаам в 1329-м году.¹⁴⁷⁶ О начале местного празднования (теперь совершаемого дважды, – 28-го Июня и 11-го Сентября) ничего не может быть сказано.

77–82. Алфановы братья. В Новгородском Антониевом монастыре почивают под спудом мощи пяти родных братьев: Никиты, Кирилла, Никифора, Климента и Исаакия, по фамилии Алфановых, которые в 1775-м

–224–

году перенесены в Антониев монастырь из построенного братьями и в сейчас указанном году сгоревшего девичьего монастыря Сокольницкого. О жизни братьев достоверного ничего неизвестно, но с некоторою вероятностью можно относить ее к концу XIV–началу XV века.¹⁴⁷⁷ О начале местного празднования¹⁴⁷⁸ им (4-го Мая) ничего не может быть сказано.

XV века:

83 и 84. Феодор и Павел Ростовские, основатели находящегося в 15-ти верстах от Ростова Борисо-Глебского Устьинского монастыря, из которых первый скончался в 1409-м году, а второй неизвестно, когда вскоре после первого. О начале местного празднования (22-го Октября) в Борисоглебском монастыре ничего не может быть сказано.

85. Сергей Нуромский, основатель упраздненного Спасо-Преображенского Нурсмского монастыря, который находился в Грязовецком уезде Вологодской губернии, скончавшийся 7-го Октября 1412-го года. О начале местного празднования ничего не может быть сказано, кроме того, что служба известна по рукописям XVI века¹⁴⁷⁹ из (чего, впрочем, ничего не следует).

86. Тарасий Глушицкий, подвижник Дионисиева Глушицкого монастыря (в домакарьевских святых № 65), скончавшийся в 1440-м году. О начале местного празднования в Глушицком монастыре (12-го Октября) ничего не может быть сказано.

87. Иаков Железноборовский, основатель Иоанно-Предтеченского Железноборовского монастыря, который находится в Буйском уезде Костромской губернии, скончавшийся 11-го Апреля 1442-го года. О начале местного празднования ему может быть сказано только то, что служба ему написана в первой половине XVII века игуменом основанного им Железноборовского монастыря Иосифом.¹⁴⁸⁰

—225—

88. Арсений Коневский, основатель Рождественского монастыря на острове Ладожского озера Коневце, скончавшийся 12-го Июня 1444-го года. О начале местного празднования ничего не может быть сказано.

89. Амфилохий Глушицкий, второй игумен в Дионисиевом Глушицком монастыре после самого преп. Дионисия, скончавшийся 12-го Октября 1452-го года. О начале местного празднования ничего не может быть сказано.

90. Князь Андрей, в монашестве Иоасаф (из князей Заозерских, отрасли князей Ярославских), подвизавшийся в Спасо-Каменском монастыре на Кубенском озере, скончавшийся 10-го Сентября 1453-го года. По известиям о весьма ранних чудотворениях от мощей князя нужно думать, что

и местное празднование ему было установлено более или менее вскоре после его кончины. Служба ему известна по рукописям XVI века.¹⁴⁸¹

91. Александр Ошевенский, основатель Александро-Ошевенского монастыря, который находится в Каргопольском уезде Олонецкой губернии, скончавшийся 20-го Апреля 1479-го года. Тропарь и кондак ему написан автором его жития иеромонахом его монастыря Феодосием в 1566-м году.¹⁴⁸² А служба ему написана и вместе с этим, как весьма вероятно думать, установлено и местное ему празднование, по благословению митр. Антония, следовательно – между 1577–1580-м годами.¹⁴⁸³ В первой половине XVII века было празднуемо ему в Московском Успенском соборе.¹⁴⁸⁴

–226–

92. Макарий Глушицкий, третий игумен Диониснева Глушицкого монастыря, скончавшийся около 1478-го года. О начале местного празднования (12-го Октября) ничего не может быть сказано.

93. Косма Яхромский или Яхренский, основатель Козмина Успенского монастыря, который находится в Юрьевском уезде Владимирской губернии, скончавшийся 18-го Февраля 1492-го года. О начала местного празднования ему ничего не может быть сказано кроме того, что служба ему составлена не позднее XVII века.¹⁴⁸⁵

94. Макарий, митрополит Киевский, 1-го Мая 1497-го года убитый на дороге, во время одного путешествия, Крымскими Татарами. Мощи, открыто почивающие в Киево-Софийском соборе, были обретены и местное празднование ему (в день кончины), по причине чудес от мощей, было установлено когда-то до 1625-го года.¹⁴⁸⁶

95. Паисий Галичский, игумен и устроитель Успенского Паисиева (по его имени) монастыря, который находится близь города Галича Костромской губернии, живший во второй половине XV века. Об установлении местного празднования (23-го Мая) должно быть сказано то же, что о праздновании Косме Яхромскому.¹⁴⁸⁷

96. Тихон Медынский, основатель Тихоновой пустыни, которая находится в Медынском уезде Калужской губернии, живший во второй половине XV века. Местное празднование (16-го Июня) установлено как будто не позднее времени Грозного (1533–1584).¹⁴⁸⁸

97. Андрей, князь Смоленский, живший в правление вел. кн. Ивана Васильевича III (1462–1505). Выше мы говорили о неудачной попытке преп. Даниила Переяславского установить ему празднование. Но когда-то впоследствии (после 1531-го года, к которому относится попытка Даниилова) местное празднование (27-го Октября) было ему установлено.

–227–

XVI века:

98. Паисий Угличский, основатель Покровского Паисиева монастыря, который находится близ города Углича Ярославской губернии, скончавшийся 6-го Июня 1504-го года. Судя по записям о чудесах при его гробе¹⁴⁸⁹, должно думать, что местное празднование ему установлено в конце XVI-начале XVII века. Служба ему известна по рукописям XVII века.¹⁴⁹⁰

99. Лаврентий, юродивый Калужский, скончавшийся 10-го Августа 1515-го года. Местное празднование ему установлено во второй половине XVI или первой половине XVII века.¹⁴⁹¹

100. Серапион, архиепископ Новгородский, скончавшийся по низведении с кафедры в Троицком Сергиевом монастыре 16-го марта 1516-го года. Местное празднование, вероятно, установлено после открытия мощей и вторичного их погребения в новом гробе, что, быв сопровождаемо чудесными знаменами, имело место 1559-м году.¹⁴⁹²

101. Филипп Иранский, основатель Филиппоиранской Троицкой пустыни, находящейся в Череповецком уезде Новгородской губернии, скончавшийся 14-го Ноября 1527-го года. Служба на обретение мощей читается в рукописи конца XVI века¹⁴⁹³ и, вероятно, около конца этого века и установлено местное ему празднование.¹⁴⁹⁴

102. Логгин Коряжемский, основатель Коряжемского Николаевского монастыря, который находится в

Сольвычегодском уезде Вологодской губернии, скончавшийся 10-го Февраля 1540-го года. Об открытии мощей его в 1557-м
–228–

году говорится, что это было «по некоторому явлению».¹⁴⁹⁵ Можно поэтому думать, что местное празднование установлено вслед за открытием мощей.

103. Стефан Озерский или Комельский, основатель упраздненного Николаевского Озерского монастыря, который находился в Грязовецком уезде Вологодской губернии, скончавшийся 12-го Июня 1542-го года. Через год после его смерти, «по некоему видению», написаны были две иконы его, из коих одна была положена на его гробе в устроенной над последним часовне, а другая поставлена в церкви¹⁴⁹⁶; но когда затем установлено было ему местное празднование, остается неизвестным.

104. Адриан Андрусовский, основатель упраздненной Андрусовой пустыни, которая находилась в Олонецком уезде Олонецкой губернии, скончавшийся 26-го Августа 1549-го года. В одном акте 1659-го года он называется преподобным отцом нашим и чудотворцем¹⁴⁹⁷, из чего можно заключать, что тогда уже совершалось ему местное празднование.

105. Адриан Пошехонский, основатель Адрианова монастыря, который находится близ города Пошехонья Ярославской губернии, скончавшийся 5-го Марта 1550-го года. Быв убит и брошен в поле разграбившими его монастырь разбойниками, он погребен был в пустом месте, у одной пустой или стоявшей без пения и вне жилья церкви; в 1626-м году патр. Филарет, по просьбе игумена Адрианова монастыря, дозволил перенести его мощи в монастырь, причем предписывал: «а привезчи тело его в монастырь, отпети над ним погребение и погреть его в церкви и сделать над ним гробницу дровяную и покровом покрыти; а положить его в старом гробе, будет гроб его не истлел, а будет старой гроб его хотя и потлел, а не развалился, и его в старом гробе погresti, а будет старой гроб развалился, и мощи его переложить в новый гроб, по иноческому чину, как иноков погребают; а как станет над ним отпевати

и ему – игумену посмотретьи мощей его; а погребши отпеть над ним понахида и четыредесятница по нем петь; а на погребение роздать по нем нищим милостыня, что у них в монастыре лучилось; а как его погребут, и игумену о том о всем отписать святейшему патриарху Филарету Никитичу Московскому тотчас». ¹⁴⁹⁸ Когда после 1626-го года было установлено местное празднование Адриану, остается неизвестным; служба есть в рукописях XVII века. ¹⁴⁹⁹

106. Арсений Комельский, с 1525-го по 1527-й год игумен Троицкого Сергиева монастыря, основатель двух монастырей – упраздненной Арсениевой пустыни, которая находилась в 40 верстах от Вологды, и Арсениева Комельского Ризположенского монастыря, который находится в 24-х верстах от города Грязовца Вологодской губернии, скончавшийся 24-го Августа 1550-го года. Судя по тому, что до половины XVII века было записано много его чудотворений ¹⁵⁰⁰, можно думать, что местное празднование ему было установлено ранее этой половины XVII века. ¹⁵⁰¹

107. Нил Столбенский, уединенный отшельник, подвизавшийся на Столбенском озере в Осташковском уезде Тверской губернии, где после образовался монастырь его имени, скончавшийся 7-го Декабря 1554-го года. Спустя пять лет после его кончины была поставлена над его могилою часовня, в которой была устроена гробница, покрытая покровом, вслед за чем начали совершаться у его гроба чудеса. В 1595-м году была написана его икона, а вслед за тем было установлено и местное празднование его памяти. ¹⁵⁰²

108. Арсений, юродивый Новгородский, основатель упраздненного Арсениева монастыря, который находился в Новгороде, скончавшийся 12-го Июля 1570-го года. О начале установления местного празднования (которое совершается теперь 8-го Мая) ничего не может быть сказано.

109. Иоанн Власатый, юродивый Ростовский, скончавшийся 3-го Сентября 1580-го года. Записи о чудесах преподобного

заставляют предполагать, что местно празднование его памяти установлено в первой четверти XVII века.¹⁵⁰³

110. Трифон Печенгский или Кольский, просветитель Лопарей, основатель упраздненного Печенгского монастыря, который находился на реке Печенге, в 250 верстах на северо-запад от Колы, скончавшийся 15-го Декабря 1583-го года. Судя по тому, что преподобный рано прославился как чудотворец, вероятно думать, что и местное празднование ему установлено более или менее вскоре после его кончины.¹⁵⁰⁴

111. Онуфрий Мальский, основатель упраздненного Мальского Рождественского монастыря, который находился в 4-х верстах от посада Изборска Псковской губернии, скончавшийся 12-го Июня 1592-го года. О начале местного празднования ему ничего не может быть сказано. Одна из двух приходских церквей, остающихся от его бывшего монастыря, посвящена его имени.¹⁵⁰⁵

112. Антоний Черноезерский, основатель упраздненного Черноезерского Николаевского монастыря, который находился в Череповецком уезде Новгородской губернии, живший неизвестно, когда, но относимый к XVI веку. О начале местного празднования, совершаемого 17-го Января, ничего неизвестно.¹⁵⁰⁶

113. Иоаким Опочский, основатель упраздненного Ильинского Опочского монастыря, который находился в Порховском уезде Псковской губернии, живший также неиз-

–231–

вестно, когда и также относимый к XVI веку. О начале местного празднования, совершаемого 9-го Сентября, ничего неизвестно.¹⁵⁰⁷

114–125. «В Новгородском Софийском соборе почитаются святыми многие тамошние епископы и архиепископы, как-то:

Иоаким († 1030), Лука († ок. 1060), Герман († 1095), Аркадий († 1163), Григорий († 1193), Мартирий († 1199), Антоний († 1232), Василий († 1352), Симеон († 1421), Геннадий († 1505) и Пимин († 1571)».¹⁵⁰⁸

XVII века:

126. Антоний Леохновский, основатель упраздненного Антониева Леохновского монастыря, который находился в Новгородском уезде Новгородской губернии, скончавшийся 17-го Октября (14-го Сентября?) 1611-го года. О начале местного празднования (12-го Июля) ничего не может быть сказано. В церкви его бывшего монастыря один из пределов посвящен его имени.¹⁵⁰⁹

127. Трифон Вятский, основатель Трифонова Успенского монастыря, который находится в городе Вятке, скончавшийся 8-го Октября 1612-го года. О начале местного празднования ничего не может быть сказано.

128. Дионисий, архимандрит Троицкий, скончавшийся 10-го Мая 1633-го года. О начале местного празднования ему (12-го Мая) ничего не может быть сказано кроме того, что канон молебен ему был написан еще учеником его Симоном Азарьиным¹⁵¹⁰ († не ранее 1665-го года).

129. Афанасий Филиппович, игумен Брестского Симеоновского монастыря, потерпевший мученическую смерть от католиков 20-го Июля 1648-го года. Из не совсем ясных речей о нем Истории иерархии, – III, 457, как будто следует, что он есть местно чтимый святой. Если так, то о времени причтения его к лику святых не имеем сведений (мощи его открыто почивают в соборной церкви Симеоновского монастыря, – *ibid.*).

–232–

130. Никандр Городенский или Городноезерский, основатель упраздненной Никандровой Городноезерской пустыни, которая находилась в Боровичском уезде Новгородской губернии, неизвестно, когда живший, но относимый к первой половине XVII века. О начале местного празднования (15-го Марта) ничего не может быть сказано. В приходской церкви, остающейся от его бывшего монастыря, есть придел, посвященный его имени.¹⁵¹¹

131. Никодим Кожеезерский, уединенный отшельник, подвизавшийся близ монастыря Кожеозерского, который находится на полуострове озера Коже или Кожо, в Онежском уезде Архангельской губернии, в 120-ти верстах на юг от города Онеги, скончавшийся 3-го Июля 1640-го года. Местное

празднование ему установлено до 1662-го года, ибо в Прологе, напечатанном в сем году, положено творить его память (в день преставления) с пением стихир и канона.¹⁵¹²

132. Елеазар Анзерский, основатель Анзерского скита, который находится на Анзерском острове, отделяющемся от Соловецкого острова, на котором Соловецкий монастырь, проливом 5-верстной ширины, скончавшийся 13-го Января 1656-го года. О начале местного празднования ничего не может быть сказано.

Во второй половине XVII века, в правление патр. Иоакима, имел место случай исключения из святцев одной святой с отменой установленная празднования ее памяти, иначе сказать – случай кассирования или уничтожения канонизации. Святая, постигнутая такой печальной судьбой, была княгиня Анна Кашинская, иоакимовское дело о которой имеет громкую известность и принимается за своего рода *cause célèbre* в церковной области.

Княгиня Анна Кашинская выдается ее житием, написанным в половине XVII века, за супругу великого князя Владимирского, удельного князя Тверского, Михаила Ярославича. О супруге Михаила Ярославича Анне, дочери Ростовского князя Дмитрия Борисовича, находим в лето-

–233–

писях немногие известия. В 1295-м году вступил с нею в брак Михаил Ярославич, о чем в Лаврентьевской летописи под нашим годом читается: «Того же лета оженися Михайло князь на Твери, и венча его епископ Андрей в святем Спасе месяца Ноября в 8, на збор архистратига Михаила», и причем сведения о невесте восполняются так называемою Академическою, Воскресенскою и Тверскою летописями, в которых под 1294-м годом читается: «Того же лета оженися князь Михайло Ярославич, поя дщерь княжу Дмитрееву Борисовича Анну». После смерти Михаила Ярославича, убитого в Орде в 1318-м году, причем она упоминается как встречавшая с детьми тело супруга, привезенное из Орды¹⁵¹³, когда-то до 1358-го года она постриглась в монашество с именем Софии и скончалась в 1368-м году. В Никоновой летописи и в выписках из летописей у

Татищева читается под 1358-м годом: «Того же лета у князя Михаила Александровича Тверского внука Михайлова, правнука Ярославля, преставись сын князь Александр у бабы своея, у великия княгини Софьи, в Софейском (вар. Софьино)¹⁵¹⁴ монастыре», и потом под 1368-м годом: «Того же лета приставись великая княгини Софья великаго князя Михаила Ярославича Тверскаго». Баба своя умершему князю Александру была супруга Александра Михайловича, сына Михаила Ярославича, а супруга последнего была ему не бабой, а прабабой, почему под княгиней Софьей 1358-го года иные и разумеют супругу Александра Михайловича, полагая, что и под Софьей 1368-го года должна быть разумеваема она же. Но супруга Александра Михайловича называлась Анастасией и о смерти ее Никоновская летопись говорит под 1365-м годом¹⁵¹⁵, из чего следует, что на слово «своея», читаемое в летописях, должно смотреть как на неправильно или ошибочно поставленное вместо слова «его» и разуместь под Софьею бабу не сына, а отца. Что касается до монастыря

–234–

княгинина, то если принимать чтение «Софийский», нужно будет разуместь монастырь, построенный в честь св. Софии, а если принимать чтение: «Софьин», можно будет разуместь монастырь неизвестного воимени, принадлежавший вел. кн. Софье. То или другое, но совсем неизвестно в Тверской области монастыря св. Софии, равно как и монастыря какого бы то ни было воимени, который принадлежал вел. кн. Софии.¹⁵¹⁶ Вопреки сейчас переданным историческим сведениям о вел. кн. Анне, супруге Михайла Ярославича, и сверх этих исторических сведений житие княгини Анны Кашинской, выдавая ее за супругу Михайла Ярославича, сообщает о ней, что она была родом из Кашина, дочь знатных родителей¹⁵¹⁷, – что после смерти супруга она переселилась на жительство из Твери в Кашин к своему младшему сыну, удельному Кашинскому князю, Василию Михайловичу, – что в Кашине она и скончалась 12-го Октября 1337-го года и была погребена здесь под соборною церковью Успения Богородицы.

О прославлении княгини Анны, обретении ее мощей и установлении празднования ей при царе Алексее Михайловиче сообщаются сведения отчасти в составляющих приложение к ее житию нарочитых словах об указанных событиях, отчасти в официальном документе.

Спустя то или другое время после преставления княгини Анны память о ней пришла у Кашинцев в совершенное забвение. Деревянная церковь Успения Богородицы, под которою она была погребена, с течением времени пришла в такую ветхость, что помост церковный обвалился до самой земли и разрушился, так что гроб княгини оказался над полом («тогда гроб великия княгини Анны обретется на верху земли»). Как гроб совершенно неизвестно – чей, он находился в таком пренебрежении что солдаты городского гарнизона, жившие, вероятно, по близости церкви, приходя молиться в последнюю, клали на

–235–

него свои шапки, а другие даже садились на него. Наконец, настало время прославления княгини, что было в начале XVII века, в лихолетье или самозванщину. Везде по России бродившие Литовские войска не один раз приступали к Кашину и не могли взять его. Жители Кашина понимали, что их сохраняет от врагов чья-то невидимая защита, но недоумевали, кто бы был поборающий по ним. Наконец, охранявшая Кашин от врагов княгиня Анна возвестила о себе жителям города. Она явилась лежавшему в тяжелой болезни пономарю церкви Успения Богородицы, по имени Герасиму, сообщила ему о себе, кто она, подала ему здравие и приказала сказать священнику и всему причту Успенской церкви, чтобы гроб ее содержали честно, – не позволяли класть на него шапок и садиться, и чтобы зажгли свечу на гробе перед образом Нерукотворенного Спаса. Тогда Кашинцы исполнились великою верою к княгине Анне, как к своей поборнице и защитнице от врагов, и начали с усердием притекать к ее гробу, от которого с тех пор пошли многочисленные чудесные исцеления. В царствование Алексея Михайловича, в 1649-м году или перед сим годом, священник Кашинской Успенской церкви, другие Кашинские священники и

все граждане Кашина решились довести до сведения государя о чудесах, совершавшихся при гробе княгини Анны. Государь приказал в 1649-м году Тверскому архиепископу Ионе с присланными из Москвы архимандритом и игуменом открыть и освидетельствовать мощи княгини, что архиепископ и сделал 21-го числа Июня месяца указанного года, а в следующем 1650-м году сам государь ходил в Кашин, чтобы из ветхого деревянного Успенского собора перенести мощи княгини на время, до построения каменного собора на месте деревянного, в каменный Воскресенский собор, что было совершено государем 12-го Июня 1650-го года. После сего перенесения мощей и было установлено празднование княгине, причем службу новой святой государь поручил написать незадолго перед тем прибывшему в Москву Епифанию Славинецкому.¹⁵¹⁸

–236–

Вслед за установлением празднования княгине, или, может быть, несколько ранее того, было написано и жи-

–237–

тие ее. Житие написано было в Соловецком монастыре неким старцем Игнатием, по челобитью Кашинского уроженца, дьячка – не видно, Соловецкого ли или же Кашинского, именем Никифора, который вынес его из Соловецкого монастыря, как показывал после, в то время, когда переносили мощи митрополита Филиппа из Соловков в Москву, следовательно – в Марте-Июле 1652-го года, и который к житию, написанному Игнатием, сам потом приписывал чудеса княгини.¹⁵¹⁹

Таким образом, в 1650-м году установлено было празднование княгине Анне Кашинской, не знаем – местное ли в Кашине или общее во всей Русской церкви. Но спустя 27-мь лет от сего, по приговору патр. Иоакима с двумя, один за другим, соборами, княгиня Анна исключена была из числа святых, вместе с чем подразумевается, отменено было и празднование ей, как святой. В начале 1677-го года патр. Иоаким посылал в Кашин комиссию¹⁵²⁰, состоявшую из митрополита Рязанского Иосифа, архиепископа Тверского Варсонофия, одного архимандрита и одного протопопа, «ради достовернейшаго досмотрения мощей благоверной княгини Анны Кашинския и

испытания ради чудес во свидетельство известное». Когда комиссия возвратилась из Кашина и представила патри-

–238–

арху свой досмотр, последний составил собор из находившихся в Москве архиереев, и на соборе был постановлен сейчас указанного смысла приговор. Собор нашел: 1) что в житии княгини Анны оказались многие несходства с книгами летописными и степенными (в деянии соборном эти несходства указываются); 2) что и в чудесах оказались написанными некоторые несогласия и неприличия (в деянии соборном они не указываются); 3) что тогда как в житии в трех местах написано: «мощи никакоже тленно причастны..., тлению не токмо мощи, но и ризы непричастны Быша», на самом же деле по осмотру оказалось, что мощи в разных местах истлели и разрушились и что ризы и схима истлели¹⁵²¹; 4) что тогда как о княгине Анне распространяется молва, будто «рука (ее) правая лежит на персех согбенна, аки благословящая», по досмотру оказалось, что правая рука в завитии (в месте соединения ручной кисти с рукою) погнулася, а длань и персты прямо, а не благословящими». Приговор собора есть следующий: «До времени великого собора всех архиереев и до подлинного извещения (постановляем): 1) гробу с мощами благоверной княгини стояти в той же соборной церкви, где и ныне стоит¹⁵²², по прежнему запечатану архиерейскими печатями; 2) празднества ее (ея) не творити и молебнов ей не пети до совершенного великого собора рассуждения, а пети ныне панихиды; 3) с гроба шитый покров, на нем же шит образ ее, и иные писанные ее иконы взяти к Москве для рассмотрения, а впредь до великого собора рассуждения и до подлинного извещения образов ей не писати; 4) в церкви во имя всликия княгини Анны, без известного испытания освященной, божественные службы никаковы же исправляти, но заключати ю и запечатати до великого собора и рассуждения». Великий собор созван был Иоакимом 1-го Января 1678-го

–239–

года. Повторив доводы предшествующего собора, он подтвердил его приговор, причем относительно храма,

созданного во имя великой княгини Анны, приказал, чтобы оттоле именоваться и быть ему во имя всех святых.¹⁵²³

Предполагать, чтобы пересмотр канонизации княгини Анны Кашинской, окончившийся аннулированием или изглаждением канонизации, был приступом со стороны патр. Иоакима к пересмотру канонизаций всех Русских святых, как наклонны предполагать это некоторые, нет совершенно никакого основания. Может быть, что у Иоакима и хватило бы на подобное предприятие смелости, ибо он был вообще человек очень смелый; но, во-первых, у него вовсе не хватило бы на это научных средств, т.е. он вовсе не имел у себя такого количества, ученых людей, которое для этого требовалось, а, во-вторых, и главное – мы вовсе не видим у него мысли о подобном пересмотре канонизации всех святых. Довольно давно высказано предположение, что причину пересмотра и уничтожения канонизации Анны Кашинской должно видеть в ее «благословящей» руке, и не может подлежать никакому сомнению, что это именно так и есть. Дьячок Никифор, автор жития Анны Кашинской, его отец, монах какого-то монастыря Варлаам и его брат Василий, священник Кашинского Успенского собора, из которого мощи княгини Анны перенесены были в Воскресенский собор, по связям ли Никифора с Соловецким монастырем¹⁵²⁴ или сами по себе, были противниками если не всего Никонова исправления чинов и обрядов, то по крайней мере перемены двоеперстия в крестном знамении на троеперстие и вот, в подтверждение истинности двоеперстия, они и ссылались на мощи Анны Кашинской, утверждая, что «рука

–240–

(ея) правая лежит на персех согбенна, яко благословящая», т.е. что рука ее лежит с перстами, сложенными для крестного знамения двоеперстно, что значит, «яко благословящая» (ибо и в новом перстосложении для благословения, как в старом для благословения и для крестного знамения, два первые перста или указательный и великосредний протянуты). Священник Василий с своим отцом монахом Варлаамом и братом дьячком Никифором не только утверждали, что правая рука княгини

Анны лежит на персех согбенна, аки благословящая, но и уверяли, будто святая чудесным образом засвидетельствовала истинность двоеперстия, – они распускали молву, будто персты руки ее были разгибаемы и сами собой учинились согбенны по прежнему, причем ссылались на одного из следователей, приезжавших в Кашин в 1649-м году для свидетельствования мощей княгини, именно – Андрониевского архимандрита Сильвестра, будто именно он разгибал было персты княгини (это распускание сейчас указанной молвы о руке ясно показывает, в чем тут было дело). Так вот, желая уничтожить авторитет свидетельства в пользу двоеперстия от святых мощей, напр., Иоаким и прибег к такой решительной мере, чтобы самые мощи объявить за немощи и вообще уничтожить канонизацию княгини Анны. К своему счастью, если только в данном случае может быть речь о счастье, патриарх имел дело с таким частным случаем канонизации, против которого кроме своего действительного побуждения он мог указать и другие побуждения совершенно основательные. Что княгиня Анна была супруга вел. кн. Михаила Ярославича Анна, в монашестве Софи, это на самом деле представляется весьма сомнительным (она могла быть неизвестной княгиней именно Кашинской). Не знаем мы, какие нашлись несогласия и неприличия в чудесах, потому что это не указывается, но совершенная правда, что в житии княгини были несходства с книгами летописными и степенными: по летописям вел. кн. Анна, супруга Михаила Ярославича, была дочь князя Дмитрия Борисовича Ростовского, а по житию – дочь славных Кашинских бояр; по летописям она скончалась в 1358-м году, а по житию – в 1337-м году, и т.д.

–241–

Не совсем ясна для нас частнейшая история уничтожения патр. Иоакимом канонизации княгини Анны Кашинской. Сохранилось до настоящего времени прошение к царю Феодору Алексеевичу помянутого священника Василия, сына монаха Варлаама, в котором он, испрашивая у государя дозволения освятить новопостроенный каменный Успенский собор с приделом преподобной благоверной княгини Анны, говорит, что царь Алексей Михайлович перенес мощи княгини из

деревянного Успенского собора в каменный Воскресенский собор на время, пока на место деревянного Успенского собора будет построен каменный, – что этот каменный Успенский собор построен лет с 15-ть тому назад и больше, но все стоит не освященный, потому что царь Алексей Михайлович все сам было собирався приехать в Кашин на освящение церкви и к перенесению мощей на старое место, а без себя святить церкви не приказывал.¹⁵²⁵ На основании этого показания священника Василия можно было бы подумать, что сам царь Алексей Михайлович возымел сомнения относительно Анны Кашинской и что потому он и медлил освящением церкви с приделом в честь ее. Но если бы это было так, то царь Федор Алексеич, конечно, не дозволил бы освятить церкви, а между тем по прошению священника Василия, как мы узнаем из записи о соборном деянии 1677-го года, она была освящена. Таким образом, по сейчас сказанному следует думать, что патр. Иоаким узнал о перстосложении у мощей Анны Кашинской и о проповеди в пользу двоеперстя, веденной священником Василием с отцом и братом, только уже после освящения церкви. Об освящении церкви, как о совершенном, говорится в деянии собора 1677-го года, имевшего место в месяце Марте-Апреле, царь Федор Алексеич, давший дозволение освятить церковь, вступил на престол после смерти отца, 30-го Января 1676-го года: из этого видно, с какою быстротой действовал патр. Иоаким, посылавший комиссию в Кашин для осви-

–242–

детельствования мощей княгини Анны уже в Феврале месяце 1677-го года.¹⁵²⁶

Кроме княгини Анны Кашинской, благодаря тому же расколу, подвергся некоторому остракизму со стороны патр. Иоакима еще другой святой, это – преп. Евфросин Псковский, житие которого сочинено (в том смысле, что измышлено) в защиту двоения песни аллилуия.¹⁵²⁷ До патр. Иоакима преп. Евфросин принадлежал к числу общецерковных, а не местных, святых и, как таковой святой, находился вместе с другими общецерковными святыми, в богослужебном Уставе, в Последовании церковного псалмопения по месяцеслову (под

15-м числом месяца Мая). Но патр. Иоаким в своем уставе 1682-го года исключил его из Последования и таким образом низвел его из разряда общецерковных святых в разряд святых местных.¹⁵²⁸

Е. Голубинский

(Продолжение следует)

Лебедев А.П. Взаимные отношения Османской Порты и подвластных ей христиан Греко-восточной Церкви после падения Византийской империи¹⁵²⁹ // Богословский вестник 1894. Т. 3. № 8. С. 243–266 (2-я пагин.). (Продолжение)

–243–

III. Отношения иерархии греко-восточной церкви и народа к турецкому правительству

Султаны, начиная с Магомета II, дали церкви и ее представителям большие права и привилегии в своем царстве и в общем сохраняли неприкосновенным этот дар. Отношения Порты к церкви, как они установились при Магомете II, историки находят «в высшей степени благоприятными для нее и выгодными».¹⁵³⁰ Первый патриарх турецкого времени Геннадий и прочие представители церковного авторитета при нем имели полную возможность установить ход церковных дел сообразно с теми идеями, какими руководились эти вожди церкви; «ибо Порта во внутренняя дела церкви совсем не вмешивалась».¹⁵³¹ Последующее время не вызвало никаких таких перемен в отношениях султанов к церкви, который бы вели к худшему. Относительно всего XVI века говорят, что «церковная и общественная автономия христиан не была никогда нарушена» в это время.¹⁵³² Не принимая на себя труда в хронологическом порядке указывать в подобном же роде свидетельства, относящиеся к последующим векам, ограничимся немногими общими замечаниями, могущими служить к разъяснению рассматриваемого вопроса. Лица, наиболее влиятельные и благоразумные в турецком мире всегда держались того принципа, что греческая цер-

–244–

ковь должна быть охраняема и берегаема. «Лучшие султаны, добросовестные муфтии, более разумные великие визири, понимавшие громадную важность греческого народа для османской империи, твердо держались того взгляда, что права восточной церкви следует уважать и охранять».¹⁵³³

Современные церковные историки и канонисты, обозревая ход дел греческой церкви до последнего времени, утверждают, что автономия этой церкви редко была нарушаема турецкою властью. По суждению канониста Геймбаха, греческая церковь «достигла такого влияния на самих мусульманских владык, что эти последние чрезвычайно редко осмеливались ограничивать ее в ее правах или чем-либо оскорблять».¹⁵³⁴ И во всяком случае, по мнению историка Газеманна, «турецкое правительство, по собственным побуждениям, не вмешивалось во внутренние дела церковные, именно в дела ее веры и культа».¹⁵³⁵

За такое отношение оттоманской Порты к иерархии, которая более всех пользовалась плодами благоволения иноверной власти, греческое общество и в особенности высшее духовенство считали долгом выражать свои чувства признательности по адресу лиц благодетелей. Начало таким выражениям положено еще в царствование Магомета II. Один афонский монах Критовул (как думают, впоследствии секретарь самого Магомета) написал книгу, заключающую «описание славных дел» завоевателя Византии. Сочинение представлено было Магомету, знавшему греческий язык. В предисловии к своему произведению Критовул помещает посвятельное письмо Магомету II и говорит: «блистательные дела царей персидских, римских и эллинских рассказаны разными историками, а деяния Магомета II блистательнее и превосходнее их"... Затем автор превозносит Магомета, прибегая к искажению и замалчиванию фактов, неподходящих к тону сочинения».¹⁵³⁶ Не принимая на себя оценки

–245–

поступка Критовула, предоставим слово одному немецкому ученому, который говорит: «не радостное явление, что Грек и притом монах афонский выступает в качестве историографа и панегириста султана Магомета»; и прибавляет: «очень жаль, что бедствия эпохи доводят греческую лъстивость до сочинения такого рода произведений».¹⁵³⁷ Как бы в pendant Критовулу другой греческий писатель того же времени некто Георгий Трапезунтский пишет льстивый панегирик тому же Магомету; в

этом произведении Георгий, преступая всякие границы, именует завоевателя Византии «сверкающею звездой, ослепительным светочем»; по его слова, в Магомете «чудодейственным образом соединились мудрость, храбрость, скромность, милосердие, справедливость, какого соединения не встречается ни в одном из смертных».¹⁵³⁸ Так приветствуема была в Греции эпоха утверждения магометанской власти в христианской Византии.

Нам не удалось собрать многочисленных известий, служащих к удостоверению, что и иерархия под влиянием тех преимуществ и прав, какими одарила ее Порты, заявляла о своих чувствах признательности по отношению к мусульманской власти. Но это и не особенно нужно; дальше будут приведены такие факты, которые показывают, что признательность не только существовала, но и обнаруживалась в соответствующей деятельности. Для характеристики же чувств, которыми наполнялась душа облагодетельствованных, приведем лишь немногие отрывочные указания в подобном роде. Известный константинопольский патриарх Кирилл Лукарь, в начале XVII века так писал русскому царю Михаилу, выхваляя достоинства тогдашнего султана Османа. «Осман нас любит, – писал патриарх царю – и заботится о нас», и рисуя идиллическую картину, Лукарь заявляет: «мы христиане наслаждаемся свободою, пользуются свободою наши церкви и дома, и мы ни в чем не имеем стеснения от его власти; живем в добре, пребываем в мире и благодарим султана».¹⁵³⁹ Положим, патриарх, пиша так нашему

–246–

царю, делает вид, ради этого последнего, что будто он пишет под диктовку представителей Порты в Константинополе, но нет сомнения, что если такие вещи патриарх и не сказал бы без особенного побуждения русскому государю, то во всяком случае это именно сказал бы, если бы его попросили по чистой совести сделать оценку турецкого правительства по его отношениям к церкви.

Теперь мы хотим сказать об одном явлении, в котором ярко выражается признательность константинопольской иерархии к

турецкому режиму, – явлении, по правде сказать, очень странном, настолько странном, что мы не решились бы оповестить о нем в нашем сочинении, – так как имели лишь один источник и несколько мутноватый, – если бы не нашли подтверждения для этого явления в словах известного русского востоковеда покойного архимандрита Антонина (Капустина), настоятеля иерусалимской миссии. Но к делу. Оказывается, что константинопольская иерархия позволяла себе иметь близкие отношения, доходившие до побратимства, с такими лицами, с какими меньше всего мыслимо это побратимство, – с янычарами, этими грубейшими солдатами печального прошлого. Иерархия константинопольского патриархата дружила с этими врагами христианства и вписывала свои имена в списки янычар, хотя конечно вписывала фиктивным образом. Лица, принадлежащие к иерархии, оправдывали этот свой поступок целями благонамеренными; они уверяли, что будто они делали это для пользы христианства, именно для того, чтобы в случае какой-либо церковно-общественной беды указать на свои связи с янычарами, как на доказательство лояльности и расположения христиан к иноверному правительству. Рассматриваемое побратимство иерархии и янычар выражалось в следующих фактах. Многие архиереи вписывали свои имена в списки той или другой орты или отряда янычар; а также записывали в эти списки своих людей и своих преданных послушников, из которых впоследствии выходили епископы, архиепископы и патриархи, правившее злополучною восточною церковью. Мало того: константинопольская иерархия, нисколько не стыдясь того, именovala в угоду янычарам свой церковный чин и порядок системою или строем

–247–

«черного котла» – *sağà-casan*. Нужно знать, что кухонный котел играл большую роль в жизни янычар: обедать из общего котла значило для янычар выражать довольство всем и в частности – правительством, а опрокинуть котлы значило заявлять бунт против султана. Таким образом *sağà-casan* много значил в жизни янычар. Принимая название: кара-казан, иерархия тем самым хотела выразить мысль, что счастье и

беды этого грубого воинства близки для нее и что члены ее так же связаны друг с другом, как янычары, имеющие для сего центром их котлы. Лица, вносившие свои имена в списки янычар, а такими были и архиереи, по-видимому, не мало тщеславились такою принадлежностью к почетной части турецкого войска; ибо они любили украшать себя символическими знаками, употреблявшимися среди янычар. Янычары – нужно сказать – делились на сто орт или общин; каждая орта имела свои символические знаки, которые были отпечатлеваемы на руке, на дверях казарм, где они жили и тех кофеен, где они сходились. Такие же знаки носили на себе и те лица из константинопольского духовенства, которые значились в списках янычар. Рассказывают, что один греческий митрополит, человек видный по своему положению, даже присвоил себе наименование: янычара и был известен с этим именем. Описанному нами явлению – говорим – сначала мы не придавали полного значения, сомневались в полной его реальности, тем более, что о не рассказывает Грек Иаков Пиципиос¹⁵⁴⁰, отступник от православия в латинство. Но нашим колебаниям и сомнениям наступил конец, когда мы прочли у о. арх. Антонина в одном его восточном дневнике следующую заметку: «караказан. Так зовут укорительно и последовательно (правильно?) в Константинополе и *свои* и *чужие* Великую церковь или константинопольскую патриархию. В переводе прозвище это значит: черный котел. Какой существенный признак заключается в словах этих скорее можно почувствовать, чем определить».¹⁵⁴¹ Разумеется, в 60-х годах нынешнего века,

–248–

когда писал о. Антонин, и когда янычар давно не существовало, самого явления, о котором речь, уже не было, а было только очень твердое воспоминание о том, что было да прошло, оставив, однако ж по себе след в языке и представлениях.¹⁵⁴²

Но переходим к историческим фактам, удостоверяющим, что греко-восточная иерархия и деятельно, сколько могла, помогала утверждению мира и благосостояния Оттоманской

Порты. Это было совершенно естественно. Если Порта одарила иерархию необыкновенными правами, то конечно она дала их недаром. Историки утверждают, что «правительственная духовная власть анатолийской церкви очень долго оставалась усердной носительницей и выразительницей турецкого владычества над греческим народом». Или несколько иначе передавая ту же мысль, говорят: «высшее духовенство анатолийской церкви многих столетий было очень существенным и очень полезным фактором турецкого могущества».¹⁵⁴³ В чем же именно все такое обнаруживалось? Все греко-восточные архиереи, по крайней мере в позднейшее время, обязывались смотреть за точ-

–249–

ным и неукоснительным сбором хараджа с райи, в их епархиях.¹⁵⁴⁴ Они сделались как бы некоторого рода чиновниками турецкого министерства финансов. Но это, конечно, не имеет еще большой важности. Важнейшее дело заключалось в том, что греко-восточная иерархия, в знак благодарности Порте за те привилегии, какими она, иерархия, пользовалась, приняла на себя ручательство за верность и преданность греко-восточного народа Оттоманской власти и султанам. Она обязана была держать народ в страхе и послушании пред иноверным правительством.¹⁵⁴⁵

Что обязана была делать иерархия, и что она бралась делать, то конечно и делала, это само собою, разумеется. Но делала она это, по мнению лиц, имевших возможность наблюдать ход дел на христианском Востоке, с такою избыточествующею готовностью, что в конце концов «большая часть греческих архиереев ставила и ценила свое положение (т.е. свои привилегии и удобства жизни) гораздо выше и отечества (т.е. греческих народных идеалов) и свободы».¹⁵⁴⁶

Факты, в которых выразилось доблестное служение рассматриваемой иерархии пользам своего правительства, относятся собственно к XVIII и XIX веку. Более ранних фактов в том же роде мы не знаем. Вот первый факт, относящийся ко второй половине XVIII века. В 1770 году проживало на Афоне, как говорится на покое, три константинопольских патриарха

Кирилл V, Серафим II и Самуил I. Второй из них, когда узнал о том, что в Элладе началось движение с целью освободиться от турецкого владычества, то покинул Афон и нашел себе приют на русском военном корабле, принадлежавшем к русскому флоту, крейсировавшему тогда в Архипелаге. Но не в этом суть дела. Почувствовав себя на свободе, Серафим начал рассылать окружные послания с воззванием к Грекам продолжать начатое

–250–

дело освобождения и не ослабевать. Некоторые из этих посланий были перехвачены еврипским греческим митрополитом Гедеоном и доставлены в Константинополь тогдашнему патриарху Феодосию II. Этот последний чрез великого логофета передал послание Серафима высокой Порте с изложением осуждения на поведение их автора. Затем Феодосий издал грамоты, в которых он обращается к греческому народу с увещанием пребывать верным султанской власти и отнюдь не слушать болтовни низверженного Серафима; объявлял, что синод константинопольский лишил писателя воззваний всякого священнического достоинства и чина и совершенно его низринул, принимая во внимание, что Серафим апостат, смутотворец и муж кровей.¹⁵⁴⁷

За этим фактом очень скоро последовал другой не менее любопытный. Когда в самом конце XVIII века элладская молодежь, под влиянием выдающихся греческих ученых и писателей, как Кораис, Евгений Булгарис и других лиц, получивших образование в Париже, Вене, Лейпциге и Мюнхене, начала вслух мечтать об освобождении своей родины от турецкой власти, то Порта встревожилась. Султан приказал тогдашнему константинопольскому патриарху Григорию V (о нем подробнее – ниже) поразить анафемой безбожных французов, что этот и исполнил. Интересно другое распоряжение султана, которое тоже с готовностью было исполнено другим высшим иерархом Востока в то же самое время. Султан приказал, пользовавшемуся уважением, патриарху иерусалимскому Анфиму обратиться со словом увещания к жителям Эллады. Патриарх исполнил волю падишаха. Он написал и напечатал

брошюру под заглавием: «отеческое наставление», в которой выразил свои турецкие патриотические чувства. В этом произведении Анфим говорил, что божественное провидение утвердило оттоманское господство на том месте, где прежде владычествовали византийские императоры, склонные к западным ересьям, – с тою целью, чтобы эта новая власть сделалась охранительницей народа от западных заблуждений. Писатель всячески на-

–251–

падает на стремление Греков к освобождению, называет это стремление порождением дьявола, выдумкой воображения, восстанием на благочестие, путем ведущим к обнищанию, убийствам, хищениям, всякому несчастью. Внушал, что кто увлекается ложною свободою, тот лишится вечной жизни, венцов небесных, вечного блаженства. Побуждал облещись в те доспехи, о которых писал Апостол, и восстать против козней дьявола». Когда известный греческий ученый того времени Кораис прочел «отеческое наставление» Анфима, то он заявил, что его блаженство сошел с ума или же он преобразился из пастыря в волка.¹⁵⁴⁸ Вообще, по выражению одного писателя, это «наставление» казалось Грекам «ушатом холодной воды, вылитым на их головы» (Bertholdy). – Другие факты в том же роде. Почти в то же время, о котором мы сейчас говорили, один греческий священник Самуил, поставив целью своей жизни борьбу с исламом, принял на себя грозное имя: «страшного суда», возбуждал сулиотов в 1803 году к восстанию; за это греческие архиереи предали его, как изменника законному государю, церковной анафеме.¹⁵⁴⁹ В том же духе действовал известный константинопольский патриарх Григорий V. Этот не желал лишиться благосклонности Порты¹⁵⁵⁰ и многое делал, чтобы проявлять свою лояльность. В начале восстания придунайских княжеств в 1820 году, незадолго до своей известной несчастной кончины, патриарх, сообразуясь с видами Порты, поразил торжественною анафемою главаря восстания – Александра Ипсилантиса и всех так называемых этеристов.¹⁵⁵¹ Этот же самый Григорий при другом случае пошел еще далее. В 1807 году Англичане расположились флотом против Стамбула и

грозили взять столицу Турции. Тогда Порта начала подозревать, что Греки в заговоре с иностранцами и что сам патриарх на сто-
–252–

роне врагов. Для того, чтобы очистить себя от подозрений, Григорий предложил правительству помощь своего народа в защите города. Предложение принято. И вот патриарх вооружился заступом и повел с собою 30.000 Греков для укрепления береговых крепостей. Султан смотрел из сераля на зрелище и радовался. В награду ревностный патриарх получил от султана богатую шубу, которую, по его словам, никогда не носил¹⁵⁵², но конечно хранил как зеницу ока. Печальная смерть Григория V в 1821 году всем известна. Она, по нашему мнению, несколько неувидительна: патриарх хотел служить и нашим, и вашим, и как всегда бывает в таких случаях – прогадал. – Еще один и последней факт все в том же роде. Преемником Григория V-го был патриарх Евгений. Патриаршествование его было коротко, но знаменательно. В это время происходили бунты янычар, которые под влиянием элладского восстания требовали истребления всех христиан. Порта была терроризована. При таких обстоятельствах патриарх Евгений получил от Порты повеление представить в Константинополь всех тех христиан, которых патриарх считает неблагонадежными и склонными к восстанию. Епископы патриархата, уведомленные патриархом об этом требовании правительства, не без охоты принялись за инквизицию, удовлетворяя чувству мщения на некоторых, более самостоятельных из своих пасомых, и желая выразить свой турецкий патриотизм. И вот патриарх засадил в тюрьмы такое множество христиан, будто бы опасных в политическом отношении, что сами Турки нашли нужным поумерить ревность греческих архиереев и пощадили жизнь большинства арестованных, как людей совершенно невинных.¹⁵⁵³

Сами Турки были очень благодарны греческим архиереям за их помощь, какую они оказывали правительству, сдерживая поползновения Греков к освобождению от турецкой власти. «Четыреста лет – так говорили образованнейшее Турки – мы господствовали над райями чрез их

–253–

духовенство, которое всегда относилось к нам, как верный союзник, и влияние которого было тождественно с нашим. Что же будет тогда – с грустью говорили те же Турки – когда ослабнет связь, посредством которой мы обуздываем эти массы, когда этот могущественный клир сам должен будет искать новых путей для удовлетворения своего честолюбия, когда он соединится с разнузданными (?) народами»?¹⁵⁵⁴ Когда это будет? Во всяком случае такое время не наступило. Это мы сейчас докажем.

Напрасно было бы думать, что греческая иерархия смотрит добрыми глазами на Русских, исполненных, как известно, желания сокрушить владычество полумесяца над крестом в древле-православных странах. Греческие архиереи прекрасно знают, что ни откуда не грозит такой опасности для Оттоманской Порты, как со стороны России, но это отнюдь не радует их, а безмерно печалит. Греки путем не знают России, однако же, ослепленные своим филэллинством, смотрят на нее свысока и с нескрываемым пренебрежением. Попасть под владычество России, по их разумению, значит быть объатыми невежеством и варварством. Греки так рассуждают: «что общего между русским кнутом и благородною эллинскою нацией? между деспотизмом и свободой? между скифским мраком и грацией юга? Что общего между этой светлой, благородной Грецией и мрачным Ариманом Севера? Мечты об их духовном союзе есть плод одного невежества толпы, для которой колокольный звон дороже возвышенных идей, доступных лучшим Грекам».¹⁵⁵⁵ В таком пренебрежительном тоне Греки относятся к Русским не с недавних только пор, не в XIX только веке; а и раньше относились они также. Даже в середине XVII века какие-то греческие купчишки, торговавшие своими гнилыми товарами на Москве, потом изволили разглашать в Константинополе разные небылицы о России. Напр., они рассказывали, что учителей здесь нет, и что

–254–

сам царевич (Алексей, сын Михаила Феодоровича) учился у них, купцов, «играть древком», что будто какой-то чернец

«заклял Русских», чтобы они отнюдь «не ходили войною противу Татар», и что будто Русские слушались этого чернеца. Они насмеялись над самым русским царем, что, будто занявшись изготовлением серебряного чана для крещения королевича (датского?), он забыл про все важнейшие дела.¹⁵⁵⁶ Но пренебрежение к Русским, как менее будто бы культурному народу, чем сами Греки, еще не единственная причина, заставляющая главным образом высшее духовенство побаиваться русского завоевания Константинополя. Иерархия боится, что с изгнанием Турок из Европы Русскими, эти последние заставят архиереев жить и действовать по церковным канонам, от чего эти архиереи совсем отвыкли. Один очень образованный греческий епископ в 60-х годах текущего века говорил то именно, что думают все прочие архиереи, когда заявлял: «вы славяне (т.е. Русские) – наши естественные враги. Мы должны отныне поддерживать Турок. Пока существует Турция, мы еще обеспечены. Панславизм опасен нам».¹⁵⁵⁷ В результате всех указанных отношений Греков и в особенности греческих архиереев получилось то, как засвидетельствовал один русский путешественник по Востоку, что «начиная от последнего монаха и кончая такими представителями церкви, как патриархи, все греческое духовенство ненавидит нас безотчетно, но от души».¹⁵⁵⁸

Представим несколько фактов того ненавидения, каким одушевлены в отношении к нам высшие иерархи греческой церкви. Факты эти производят нравственно тяжелое впечатление, а потому мы воздержимся от всякого комментария. Пусть они сами за себя говорят.

Преосвященный Порфирий (Успенский) в одном из своих трудов, посвященных изучению греческой церковной жизни, передает такой рассказ, или из диковин

–255–

диковину, как выражается автор. Константинопольский патриарх Мелетий (правил церковью не полный 1845 г.), когда он представлялся султану Абдулу-Меджиду, поцеловал его ногу и сказал: «ныне отпускаеши раба твоего, владыко, по глаголу твоему с миром, яко видеста очи мои спасение твое, еже еси

уготовал». Повествователь прибавляет: патриарх этот был друг Турок и *враг Русских* и будто говаривал: «дайте мне хоть небольшой кусок тела какого-нибудь Русского, я изрублю его на мельчайшие части». ¹⁵⁵⁹

Тот же преосв. Порфирий в другом своем сочинении повествует: «В 1854 году, когда длилась война нашего Севастополя, вселенский патриарх, конечно константинопольский (но какой – у автора не сказано, между тем во время севастопольской войны сменилось три патриарха в Константинополе), по желанию и повелению султана Абдул-Меджида извятиствовал и обнародовал молитву для православных христиан, в которой испрашивались у Бога победы нашим врагам, а нам (т.е. нашему христолубивому воинству) – поражение. В молитве читалось: «Господи Боже наш, Боже Авраама, Исаака и Иакова, Иже премудростью вся создавый... Сам и ныне святой Царю славы, прими от нас смиренных и грешных рабов Твоих приносимое Тебе моление о державнейшем, тишайшем и милостивейшем царе и самодержце, султана Абдул-Меджиде, владыке нашем. О, Господи, Боже милости, услыши нас смиренных и недостойных рабов Твоих в час сей и удержи его неодолимую силою, воинство же его укрепи, даруя ему повсюду победы и добычи, разруши вражды возставших на державу его, и вся к пользе его устрой, да тихое и безмолвное житие проживем, славяще всесвятое Имя Твое Отца и Сына и Св. Духа. *Аминь*». И нет сомнения, что константинопольский патриарх и греческие архиереи не одними устами молились Богу при этом, но и всем сердцем. «Эта молитва, добавляет преосвящ. автор, – была прислана и на Афон. Но здесь ее не читали ни в церквах, ни в кельях». ¹⁵⁶⁰

–256–

Или вот наконец эпизод из последней русско-турецкой войны из-за Болгарии. Когда Русские заняли Болгарию, константинопольская патриархия, основываясь на ложных донесениях адрианопольского греческого митрополита Дионисия, туркофила, постоянно досаждала русской власти жалобами на стеснение Греков в религиозном отношении со

стороны Болгар. Между тем русское военное начальство старалось держать себя равно внимательно и к греческому и болгарскому духовенству. Граф Тотлебен, главнокомандующий русской армии, напр., с намерением удовлетворить и Греков, и Болгар, ходил в Филиппополе по праздникам к богослужению в один день в греческую, а другой в болгарскую церковь; но этим он не достиг желанной цели. Ибо Греки продолжали косо смотреть на Русских. Интересно, что когда граф Тотлебен возвращался из Ливадии, значит от самого русского государя, в Адрианополь, то ему вышло на встречу духовенство разных исповеданий – Болгары, Армяне, Евреи и даже мусульмане; все они явились к графу, чтобы засвидетельствовать благодарность за оказываемое им русским начальством покровительство, – явились, за исключением греческого митрополита Дионисия. Русские военные начальники вынесли из этого и подобных фактов заключение, что «отношения греческого духовенства к Руским были недружелюбные и что оно старалось выказать эти чувства даже в мелочах». Известно, что Адрианополь потом опять отошел к Туркам. Когда же прибыл сюда новый турецкий генерал-губернатор Реут-паша, то Греки подготовили ему торжественную встречу, и в произнесенной при этом речи между прочим было сказано: «долго мы были в плену, наконец-то видим мы нашего избавителя».¹⁵⁶¹

Но довольно. Если, как говорится, от добра добра не ищут, то греческим иерархам, облеченным обширной не – канонической властью в отношении к своим паствам, нечего еще более желать. Всякие победы и одоления

–257–

над Турками невыгодно отзовутся не только на кармане, но и на душевном спокойствии и честолюбии восточных епископов.¹⁵⁶² Греческое высшее духовенство, поэтому, вовсе не желает свержения турецкого ига.

Остается сказать хотя несколько слов об отношении греко-восточного народа, ставшего турецкими подданными, к Оттоманской Порте.

Еще византийский вельможа Лука Нотара, современник падения Византии, говорил: «лучше чалма, чем папская

тиараа»¹⁵⁶³ – пусть будет в Византии. И эти слова сделались как бы лозунгом для многих православных стран, которым по падении византийской империи приходилось делать выборы подчиниться ли Туркам, или соседним католическим державам – Венецианцам и Австрийцам. Турция, в особенности со времени Магомета II, делает не мало мирных завоеваний среди народов православных, сделавшихся теперь, по падении Византии, близкими соседями Турок. Что же привлекало подобные народы к Туркам? Прежде всего – сравнительная веротерпимость этих мусульман. «За немногими исключениями мусульманство всегда отличалось гораздо большею терпимостью, чем католичество. Не в одной фанатической храбрости и энергии Турок, а преимущественно в их религиозной терпимости и в их понимании религиозной нетерпимости латинского Запада заключается тайна их удивительных успехов в войнах с Австрией и Венецией».¹⁵⁶⁴ Внешнее обращение Турок с православными, напр., Греками, было гуманнее, чем римско-католических держав. «Хотя для Османов все христиане были не более, как свиньи одной и той же щетины, но правительство турецкое (именно правительство) никогда не заходило так далеко, как венециан-

–258–

ское, римско-католическое, формально предписывавшее своим проведиторам обращаться с вероломными (т.е. не римско-католическими) Греками, которым де-нужны только хлеб да побои, – обращаться как с дикими зверями и сбивать их когти и зубы».¹⁵⁶⁵

Под влиянием представлений о турецком народе, более толерантном и гуманном по отношению к православным, чем католические правительства, страны, еще не вошедшие в состав Турции, не желали идти под владычество римских католиков и вступали в подданство Турок. В царствование еще Магомета II две православные страны Сербия и Босния присоединились к державе этого султана только потому, что не захотели подчиниться папистам. Во времена Магомета II Сербией управляла Елена, происходившая из рода Палеологов. Она хорошо понимала, что сохранить совершенно независимую

Сербию теперь невозможно, а потому ей пришла в голову мысль отдать Сербию в качестве лена папскому престолу и таким образом найти себе защитников в римско-католическом мире против Турок. Но она жестоко ошиблась в расчетах. Бояре, узнавши о планах Елены, всячески воспротивились им, ибо они пуще всего берегли свою отеческую веру. Чтобы избавить свою страну от папизма, они вошли в сношения с Магометом II, изъявляя готовность, от имени Сербии, отдаться в подданство султана. Конечно, для султана была очень выгодна такая комбинация. Как оказалось, потом, обе стороны остались взаимно очень довольны. Когда в 1458 году Магомет с войском пришел в Сербию, многие города добровольно отворяли ему ворота, а бояре столь же добровольно отдавали ему же ключи от городов. Более услужливые бояре были награждены от султана или деньгами, или поместьями. И Сербия стала провинцией турецкой империи.¹⁵⁶⁶ Нечто подобное случилось и с Боснией. Королева – мать Екатерина, заправлявшая ходом дел в Боснии, очень желала, чтобы хоть часть государства осталась ей во владение, на правах самостоятельного царства. Но как сохранить эту часть? С одной стороны, сильные

–259–

римско-католические державы, с другой могущественные Турки. Долго думала она, как поступить, и наконец решилась для блага народного и личного принять ислам и поставить себя под покровительство Турок.¹⁵⁶⁷ Это было при Магомете II.

И впоследствии многие страны, соседние с Турцией, если им нужно было разрешить вопрос о том: под каким владычеством лучше жить – под турецким или напр., венецианским, то они всегда склонялись в пользу первого. Обладание венецианцев о. Кипром доставляло этой державе постоянные хлопоты и опасения, как бы жители этого греческого острова не отпали от ее владычества и не перешли к Туркам. Так в 1560 году венецианский Совет Десяти требует у своей собственной администрации на Кипре точных сведений о тех киприотах, которые ездят в Константинополь для того, чтобы внушить Туркам мысль захватить Кипр. Через три года, в 1563 году, тот же Совет Десяти требует от своих правителей Кипра

сообщения подробностей о заговоре, недавно открытом между киприотами и имеющем целью отложиться от Венеции и отдаться Туркам. В 1569 году венецианский баил в Константинополе доносил тому же Совету Десяти о прямых сношениях киприотов с Турками с целью же отдаться под их власть. Один влиятельный киприот говорил флотскому турецкому начальнику, что все островитяне призывают Турок к себе на помощь, что они уверены в даровании Турками свободы им.¹⁵⁶⁸ На греческом о. Кандии, подчиненном венецианской власти, видим то же самое. «Греческое население о. Кандии, как и киприоты, не терпело венецианцев, радовалось их неудачам и желало перейти к Туркам».¹⁵⁶⁹ Очень интересный факт в этом случае относится к 1572 году.

–260–

Венецианский Совет Десяти писал администрации о. Кандии, чтобы она обратила самое бдительное внимание на одного греческого священника, который, находясь на острове, внушал Грекам, чтобы они твердо держались своей церкви, и который объявлял им, что скоро придут Турки на о. и избавят жителей его от власти венецианцев, как они сделали недавно на о. Кипре. Мудрый Совет Десяти рекомендует чинам своей администрации утопить этого священника или иным подобным образом развязаться с этим беспокойным человеком; но только следовало сделать это возможно секретно.¹⁵⁷⁰ В двух континентальных странах – в Албании и Далмации – в XVII веке, когда заходила речь у их обитателей о том, чье господство лучше – венецианское или турецкое, предпочтение всегда отдавалось этому последнему. Жителями этих стран были Албанцы и Славяне; те и другие в большинстве православные. Вот образчик рассуждений тех лиц, которые в Албании и Далмации тянули на сторону Турок. «Стоять под властью Венецианцев тяжело; если что Венецианцы обещают, то этого не сделают, а между тем налагают тяжкое ярмо на шею; они последнюю свободу отнимают; кто принимает подданство Венецианцев, те делаются людьми, не имеющими ни имени, ни чести; увы, Турки отнимут земли, но останется вера» православная.¹⁵⁷¹

Все эти желания киприотов, кандийцев, албанцев и далматинцев исполнились. Они сделались подданными султана: киприоты в XVI, а все остальные в XVII веке.

Интересно вот что: по-видимому, и Сербь, и Босняки, о которых мы говорили выше, и Киприоты с Кандийцами, Албанцами и Далматинцами – стремились под владычество Турок затем, чтобы сохранить неповрежденную христианскую веру, какую исповедовали перечисленные народности; но что же оказалось на деле? Лишь только мечты их исполнились: Турки овладели ими, как ренегатство приняло среди них замечательно широкие размеры. В Сербии уже в XVI веке, если поверим свидетельству какого-то Георгиевича (по-видимому Серб) мусульманство сде-

–261–

лало быстрые победы над христианским народонаселением, столь быстрые, что, по словам Георгиевича, «пройдет еще немного времени и об имени христианском пожалуй не останется и памяти».¹⁵⁷² Что-то подобное случилось и в Боснии, где мусульманский элемент и христианский уравнились.¹⁵⁷³ В Кандии (Крите) дела пошли несколько не лучше. После того, как этот остров во второй половине XVII века перешел под власть Турок, «курмулиды, сильное критское племя, на Мессарской долине, перешли тогда впервые к исламу, хотя и оставались тайными христианами. На рубеже XVII и XVIII веков западные путешественники замечали, что обитатели Кандии во множестве отпадают от христианства».¹⁵⁷⁴ Численность как магометан, так и христиан здесь почти сравнялась.¹⁵⁷⁵ В Албании произошло еще большее падение христианства. Дворянство и вообще более влиятельные фамилии ринулись в ислам. А за дворянством и прочие смертные. «В земле Албанцев (в конце XVII и в начале XVIII века) христианское духовенство было в таком упадке, что во многих приходах по двадцати лет не появлялось ни одного духовного лица».¹⁵⁷⁶

Что это могло бы значить? Те самые народности, которые видели в Турках избавителей от не толерантного и фанатического владычества римско-католических государств, –

вдруг сами делаются мусульманами, когда их желание стать под власть Турок исполнилось? Как это понимать? Есть основание полагать, что это отступничество, ознаменовавшее XVII и начало XVIII века, падает на римско-католиков, а не православных христиан. Один римско-католический писатель нашего времени, касаясь рассматриваемого времени, в истории Турции говорит: «в 1703 году так много отпало от своей веры римско-католиков, что казалось, как будто бы против римско-католической религии существует какой-то заговор».¹⁵⁷⁷ Очень

–262–

интересное известие! Оно и действительно подтверждается историческими фактами. Так в Албании, около середины XVII века число христиан римско-католического исповедания упало с 350.000 до 50.000, причем разность поступила в пользу магометан.¹⁵⁷⁸ Здесь же в Албании, в епископии скутарийской в течение 30 лет число римско-католиков с 20.000 спустилось до 12.000.¹⁵⁷⁹ Можно утверждать, что отступничеством от веры и в Боснии ознаменовали себя именно римско-католики.¹⁵⁸⁰ Удивительно то, что отступничества римско-католиков в начале XVIII века в самом Константинополе были так поразительно часты, как никогда этого и было раньше.¹⁵⁸¹ Итак, в очень печальном явлении – ренегатстве, – которое замечается в XVII веке, кажется нет оснований винить греко-восточных христиан. Переходили в ислам, по крайней мере большею частью, римско-католики, которые конечно раньше не желали видеть у себя господства полумесяца, – и, попав во власть Турок, не обнаружили мужества. Непонятным остается главным образом слишком сильный прирост мусульманства в XVII веке в Кандии, где народонаселение было греческое и где сами жители как манны небесной ждали своего освобождения от власти Венецианцев и подчинения Туркам. Но, как кажется, дело несколько разъяснится, если обратим внимание на то, что Кандия не одно столетие была под владычеством Венецианцев папистов, что все дворянство здесь было латинское, что здесь поселилось множество колонистов, пришельцев из Италии и венецианской республики, и что наконец здесь же было в

рабском, забитом состоянии много Арабов.¹⁵⁸² Все эти обитатели острова, и помимо

–263–

греков, могли выделять из себя элементы ренегатства. Но конечно и греки не были святыми. Кандия долго была под суровым владычеством Венецианцев папистов; поэтому нет ничего удивительного, если известная часть из здешних Греков, вследствие стеснений от Венецианцев, приняла папизм, и что она же теперь, по завоевании острова Турками, не желая быть жертвою турецкого мщения (Турки не любили р.-католиков) обратилась в ислам. Как бы то ни было, нельзя себе представить, чтобы Турки своих же давнишних друзей в Кандии – Греко православного исповедания – так стеснили, тотчас после того, как остров попал в их руки, что те вынуждены были принять магометанство. Впрочем, нужно сказать, – во всей этой истории, о которой у нас речь, есть довольно-таки неясного.

Несомненно, одно: Греки, особенно Константинопольские (нужно отдать им честь!) замечательно верно хранили свою православную веру и не расположены были менять ее на религию Магомета. Мы знаем, что они умели так искусно устроиться, что и достигали высших государственных должностей – драгоманов, великих драгоманов, господарей – и в то же время оставались вдалеке от магометанства. Не то нужно сказать о разных других народцах, населявших в особенности глухие провинции Турции – об Албанцах, Босняках и пр. Они охотнее переходили в ислам: у них не было прочной культуры, крепкого понимания христианства, укоренившихся исторических христианских традиций и пр., а потому они не могли, подобно Грекам, встречать ислам отпором. Историк турецкой империи Гаммер, описывая XVI век, представляет целый список великих визирей, визирей (министров), разных высокопоставленных особ в сухопутном и морском войске и в администрации, но насчитывает между ними лишь три-четыре Грека (принявших ислам, вероятно, при исключительных обстоятельствах, в роде десятины с мальчиков). Главный же контингент исламизма давали: Албанцы, Босняки, Герцеговинцы, Кроаты, Русские (славяне?), Венгры.¹⁵⁸³ Значить,

если нам говорят, что до 1573 года, с которого турецкий элемент начал за-

–264–

нимать видное место на разных государственных ступенях, «все платные и почетные должности на султанской службе принадлежали христианам», обратившимся в ислам (слова венецианского баила)¹⁵⁸⁴; если далее нас уверяют, согласно свидетельству отличных знатоков и тонких наблюдателей Турции – венецианских послов, – что из румелийского (европейской части Турции) населения состоял (в XVI в.) весь турецкий флот, вся султанская гвардия – пехота и кавалерия, и что из него же (этого населения) постоянно черпался и обновлялся весь личный состав высшей военной и политической администрации – причем само собою разумеется, что эти правящие и служилые классы состояли из ренегатов, – то нужно утверждать, что все подобные ренегаты принадлежали не к греческой народности, а албанской, боснийской, кроатской и т.д. Слабые в культурном отношении элементы турецкого населения легко поддавались влиянию исламизма. Не даром Гаммер, описывая XVI век турецкой империи, когда особенно были в силе и почете не Турки, инородцы, в империи, замечает: «Османское государство, если поднялось подобно колоссу на суше и на море, то этим оно одолжено не своей туркманской грубости и мужеству, но греческой и славянской утонченности и хитрости, албанской и далматинской неустрашимости и вероломству, боснийской и кроатской твердости и упорству, вообще храбрости и бессовестности всех этих ренегатов, и талантам и властолюбию жителей стран, завоеванных Турками».¹⁵⁸⁵ Напрасно только во главе этих добровольцев – споспешников Турции Гаммер ставит греков, ибо из его же списка лиц, правящих в оттоманской империи XVI века, помещенного после сейчас приведенной его характеристики народностей, открывается, что Греков насчитывается в этом случае очень мало: первóй-другой да и обчелся. Правильнее поступает проф. Ламанский, отнюдь не грекофил, который, исчисляя народности, своим трудом и способностями создавшие благополучие турецкой империи в XV и XVI веках и

готовый положить свой живот за иноверцев – Турок, на первом месте при этом ставит Албанцев, а на самом

–265–

последнем – Греков.¹⁵⁸⁶ Греки всегда были себе на уме, и не очень уж охотно шли на службу интересам Турок, дорожа своею верою, которою приходилось бы жертвовать, если бы они захотели иметь многие значительные административные должности. По справедливому выражению одного русского посланника в Турции из времен Петра I-го, Греки оставались «запазушными (тайными) врагами» Турок.¹⁵⁸⁷ Греки пользовались, чем можно было от Турок, но себя Туркам не продавали.

Каким образом сделались ренегатами эти лица, занимавшая многие правительственные посты и выгодные служилые места у Турок – эти Албанцы, Кроаты и т.д.? Было бы напрасно о них думать, что все они насильственно обращены Турками в ислам; такого рода людей между ними было очень мало. Это были добровольцы, шедшие на службу султану ради временных выгод. Оказывается, что предпочтение, обнаруживаемое Портой ренегатам по сравнению с природными Турками, служило источником постоянного недовольства для последних; «они роптали на свое унижение; их возмущало, что ими управляют Босняки, Албанцы.¹⁵⁸⁸ Спрашивается: могли ли бы Турки завидовать преимуществам, получаемым ренегатами от Порты, если бы эти ренегаты пригнаны были в лоно мусульманства палками, а не пришли бы добровольно? Да и могли ли ренегаты быть хорошими администраторами, какими они были на самом деле, – если бы они при данных условиях нехотя должны были принять на себя обязанности по управлению?

Сознаем, что нам следовало бы еще сообщить сведения о частных и домашних отношениях христиан к Туркам. Но мы, помимо воли, так распространились о взаимных отношениях этих народностей с разных других сторон, что принуждены на сейчас указанный вопрос отвечать сокращенно до последней возможности. Спешим прежде всего отметить следующий

любопытный факт: «восточные христиане привыкли к турецкому языку, они даже любят его. В Малой Азии есть много Греков, не-
–266–

знающих по-гречески. В их церквах вся служба совершается по-турецки».¹⁵⁸⁹ До конца XVII века было множество таких случаев, что греческие девицы–христианки выходили замуж за Турок, оставаясь христианками. Наконец, на это печальное явление было обращено внимание одного патриарха константинопольского, который сделал распоряжение, чтобы Гречанки в том только случае выходили замуж за Турок, если готовы потурчиться, – и примеры выхода Гречанок за мусульманских мужей почти прекратились.¹⁵⁹⁰ Греки охотно принимали к себе в дом Турок, и как кажется научили их пить запрещенное Магометом вино.¹⁵⁹¹ Вообще мало-помалу Турки и Греки так сжились между собою, что для наблюдателя очень не легко было различить Турка от не-Турка. Рико пишет: «Греки живут между Турками, на одних и тех же улицах, часто под одною и тою же кровлей. Дети тех и других играют вместе, воспитываются вместе. У тех и других почти одни и те же нравы, они мало отличаются друг от друга, если не принимать в расчет разницы религиозной».¹⁵⁹²

Вообще Греки, или точнее – греческая райя – относилась к Туркам миролюбиво и добродушно; незаметно было ярких следов приниженности и раболепства.

Но кто-нибудь скажет: «да как же это так? А многочисленный челобитные Греков и вообще восточных христиан, обращенный к Русским в былое время, челобитные, повествующие о злосчастиях христианско-восточного люда? Ведь они же напечатаны во многих томах»? – Ну, что ж? Эти тома дали материал русским ученым для толстых сочинений. Вот простое разрешение, по-видимому, мудреной загадки.¹⁵⁹³

А. Лебедев

**Корсунский И.Н. Из церковной жизни православного востока. II. Церковь Иерусалимская // Богословский вестник 1894. Т. 3. № 8. С. 267–289 (2-я пагин.).
(Окончание¹⁵⁹⁴)**

–267–

Восстановление так называемого политического равновесия держав в первой четверти текущего столетия после ужасов Французской революции и захватов Наполеона I Бонапарта, будучи само по себе делом добрым, в свою очередь, породило новые затруднения, поставило новые препятствия к обеспечению полного спокойствия народов. Ревнивое наблюдение держав одной за другою, постоянное почти соперничество их в упрочении своего влияния на дела политические, ежеминутное опасение за падение своего престижа и за усиление престижа другой державы и под., стали теперь источником этих затруднений и постоянно грозили нарушением равновесия, разрывом дипломатических сношений, наконец войною. Особенно беспокоило западные державы усиление могущества России, этого северного медведя, как выражались на западе и юге, и на оборот, постепенное ослабление могущества Турции, в пределах которой было так много дорогого для всех христиан и которую, как думали на западе, Россия хотела уничтожить, чтобы стать на место ее на всем пространстве ее владычества. Как само собою понятно, важнейшим вопросом в этом отношении был вопрос о святых местах Палестины, из-за которого державы имели самый благовидный предлог выражать помянутое соперничество свое.

–268–

Едва только кончилась Лондонская конференция 1840 года, по постановлению которой Египетский паша Мегмет-Али должен был очистить Палестину, возвращенную Оттоманской империи и едва только Египетские войска, покинули святую землю, а турецкий гарнизон вступил в Иерусалим, как почин новому обороту дел в Иерусалиме и Палестине сделала протестантская держава – Пруссия. В начале февраля 1841 года Прусское

правительство обратилось к Английскому с предложением, чтобы обе протестантские державы соединились вместе для доставления христианам протестантского исповедания защиты и безопасности в Палестине, и чтобы в Иерусалиме, если возможно у святого Гроба или на горе Сионе, соорудить для них храм. Часть расходов на это сооружение Пруссия принимала на себя, так же, как и издержки на обеспечение защиты протестантов, а другую часть должна была принять на себя Англия; Англии же Пруссия предоставляла и почин предложения о том прочим великим державам, взявшим на себя заботу об охранении политического равновесия. Англия, однако, отклонила это предложение. Тогда Пруссия от себя обратилась к пяти великим державам с предложением проекта, которым власть Турции над святыми местами весьма ограничивалась совокупным охранением их со стороны всех великих держав при помощи их представителей и смешанного гарнизона, в состав христианских общин Иерусалима и Палестины (римско-католической, греческой и армянской) включалась и евангелическая – протестантская, заведывание же этими общинами предоставлялось трем резидентам: одному – для римских католиков, греко- и армяно-католиков, назначаемому попеременно Австрией и Францией, другому для греков и армян, назначаемому Россией и третьему – для протестантов, назначаемому попеременно Англией и Пруссией. Этот проект, коим устанавливался *status in statu* с одной и не обеспечивалась безопасность положения святой земли с другой стороны, конечно, не мог рассчитывать на практическое применение. Одни державы уклонились от прямого ответа на предложение прусского правительства, другие выжидали ответа более сильных в то время держав, и только Россия, тремя последовательными

–269–

нотами (от 20 и 25 февраля и 12 марта 1841 года), подписанными графом Нессельроде, решительно высказалась против Прусских предложений и в свою очередь предлагала некоторые мероприятия к улучшению положения дел на востоке. В числе этих мероприятий были следующие:

подтверждение Турцией прежних договоров и привилегий; возвращение Иерусалимского патриарха из Константинополя, где он жил ради своей безопасности, к своей пастве и расширение прав русских поклонников и русского духовенства в святой земле. Русские предложения, по крайней мере в то время, также не были приняты державами. Между тем король Прусский Фридрих Вильгельм IV, отличавшийся мистически-религиозным настроением, вовсе не желал оставить свою прежнюю мысль – дать возможность и протестантам утвердиться в центре христианства – Иерусалиме – без осуществления. С помощью известного ученого и вместе политического деятеля Хр. Ос. Бунзена, имевшего связи и с Англией, ему удалось достигнуть того, что в том же 1841 году Англия согласилась на учреждение протестантской общины в Палестине с епископом во главе, причем епископ должен был попеременно быть назначаем Англией и Пруссией. Первым епископом назначен был от Англии Александер, который и прибыл в Иерусалим в 1842 году, снабженный «инструкциями от архиепископа Кентерберийского»¹⁵⁹⁵ и средствами – от Общества обращения евреев. Правда, Турецкое правительство приняло его лишь как знатного англичанина, а не как главу протестантской общины в Палестине: однако почин был сделан, – и этого уже было довольно. Притом, на сколько бесцветна была личность Александера, на столько же, напротив, оказался весьма умным и деятельным преемником его (с 1847 года) Гобат († 1879), назначенный Прусским правительством. Он главное внимание обратил на устройство школ и миссионерство и не смотря на противодействие Англии, видевшей в нем радателя интересов Германии, а не

–270–

Англии, успел весьма много сделать в пользу протестантства в святой земле. А между тем к нему вовремя пришли на помощь и протестантские миссионеры, всюду в Палестине внося свое культурное влияние и завоевывая симпатии местного населения своею заботливостью об улучшении его быта, воздействуя на подъем его самосознания, забитого долговременным рабством, а чрез то нередко

совращая и православных в протестантство. Само собою разумеется, что, так действуя в религиозном и культурном отношении, протестанты в Палестине содействовали утверждению и политического влияния протестантских держав, в свою очередь пользуясь их поддержкой в случае надобности. Плоды же успехов деятельности их там видны уже из того, что между тем как вся паства первая епископа Александера, по прибытии его в Иерусалим, состояла лишь из трех обращенных в протестантство еврейских семейств, в настоящее время протестантов в Палестине числится уже более 2.000 человек, а учреждения протестантские: молитвенные дома¹⁵⁹⁶, учебные заведения, страиноприемные дома и проч. усеяли собою во множестве всю святую землю от Яффы до внутренних городов и местечек ее; более же всего их, конечно, в Иерусалиме. И не удивительно, если протестанты, и главным образом немцы¹⁵⁹⁷, особенно с постепенным усилением могущества и политического значения Германской Империи, стоящей во главе тройной лиги, в своих проектах будущего раздела Турции, выделяя одним державам одни, другим другие части ее, Палестину оставляют для себя. Так, например, известный натуралист, профессор Геккель, в своих воспоминаниях о путешествии в исторические страны Азии и Африки, неодобрительно отзываясь о намерении могучего царства (des gewaltigen Zarenreichs) – России утвердиться в Бейруте и Иерусалиме и указывая для нее естественное и широкое поприще в Средней Азии (куда отсылает и Турецкого султана с его

–271–

магометанскими подданными, далее говорит: «когда я в первый раз в 1887 года вступил на почву Палестины и тотчас по прибытии увидал цветущую немецкую колонию в Яффе, когда я застал в цветущих апельсиновых садах за работой швабских крестьян, а в Виртембергской школе услышал пение светлокудры и синеглазых детей, певших мне немецкие народные песни, тогда сама собой явилась во мне мысль, чем может стать эта великолепная, щедро одаренная всеми благороднейшими дарами природы страна, если ее богатые,

ныне разоренные, запустелые и заброшенные пажити перейдут во владение немцев, если немецкое прилежание и немецкий ум обработают ценные, под спудом много веков лежащие сокровища этой классической почвы? Продолжая путь на север, когда я увидел важное участие немецких и австрийских купцов в международной торговле в Смирне и Бейруте, эта мысль получила новое подтверждение. В беседах с *единомысленными* местными купцами громко и ясно высказывалось желание и надежда, чтобы восточные берега Средиземного моря, при разделе Турции, поступили на долю Австрии и Германии. Здесь лежит почва, на которой наше отечество может завести свои земледельческие колонии и вступить в мирное состязание с другими великими культурными народами Европы.¹⁵⁹⁸ Таковы вождения немецких культуртрегеров, везде (между прочим и в России) ищущих почвы для колонизации при тесноте помещения в своем отечестве и везде тяготеющих к своему фатерланду, а колонизация эта всегда сопровождается и распространением рационалистических религиозных понятий среди народа, в котором распространяются немецкие колонисты. Чисто миссионерские, независимые от культурных, стремления редки у немецких протестантов; да и такие, т.е. чисто миссионерские, стремления, в виду особенностей Евангелического именно протестантского исповедания, при их

–272–

осуществлении на той или другой, особливо же православной, почве, более ограничения требовали бы, нежели поощрения. Так смотрит на дело не только строгое православие, но и римский католицизм, порождением которого было протестантство.

На учреждение протестантского епископства в Иерусалиме глава римско-католической церкви папа Пий IX ответил восстановлением в 1846 году латинского Иерусалимского патриархата, во времена крестовых походов учрежденного, а по удалении крестоносцев из Иерусалима, остававшегося лишь титулярным (*in partibus infidelium*), с пребыванием титулярного латинского Иерусалимского патриарха в Риме, при папе. Ясно,

что папе хотелось чрез такое восстановление, в противовес протестантству, усилить и утвердить влияние и значение латинства, главными представителями которого в Палестине дотоле были францискане. Выбор лица для такой цели со стороны папы был весьма удачен. Латинским патриархом в Иерусалим назначен был Иосиф Валерга, долгое время бывший миссионером, хорошо знавший несколько восточных языков, человек ума замечательно тонкого, дальновидного, дипломатического, вполне преданный своему делу, изобретательный, к тому же и внешнею фигурою весьма подходящий к своему новому назначению: его загорелое лицо, чисто восточная типа, его длинная белая борода¹⁵⁹⁹, его блестящие, черные¹⁶⁰⁰, полные жизни и энергии глаза, – все это давало понять, что человек этот был как раз на своем месте. А этот человек занимал пост латинского патриарха в Иерусалиме целых двадцать шесть лет († 1872). Сколько же он мог сделать в пользу раз намеченной и энергически преследуемой цели! И он действительно много, очень много сделал, не смотря на множество неудобств, которые встретил при своем прибытии в Иерусалим, не взирая на множество препятствий, возникавших с разных сторон. Мы видели выше, как ограничена была задача францискан, этих «стражей св. земли», до 1840 года и даже до прибытия Валерги в Иерусалим и как незначительна была числом членов

–273–

паства латинского Иерусалимского патриархата в то время. Валерга сразу решил поставить дело иначе и гораздо шире. Как искусный стратег, он, которому папа, при отправлении его в Иерусалим, дал только инструкции, а средств не дал и не обещал, принужден был составить свой план завоевания и возвращения Риму старинного Иерусалимского королевства. Видя, что в самом Иерусалиме весьма сильны противные Риму партии и не имея средств бороться с ними, он решил прежде всего взяться за окрестности Иерусалима и их подчинить власти папы. «Когда Иерусалим будет заключен в тесный круг латинских общин, – говорил Валерга, не скрывая от других своего плана, – когда эти общины, постепенно расширяясь,

будут стеснять этот круг, тогда Иерусалим должен будет, в конце концов, сделаться латинским».¹⁶⁰¹ Для достижения такой цели однако же, для выполнения такого плана, не говоря уже о денежных средствах, особенно на востоке играющих важную роль, нужны были сотрудники; и так как на францискан, с которыми Валерга уже на первых порах вошел в неприятные отношения¹⁶⁰², надежды для него было мало, то он кликнул клич по всей римско-католической Европе, вызывая сотрудников себе в деле, которое для каждого римского католика было дорогим и святым делом. На этот клич отозвались многие и дотоле существовавшие и вновь возникшие общества, учреждения и проч., оказав и обещав оказывать ему помощь и деньгами, и людьми, – многие миссионеры, ученые, представители власти и друг. До 20-ти монашеских орденов, миссионерских, ученых и иных обществ, множество лиц белого духовенства, благочестивых па-

–274–

ломников и т.д. выступили мало-помалу на содействие латинскому Иерусалимскому патриархату. Повсеместно в Палестине стали, благодаря этому, воздвигаться латинские церкви, часовни, школы, странноприемные дома и т.п., быстро начало возрастать число лиц римско-католического исповедания под воздействием латинской пропаганды, причем весьма многие соvertsены были в латинство из православия; число латинских приходов значительно увеличилось и все латинские учреждения так тесно сплотились вокруг Иерусалима, оцепили его уже в конце патриаршества Валерги, что умирая, он мог видеть из окна своего помещения¹⁶⁰³ предначертанную им цель почти уже достигнутою. А по стопам его шли и преемники его в патриаршестве: бывший его викарий Викентий Бракко († 1889) и теперешний патриарх, уже известный нам Людовик Пиави, так что теперь в Палестине, при 27.000 православного населения, имеется уже 14.000 латинян, а если присоединить к тому 11.000 униатов, то число лиц подвластных римскому папе в Палестине окажется почти равным числу православных, тогда как в 1800 году латинян в Палестине было не более 800 и в 1848 году не более 2.000. Самые латинские учреждения теперь

во множестве находятся не только в окрестностях Иерусалима, но и в самом Иерусалиме, и если прежде между латинянами (францисканами) и не латинянами (преимущественно православными) борьба, ожесточенная, часто возгоралась из-за одной пяди святых мест в Иерусалиме, то теперь она упорно, последовательно и далеко не без успеха ведется также и едва не из-за каждого клочка свободной земли в Иерусалиме и Палестине. Короче сказать, латинство настойчиво стремится, с восстановлением своего патриархата, восстановить и владение святою землею, – восстановить латинское королевство Иерусалимское, вероятно с каким-либо ставленником папы, если не с самим папою¹⁶⁰⁴, во главе... Уже не чрез это ли папа –275–

Лев XIII надеется «возвратить восточным церквам их прежний блеск», о котором говорено было раньше? По крайней мере, Евхаристический конгресс прошедшего года, со всею его обстановкой, давал ясно понять, что в положительном ответе на этот вопрос есть значительная доля правды. Тот же конгресс мог свидетельствовать и о том, на сколько более содействия, нежели противодействия осуществлению заветных целей латинства в Палестине могли бы оказать, не говоря о римско-католических державах, и все существующее в Палестине и Малой Азии разноплеменные униаты, в силу уже известного нам порядка, по которому уния для Рима служила и служит лишь переходною ступенью к латинству.

Теперь спрашивается: что же с 1840 года делал и доселе делает, для охранения православия, исконный и законный обладатель святых мест Палестины православный Иерусалимский патриархат? К сожалению, на сколько в предшествующий период истории своей он являлся и оказался вполне на высоте своего призвания, на столько же со времени усиления инославной пропаганды в Палестине и перемены политического настроения в положении и постановке так называемого восточного вопроса Иерусалимский патриархат далеко не вполне устоял или, по крайней мере, не всегда стоял на этой высоте. Правда, причины этого прискорбного во истину явления не всегда заключались в самих патриархах

Иерусалимских; но во многом они крылись и кроются в самом же патриархате, или лучше и точнее, в святогробском братстве.

Мы уже раньше отмечали ту сторону дела в этом отношении, что со времени патриарха Германа II установлено было за правило, чтобы патриарх Иерусалимский избираем был непременно из греков, с отстранением от сего представителей других национальностей. Это нововведение не имело для себя оснований ни в канонических установлениях церкви вселенской православной, ни в исторических опытах времен прошедших. Когда в 1867 году

–276–

греко-болгарская распря удручала положение церкви вселенской и греки, с Константинопольским патриархом во главе, защищая свои права на иерархическое преобладание над болгарскою народностью, стали даже в официальных актах утверждать такие несообразности, что будто бы «греческий народ есть первозванный из языков» или что даже «пребывание вселенской церкви непогрешительною и непорочною без греческой невозможно», и под., то мудрый святитель Филарет, митрополит Московский, мнения которого требовали по многим вопросам, касавшимся православного востока, на эти утверждения отвечал следующими, напр., словами: *«Пребывание вселенской церкви непогрешительною и непорочною без греческой невозможно. Это сказано без основания. Ни Христос Спаситель, ни соборы, ни святые отцы никогда не привязывали судьбы вселенской церкви к одному какому-либо народу. Соборы дали первенство епископу Римской церкви; Константинопольского патриарха поставили вторым. Отпал Римский епископ с своею церковью: остался первенствующим Константинопольский патриарх, и вселенская православная церковь осталась непорочною, как была. Если бы (от чего да сохранил Бог) поколебался в вере Константинопольский патриарх: вселенская церковь осталась бы тем же, чем была, с патриархами Антиохийским, Иерусалимским, Александрийским и Всероссийским Святейшим Синодом. Нечто подобное можно видеть в Ветхозаветной церкви. В начале скиния в Палестине стояла в колене*

Ефремовом, и оно, с Иисусом Навином, первенствовало. Потом первенствовал Иерусалим с храмом и царем. Далее десять колен, в числе их и древле первенствовавшее колено Ефремово, отпали; это не помешало истинной вселенской церкви оставаться в Иерусалиме и в двух коленах».¹⁶⁰⁵ И на другое утверждение, будто *греческий народ есть первозванный из языков*: «На чем это основано? При сошествии Святого Духа являются Парфяне, Мидяне, Еламиты, Понтийцы, Фригийцы, Ливияне, Римляне, Критяне, Аравляне, и кто из них прежде уверовал, не известно. Потом Филипп обратил

–277–

к христианству евнуха Ефиоплянина. Потом Петр крестил Корнилия Римлянина. Потом основалась первая из языков церковь в Атиохии, где коренное народонаселение Сирское. Из пяти первых учителей сей церкви трое имеют еврейские имена и двое римские: *Нигер, Лукий*. Все сие не ведет к тому заключению, что *греческий народ есть первозванный из языков*".¹⁶⁰⁶ Добавим к тому, что и в самой Иерусалимской церкви по началу являются епископы и с еврейскими (св. Иаков, св. Симеон, Иуда и другие), и с римскими (Сенека, Иуст II, Пуплий и др.) именами и с именами других народностей, входивших в состав паствы Иерусалимской церкви (так как ради блага самой паствы, естественно, и сами предстоятели ее, пастыри, из которых избираем был епископ, бывали обыкновенно одной с нею народности, из нее же самой чаще всего выходили).¹⁶⁰⁷ Не забудем и того, что в средневековую эпоху, по признанию самих патриархов из греков (известного нам Досифея II напр.), патриархи Иерусалимские часто, а иногда и подряд, бывали из арабов. Но вот со времени Германа II (1534–1579), как мы говорили, было установлено, чтобы патриархами Иерусалимскими были избираемы только лица происхождения греческого и притом по указанию предшественника избираем был ему преемник. Так дело и велось до самого наступления нового периода в истории Иерусалимского патриархата, т.е. до кончины патриарха Афанасия V (в 1845 году). И так как в Иерусалиме избрание патриарха всецело зависело от самого же святогробского

братства, из среды которого и избирался патриарх, султан же Турецкий только утверждал избранного, между тем как в Константинополе, напр., – этом центре высшего управления всею Оттоманскою империей, избрание патриарха постоянно было в зависимости от капризов султана, визиря и т.д., то легко объясняется причина того явления, что в течение 300 слишком лет, прошедших со времени Германа II до кончины Афанасия V на престоле церкви Иерусалимской восседало

–278–

только шестнадцать патриархов, со включением и этих двух¹⁶⁰⁸, тогда как в Константинополе за то же время сменилось 120 патриархов. И все попытки святогробцев арабского происхождения возратить старинное право возведения в сан патриархов и лиц их происхождения не имели успеха. Чем это объяснить? Историк Иерусалимского патриархата Досифей II объясняет сознанием неудовлетворительности патриархов из арабов для исполнения своего назначения, доказанной опытом времен предшествовавших. Но спрашивается, неужели все арабы поголовно или, точнее, все лица *негреческого* происхождения и всегда были неудовлетворительными и даже не могли быть удовлетворительными когда-либо для означенной цели? Не крылись ли и не кроются ли здесь другие побуждения? Во времена Германа II не стояло ли это в связи с положением, которое начал мало-помалу, на первых порах независимо от всяких своих исканий, по воле султана, а затем и сознательно, занимать патриарх Константинопольский, как главный представитель всех православных христиан Оттоманской империи?¹⁶⁰⁹ А при таком положении патриарху Константинопольскому естественно было желать, чтобы остальные восточные православные патриархи были не только в догматических и канонических, но и во всех других вопросах и интересах с ним согласны. На патриархов же негреческого происхождения, или ближе, не им самим намеченных к избранию, он не всегда мог положиться. Не даром же в самом деле патриархи Иерусалимские со времен Германа почти безвыездно жили в Константинополе, без всякой надобности

оставляя свою паству и поручая управление ею наместникам своим, а в Константинополе представляя собой по-

–279–

что лишь членов Константинопольского патриаршего Синода, пока уже в 1840-х годах текущего столетия Русское правительство, как мы видели, не потребовало возвращения Иерусалимского патриарха к своей пастве.

Между тем в 1820-х к этому обстоятельству, не вполне утешительному с точки зрения истинного древнего православия, ставившему греческую церковь на почву основных воззрений церкви латинской, а патриарха Константинопольского поднимавшему, вопреки канонам церковным, едва не до значения папы Римского, присоединилось и другое, еще менее утешительное. Долго тяготевшее над греками иго турецкого владычества, по крайней мере в той части их, которая обитала ближе к Европе, а не жила в глубине отдаленной от Европы Средиземным морем Азии и Африки, пробудило сильное желание освободиться от этого ига и породило, как известно, греческое восстание, имевшее своим последствием образование Греческого королевства. Но мы уже по прежним статьям нашим¹⁶¹⁰ знаем, какому влиянию подверглось устройство этого королевства и в гражданском и в церковном отношениях. Худые веяния, наряду с хорошими, носившиеся тогда в западной Европе, сильно отразились на этом устройстве. Те же веяния породили в греках и идею так называемого панэллинизма, на которой стали теперь опираться те, кому желательно было называть «греческий народ первозванным из языков». Они же, т.е. эти веяния, конечно, вдохнули в греков и русофобство, – опасение, что северный медведь, надвинувшись на Константинополь и раздавив Турецкую империю, уничтожит будто бы таким образом и греческую нацию с ее первенствующим значением в этой империи. Под влиянием этой идеи панэллинизма забывалось, конечно, и то, что греческая нация даже во всей Турецкой империи, не говоря уже о Греческом королевстве, составляет лишь незначительную долю по сравнению с другими, не греческими и не православными, народностями этой империи, и

то, сколько греки, во имя православия, в течение ближайше прошедших веков, получили добра и разного рода

–280–

помощи от России. Много зла произвела эта идея, и доселе не умершая в греках. Приразилась она, с своими вредными последствиями, и Иерусалимскому патриархату, вспоможествуемая с запада же воспринятыми стремлениями к парламентаризму. Если еще после смерти патриарха Афанасия V в 1845, вопреки установившемуся обычаю, вместо указанного им себе в преемники архиепископа Фаворского Иерофея¹⁶¹¹, избран был Кирилл II, уроженец острова Крита, такое избрание можно объяснить давлением патриарха Константинопольского на выборы, то дальше мы видим и худшее сего. Патриарх Кирилл II (1845–1872), при многих несомненных достоинствах своих, имел и недостатки, весьма неодобрительные в его высоком положении: слабохарактерность, нерешительность, опрометчивость и под. Как избранный не по указанию своего предместника, желая окружить себя, по перемещении в Иерусалим на постоянное пребывание, преданными лицами, он, пренебрегши прежними порядками, отстранил многих из прежних членов святогробского Братства и вместо них набрал новых из уроженцев Архипелага, как наиболее ему близких по происхождению, а чрез это сам же внес дух разделения, корыстолюбия и т.д. в святогробское Братство, которое отплатило ему насильственным смещением его же самого с патриаршего престола под предлогом его сочувствия к России (и он умер в изгнании), а на самом деле вследствие того, что он осмелился быть не одного мнения с патриархом Константинопольским.¹⁶¹² Из его преемников Прокопий, чрез три года по его назначении (1873–1875), был низложен и конечно теми же, которые и возвели его на престол; следовавший за ним Иерофей (1875–

–281–

1884) также не долго был на престоле патриаршем; но он, по крайней мере, и скончался патриархом; а его преемник, подобно упомянутому выше Иерофею, довольно долго живший в России архиепископ Фаворский Никодим, через шесть лет

после своего избрания (1884–1890), принужден был, по интригам некоторых членов святогробского Братства, также за дружбу к России, отречься от престола. Самые выборы преемника отрекшемуся, о которых подробности можно читать в *Сообщениях Имп. Пр. Палестинского Общества* (т. II, стр. 3–10. Спб. 1891), свидетельствуют о силе зла, проникшего в собор святогробского Братства, до 1840 года жившего лучшими, священными преданиями, нарушенными со времени введения в него Кириллом II новых членов, более, нежели прежние святогробцы, зараженных веяниями западных идей. А отсюда – другое зло: святогробцы в своем звании по большей части стали искать только своей личной безопасности и выгоды и не радеть ни об истинном благе паствы Иерусалимского патриархата, ни даже о честном исполнении своих ближайших обязанностей. Но и это все было бы не так грустно (– ибо когда же не бывало частных проявлений своекорыстия и под.), если бы времена были прежние со стороны врагов православия, которых, как мы знаем из предшествующего, так много развелось в Палестине с 1840 года под именем римских католиков и протестантов. Занятые внутренними неурядицами и личными интересами, члены святогробского Братства, не исключая иногда и патриархов, оставляли свою паству на расхищение волков. И, она расхищается, едва не с каждым годом уменьшаясь сотнями и даже тысячами членов, переходящих в протестантство, а еще более этого в латинство. Не смотря на положительное воспреещение архиепископа Кентерберийского, данное первому протестантскому в Палестине епископу Александру «вмешиваться в дела подсудные иерархам и другим высшим духовным лицам, управляющим восточную церковь», преемник Александра Гобат, публично заявив при самом своем посвящении, «что одна только Англиканская церковь может вдохнуть новый дух в пришедшую в упадок и безжизненность восточную церковь», на
–282–

первых же порах начал миссионерскую пропаганду и между православным населением Палестины.¹⁶¹³ А о латинстве нечего и говорить в этом отношении. Пусть лучше говорят о сем сами

латиняне, которые, как ни скрытно действуют¹⁶¹⁴, однако нередко обнаруживают успехи своей пропаганды среди православного населения Палестины. Так, напр., упомянутый латинский патриарх Викентий Бракко в своем отчете за 1886 год, представленном в Общество св. Гроба, между прочим говорит о местечке Зебабде, что там «немногие остаются в схизме¹⁶¹⁵, остальные жители все католики. Действительно, – продолжает он, – достойно удивления то рвение, которое они выказывают в изучении католической веры, и настойчивость, с которой они посылают детей в школу, а жен к сестрам, которые здесь образовали женскую конгрегацию». ¹⁶¹⁶ Здесь видны и успехи латинской пропаганды и способы, какими достигаются эти успехи. Или вот слова отчета также упомянутого раньше латинского патриарха Л. Пиави за 1890 год, представленного в то же Кельнское Общество: «церкви прилежно посещаются, школы вселяют самые утешительные надежды на подрастающее поколение, уважение к нашим миссиям среди схизматического населения возрастает, ибо оно собственными глазами убеждается в их самопожертвовании и отсутствии корыстолюбия». ¹⁶¹⁷ Вследствие этого благого настроения схизматических

–283–

греков, ко мне поступают постоянно от них ходатайства о посылке к ним миссионеров и основании у них школ. Даже некоторые из этих схизматиков, сделавшись нетерпеливыми, в виду моего выжидательного положения, обратились непосредственно к пропаганде¹⁶¹⁸ и тем принудили меня немедленно исполнить их просьбы». ¹⁶¹⁹ И это не удивительно, когда православная патриархия не имеет ни достаточного числа школ для воспитания православного населения, ни достаточного числа лиц с образованием для замещения должностей священников и учителей, да и как бы не особенно интересуется вопросами пастырского душепопечения, поглощенная вопросом и делом святогробским, более для нее выгодным, нежели деятельность пастырская, с ничтожными от нее доходами. Не без основания, без сомнения, отмечено было одним из хороших знатоков дела, что «положение армянского

патриархата в Иерусалиме составляет идеал, даже не скрываемый, для многих из святогробского Братства. Патриархат без паствы; доходы те же; расходов меньше; корпорация эллинская и уничтожение предлога для русского вмешательства». ¹⁶²⁰ Но ведь это было бы более чем грустно; это было бы преступно, если бы это осуществилось на деле. К удовольствию, не все же члены святогробского Братства питаются такими преступными вожделениями, и мы знаем многие опыты заботливости и патриархов, начиная с Кирилла II и членов святогробского Братства о достойном и честном прохождении своего служения не только по охранению святыни Гроба Господня, но и по исполнению архипастырских и пастырских обязанностей, хотя племенной антагонизм (особенно между греками и арабами), обусловливаемый влиянием упомянутой несчастной идеи панэллинизма ¹⁶²¹, является часто весьма

–284–

сильным препятствием к вполне достойному прохождению служения собственно пастырского и архипастырского в личном составе Иерусалимского патриархата.

При таком, почти безотрадном, положении православия в Палестине, особенно в виду напора сил инославной пропаганды (латинской и протестантской), вспомоществуемой силами политическими, где же православию искать более твердой, нежели какая представляется в православном Иерусалимском патриархате, опоры? Где искать помощи? Если ее нельзя найти в незначительной силе по сравнению с инославной пропагандой, да к тому же зараженной западными веяниями Европейской свободной Греции, то очевидно ее можно найти только в единой России. И Россия как с самых времен падения Византийской Империи, так и в последний период истории Иерусалимской церкви православной служила и служит истинной опорой православия в Палестине, оказывала и оказывает ему там деятельную и бескорыстную помощь, хотя эта помощь Иерусалимским патриархатом и не всегда принималась была (за исключением денежной) охотно и признавалась была бескорыстной за этот последний период. В

самом деле, если вспомнить, с каким искренним доверием относились Иерусалимские патриархи к России в прежнее время, как усиленно домогались нравственной поддержки ее, ее влияния на деле востока, представительства ее пред Турцией в пользу православных восточных христиан, и наоборот, с каким по большей части недоверием стали они относиться к ней с 1840-х годов, то невольно изумительною представится эта перемена, ни чем другим необъяснимая, как только упомянутым влиянием западных веяний, усиливаемым поддержкой враждебных православию и России религиозных и политических сил и агентов. Не вдаваясь в подробности о многочисленных случаях нравственной и материальной поддержки, какую Россия со времен Иоанна Грозного оказывала востоку православному вообще и Иерусалимскому православному патриархату в частности, о той массе денег, какую вывезли из России за последняя че-

–285–

тыре столетия православные восточные собиратели милостыни вообще и святогробцы в частности, не говоря о том, сколько денег оставили многочисленные русские поклонники в Святой земле, начиная с древнейших времен и доселе, и т.д., мы обратим главное внимание на отношение России к Иерусалимской православной церкви за последний период истории сей последней.

В виду увеличения числа русских поклонников в святой земле (в 1840-х годах число их доходило уже до 400 человек в год, а после стало еще больше¹⁶²²), а главное, – в виду усиления там инославной пропаганды, Русское правительство, кроме упомянутых раньше нот в ответ на предложения Прусского правительства, в 1847 году решило назначить и с своей стороны в Иерусалим, как бы в виде своего представительства при Иерусалимском православном патриархате, русскую духовную миссию с архимандритом Порфирием (Успенским, скончавшимся в сане епископа в 1885 г.) во главе. К сожалению, всеобщее господствовавшее тогда в России бюрократическое направление, со всею его канцелярскою формалистикой и процедурой, много повредило

успеху деятельности этой миссии. Прежде всего, самая инструкция, данная миссии, составлена была лицом, очевидно не имевшим не только практического знакомства с потребностями и условиями жизни в Палестине, но и просто строгой логики мысли. Так, напр., во втором пункте этой инструкции задачей миссии поставляется между прочим – «преобразовать, мало-помалу, само греческое духовенство, возвысить оное в собственных его глазах столько же, сколько и в глазах православной паствы», и в 3-м пункте: «привлечь к православию и утвердить в оном те местные народные элементы, которые постоянно колеблются в своей вере, под влиянием агентов разных исповеданий и слишком легко отступают от православия, вследствие недоверия к греческому духовенству и неблагоразумного поведения сего последнего»; а между тем далее, в противоречие сему, миссии вменялось в обязанность: «не придавать себе иного характера, кроме поклоннического,

–286–

не вмешиваться ни в чем в дела греческого духовенства, не вмешиваться в житейские дела наших поклонников и, вообще, всячески стараться не возбуждать подозрений иностранных агентов, дабы не подать повода к толкам о каких-либо скрытых намерениях России».¹⁶²³ За тем, на требование миссией от Русского правительства денег на то или другое, имевшее важную долю практического значения, предприятие (напр., постройка здания для миссии, больницы при ней и под.), правительство отвечало затяжкой вопроса о сем путем канцелярского делопроизводства года на два, на четыре, и под. Само собою разумеется, что при таком отношении к делу со стороны бюрократического правительства всякая охота к нему пропадала даже в умном, энергическом человеке, каким, (при всех своих угловатостях и резкостях), был о. Порфирий. А тут еще частые и далеко не всегда приятные столкновения миссии с православным Иерусалимским патриархатом¹⁶²⁴... Таким образом много пользы миссия, при таких условиях, не принесла, а во время Крымской войны, и возгоревшейся как известно, из-за вопроса о св. местах, (именно в 1854 году) и

вовсе отозвана была из Иерусалима. Не много больше имели успеха и возобновленные после Крымской войны в 1858 году миссии с преосв. Кириллом Мелитопольском во главе (1858–1863) и миссия, состоявшая под начальством архимандрита Леонида (1863–1865), и лишь после того как в 1865 году миссией стал заведовать только что скончавшийся бывший начальник ее архимандрит Антонин († 24 марта 1894 г.) и затем вступило в дело (с 1880-х годов) Императорское Православное Палестинское Общество, положение и поклонников русских и самого православия в Палестине значительно улучшилось, а с тем вместе и значение имени России поднялось более прежнего на востоке. Не смотря на величайшие и многочисленные затруднения и препятствия со стороны не только магометанских властей, иноверного населения и представителей иностран-
–287–

ных исповеданий, со стороны других местных особенностей природы и быта, со стороны материальных недостатков и проч., но и со стороны православных, при том не греков только, но и самих русских (светских представителей России в Иерусалиме и Палестине), достопочтеннейший отец архимандрит Антонин последовательно, шаг за шагом и с благословенным успехом боролся с латинством и протестантством, поддерживал и распространял православие, не переставал с самого начала и до последнего времени, при незначительных в сравнении с латинством и протестантством средствах, состязаться с этими инославными исповеданиями и в целесообразном устройстве школ православных и других богоугодных и благотворительных учреждений и в приобретении для России тех или иных, более или менее важных в том или в другом отношении земельных участков в Палестине, и т.д. Земельное владение и русская школа в Бейт-Джале, таковое же владение и женская монашеская русская община в Горней, место у дуба Мамврийского с русскими на нем постройками и другие многие приобретения, а еще того более приобретение и усиление нравственного влияния русского имени в Палестине суть несомненные и великие заслуги отца Антонина. Конечно, если Россия и православие с утешением все это и подобное могли

видеть, то главным образом благодаря тому, что имели в Палестине такого человека, каков был отец Антонин, который и по отличному знанию греческого языка и местных наречий и по личным высоким достоинствам и способностям, к тому же изощренным долговременным опытом (с 1850 г.) пребывания и трудов на востоке, наиболее пригоден был к занятию своего важного поста. Однако нельзя же было отнять способностей, понимания дела и проч. и у его предшественников; но многое ли сделано до того? Если что и делалось тогда, то парализовалось часто, не говоря о святогробском Братстве и чуждых православию стихиях, влиянием, даже противодействием своих же (светских).

А все это к чему же приводит? – К признанию необходимости вождя единогодушия и единомыслия всех православных – и восточных и русских – во имя пра-

–288–

вославия, всем нам дорогого. Что в 1866 году за год до своей кончины, говорил в Бозе почивший святитель Филарет, митрополит Московский, обращая слово к находившимся тогда во взаимной распри православным грекам и болгарам, а именно¹⁶²⁵: «возлюбленные соправославные братия, эллины и болгары, не ослабляйте себя и друг друга ослаблением единства; укрепляйте себя охранением единства: не давайте вашим разделением случая чуждым расхищать ваше духовное стадо; равно да чтят общее священноначалие, эллин и болгар; равно да печется общее священноначалие о эллине и болгаре»: то же самое, ближе всего, применимо к местному православному священноначалию и населению Палестины, как мы уже замечали, далеко не вполне согласно живущему (особенно греки и арабы), а затем – и к призванному действовать там русскому – духовному и светскому представительству. Только дружное и согласное действие и местных, и русских стихий представительства православия может служить твердою опорой православия в Палестине и надежною защитой его от нападений волков в овечьей шкуре и только тогда не только с полным правом, но и с подобающею силой противовеса может сказать православие в Палестине

этим волкам: κάτω, λύκοι!¹⁶²⁶ (прочь, волки!) вместо неправильно присвоенного себе латинянами названия: *католики* (καθολικός – вселенский, – название, более приличествующее, согласно вышесказанному, православным, нежели римским католикам). И это еще пока возможно. Ибо ни латинский патриарх Иерусалимский, не смотря на неоднократные его попытки, ни тем более другие высшие представители инославных церквей в Иерусалиме еще не признаны в качестве таковых Турецким правительством, а признается высшим духовным представителем христиан тамошних официально только один православный Иерусалимский патриарх, как исконный и законный хозяин святых мест. Действовать должно пока

–289–

есть время и возможность, и действовать дружно, соединенными силами против многочисленного воинства пришлых недругов православия. *Се что добро, или что красно, но еже жити братии вкупе* (Пс.132:1). И не забудем, что в православной церкви *несть еллин, ни иудей, обрезание и необрезание, варвар и скиф, раб и свободь, но всяческая, и во всех Христос* (Кол.3:11; срав. Рим.10:12; Гал.3:28 и др.). Тогда в торжестве православия и будет заключаться истинная слава, истинный блеск древней восточной церкви.

Ив. Корсунский

Попов И.В. Магистерский диспут: [Рец. на:] Глаголев С.С. О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого. М., 1894 // Богословский вестник 1894. Т. 3. № 8. С. 290–302 (2-я пагин.)

–290–

1893/94 учебный год закончился для Московской духовной Академии скромным научным торжеством: 6 Июня в большой академической аудитории, в присутствии Совета и приглашенной публики защищал магистерскую диссертацию испр. дол. доцента по кафедре Введения в круг богословских наук Сергей Сергеевич Глаголев. В качестве диссертации магистрантом был представлен обширный апологетический труд под заглавием: *«О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого»* (М. 1894).

Пред началом диспута был прочитан curriculum vitae магистранта. С.С. Глаголев, сын протоиерея г. Крапивны, Тульской губ., родился в 1865 году. По окончании Тульской духовной семинарии он в 1885 г. был послан на казенный счет в Московскую духовную Академию и принят здесь первым студентом. Окончив Академию, магистрант был оставлен при ней в качестве профессорского стипендиата и получил командировку в Московский университет для занятия естественными науками в апологетических целях. После двух лет службы преподавателем Библейской и Церковной истории в Вологодской семинарии, он был приглашен Советом Академии на занимаемую им в настоящее время кафедру. В течение нескольких лет С.С. Глаголев деятельно сотрудничал в различных журналах и кроме магистерской диссертации напечатал целый ряд научных статей и рефератов.¹⁶²⁷

–291–

После этого краткого биографического очерка вступил на кафедру магистрант и в интересной речи, произведшей на слушателей особенное впечатление своеобразными ораторскими приемами, развил мысль о теоретической и практической необходимости апологетических трудов в

настоящее время. Заканчивая свою речь, магистрант заметил, что он рассматривает свой труд лишь как первый опыт, который он намерен впоследствии переработать и, если представится возможность, издать вновь.

Прения открыл о. Ректор Академии, архимандрит Антоний, выступивший в качестве первого официального оппонента. Признав крупные достоинства диссертации, отметив в ней живость мысли и изложения, силу критики, убедительность доказательств и православность взглядов, о. Ректор указал на ее компилятивный характер и подверг разбору ее основной принцип. Магистрант излагает эволюционную гипотезу происхождения человека, опровергает ее на основании фактов, –292–

чисел, ученых мнений, и в этой отрицательной работе видит всю свою задачу. – Между тем, читатель ожидал бы от апологетического труда по данному вопросу не только научной критики гипотезы, но и положительного обоснования церковного учения о происхождении человека, как учения единственно удовлетворяющего с точки зрения разумно-нравственной. Литература изящная даст богатый материал для ученого апологета, показывая, что нравственно-ценный тип возможно построить лишь, как тип религиозный. Наука должна раскрыть ту же истину путем дискурсивного мышления языком точных понятий. Во вступительной речи автор справедливо сказал, что прочность апологетических исследований зависит от прочности ее положительных оснований, без коих самая критика шатка и подвержена случайным условиям эпохи; этот принцип автора, однако не проведен в его собственном исследовании. Путем положительных психологических изысканий можно было бы установить, как бесспорный тезис, что ни один последовательный дарвинист и материалист не может быть нравственным человеком, и ни один нравственный и разумный в тоже время человек не может быть дарвинистом и материалистом. Выставить на вид эти истины есть прямая задача апологета, и эта задача не менее важна, чем отрицательная критика дарвинизма. Более того, – дав положительное обоснование церковному учению о

происхождении человека, магистрант создал бы незыблемую скалу против волн материализма, ибо симпатии умов в пользу той или иной теории определяются не столько ее критической, сколько положительной ценностью. После этих замечаний принципиального характера о. Ректор остановился на некоторых подробностях первого отдела книги. Магистрант высказывает здесь несколько взглядов, с которыми нельзя согласиться. Так, его мнение, что телесная природа первозданного человека ничем не отличалась от нашей, противоречит учению некоторых Отцов Церкви и не может быть оправдано теоретически. Адам был создан с назначением быть безгрешным и бессмертным, и нет сомнения, что этому назначению соответствовали не только его высокие духовные качества, но

–293–

и свойства его телесной природы. Если наша теперешняя плотская природа нарочито устроена для борьбы, самозащиты и приспособлена к нанесению вреда другим существам, то первозданный человек, для которого было возможно не грешить и не умирать, не мог иметь ту же плотскую природу, как мы. То же следует сказать и о телесной природе всей твари: до грехопадения ей были чужды органы, назначенные исключительно для взаимного истребления. Нужно думать, что самая материя до грехопадения имела совершенно иные свойства и иной состав, чем теперь. Так, напр., она, вероятно, была лишена непроницаемости, как и прославленная плоть воскресшего Спасителя, явившегося своим ученикам *дверем затворенным* (Ин.20:19). Точно также нельзя согласиться с мыслью магистранта, что супружеские отношения Адама и Евы начались еще до грехопадения. В основе супружеских сношений лежит страстность, неуместная в раю общей гармонии и святости; наконец, если бы до падения были супружеские отношения, то были бы и дети у прародителей раньше изгнания из рая. Необходимо полагать, что условия размножения человека так же изменились после грехопадения, как и вся его телесная природа. Магистрант не хочет стать на эту точку зрения потому, что в методе объяснения он хочет наименее расходиться с эволюционистами. Но дело в том, что принцип

естественного объяснения не может быть вполне применим в области фактов, которые в основе своей сверхъестественны. Ведь, допускает же магистрант чудесный факт творения человека; почему же тогда не допустить элемента чудесного и в природе первозданных людей, и в условиях их существования? Немножко более, немножко менее чуда, – это здесь не делает различия. Из тех же научных побуждений магистрант тратит много усилий на то, чтобы примирить все подробности Библейского учения о происхождении человека с так называемыми данными геологии и палеонтологии, как бы ни казалось такое примирение иногда искусственным и неестественным. Но может ли это быть благодарной задачей? Ведь, в настоящее время всякому известно, что все эти данные могут импонировать только юношам моложе 18-ти летнего возраста. Оппонент затем не понимает и ни-

–294–

когда не мог понять того противопоставления знания и веры, которое проведено в диссертации. Далее, одним из пробелов диссертации является то, что магистрант не разъяснил Библейское учение об образе Божиим. Адам был создан по образу и подобию Божию, и в этом заключается разгадка всех удивительных свойств его духовной природы. Выяснить с точки зрения этой идеи ту чистоту духа и высоту нравственных качеств, какими обладал первозданный человек без всяких предварительных эмпирических познаний, без всякого подготовительного воспитания, – в этом заключалась важная апологетическая и догматическая задача. Наконец, оппонент не может согласиться с тою настоятельно проводимой мыслью магистранта, что неверие особенно сильно распространено между учеными. Указав в числе мелких недостатков книги на некоторые излишние рассуждения, на чрезмерное преобладание полемики, на неполноту и не всегда удачный способ цитации, на растянутость изложения и недостатки слога, о. Ректор заключил свои возражения лучшими пожеланиями магистранту в его дальнейшей ученой и литературной деятельности.

Отвечая на замечания о. Ректора, магистрант прежде всего отклонил от себя упрек, будто он не дал того, что оппонент называет положительным обоснованием церковного учения о происхождении человека, и совершенно опустил из виду этическую сторону своей проблемы. Раскрытию внутренней истины Библейского учения с нравственной точки зрения он посвятил целую 1 главу второго отдела своей книги. Если же он не сделал это раскрытие своею главной или исключительной задачей, то это потому, что он писал свою книгу главным образом для таких людей, которых убеждают не нравственные соображения, а только научные факты, мнения и числа. Замечание оппонента, будто мысль о сходстве телесной природы первозданного человека с нашей неправильна и противоречит учению Св. Отцов, магистрант решительно оспаривает. В доказательство он ссылается на Шестоднев Св. Василия Великого и на толкование Иоанна Златоуста на 1 главу книги Бытия, откуда, по его мнению, очень определенно вытекает развиваемый им взгляд. Напро-

–295–

тив, мнение, защищаемое оппонентом, не может иметь для себя оснований. В Библии нельзя указать ни одного места, которое несомненно подтверждало бы мысль о различии телесной природы Адама и позднейшего человечества. Исключением могло бы быть только известное место в послании к (Рим.8:19–22), но и это место может быть различно истолковано. В пользу мнения, что супружеские отношения прародителей начались еще до грехопадения, прямо говорит данная им заповедь Господа: *«раститесь и множитесь»*, которую нельзя истолковать иначе, как в том смысле, что ею был заповедан супружеский союз. Мысль, что из области фактов, превышающих наш естественный порядок вещей, нет ни возможности, ни нужды устранять элемент чудесного, конечно, справедлива, и магистрант нисколько не думает ее оспаривать; но, ведь, нельзя же совсем закрывать глаза на то, что говорит нам наука. Если есть люди, в глазах которых данные геологии и палеонтологии не имеют ни малейшей цены, то для других людей они – все, и апологет не выполнил бы

своей задачи, если бы захотел игнорировать точку зрения этих людей. Что касается принципиального вопроса об отношении рационального знания и веры, то эти два способа познания, конечно, не исключают друг друга, но различие между ними устанавливается всюду и между прочим также в православной богословской науке. Библейское учение об образе Божиим магистрант выясняет на 45–54 страницах своей книги. Наконец, мысль, что между естествоиспытателями много верующих, едва ли может найти для себя подтверждение.

Вторым оппонентом был экстраординарный профессор догматического богословия А.Д. Беляев. Прежде чем начать свои возражения, оппонент заявил, что он считает своим долгом защитить диссертацию магистранта от обвинения в компилятивности. Магистрант работал в такой области, в которой он не мог быть вполне самостоятельным и где компилятивность не может быть поставлена ему в упрек. Когда, напр., историк изучает источники какого-нибудь вопроса, группирует факты и делает из них соответствующие выводы, ему не трудно быть самостоятельным: исследуемый им материал открыт

–296–

для всех и работа над ним сравнительно не сложна. В совершенно ином положении находится богослов, когда он рассматривает естественно-научные факты и гипотезы. В громадном большинстве случаев он здесь не имеет возможности ни предпринять собственных исследований, ни проверить результаты чужих. Изучаемый им материал для него недоступен, и ему по необходимости приходится пользоваться тем, что сделано другими. Историк может быть специалистом только в своей области и этого ему бывает обыкновенно совершенно достаточно для его задачи. Напротив, магистранту, чтобы быть вполне самостоятельным в избранном им вопросе, нужно было бы знать до 10 естественных наук, т.е. иметь такие знания, какими не обладают и выдающиеся ученые. Мало того, самостоятельность ему была бы, если угодно, скорее вредна, чем полезна. Магистрант – начинающий ученый и притом богослов; поэтому его имя не может быть авторитетным для

естествоиспытателей и особенно для дарвинистов. Если бы он дал в своей книге результаты своих собственных изысканий, его противники не придали бы им никакого значения. Совершенно иное впечатление произведет он, опровергая дарвинизм на основании исследований известных ученых: этим ученым всякий поверит. Но не считая возможным ставить магистранту в вину несамостоятельность, оппонент находит у него другой недостаток – его странное отношение к некоторым из рассматриваемых им писателей. Так, прежде всего непонятно его отношение к Ленорману: магистрант приписывает этому историку такие взгляды, которые ему совершенно чужды. Напр., на стр. 23 и след. он нападает на Ленормана за то, что тот будто бы признает вполне истинным в книге Бытия только догматическое, а не историческое содержание. Ничего подобного Ленорман не говорит. Он говорит совершенно обратное, замечая в начале своей книги, что по здоровой критике библейское повествование «должно быть введением во всю всеобщую историю, так как даже рассматриваемое с чисто человеческой точки зрения, оно включает в себе самое древнее предание о первых днях человечества, – единственное предание, которое не было искажено введением фантастических

–297–

мифов» (Lenormant, *Histoire ancienne*, 9-me édit., t. I, Paris 1881, p. 3. Сравни след.). Далее, на 85 стр. магистрант пишет, что по мнению Ленормана названия Тигра и Евфрата были перенесены библейским повествователем на памирские реки из той страны, в которой он жил, из Месопотамии. Между тем, Ленорман утверждает нечто совершенно иное. Он говорит, что названия Тигр и Евфрат были перенесены в Месопотамию с Памира тамошними обитателями после расселения народов, так как первобытные Тигр и Евфрат, по-видимому, существовали среди рек, выходящих с памирского плато (*Ibid.*, p. 102–103). Подобные же, хотя мнение важные, недоразумения встречаются на стр. 23 и 93 след. Но всего более удивительно то, что магистрант полемизирует с Ленорманом так, как будто этот историк в вопросе о происхождении и первобытном

состоянии человека близок к взглядам дарвинизма. На самом деле Ленорман не только чужд дарвинистических взглядов, но мог бы быть лучшим союзником магистранта в критике эволюционной гипотезы. Он признает у человека геологических времен и особенно четвертичной эпохи такие духовные качества и инстинкты, которые составляют полный контраст с жизнью дикаря, и видит неизмеримую пропасть между ним и животным. «Напрасно, говорит он на стр. 213 первого тома, – искали в пластах земли обезьяноподобного человека, этой химеры, взлелеянной известными умами, которые были настолько ослеплены причудливой и извращенной гордостью, что скорее предпочитали иметь своим предком гориллу или лемура, чем принять догмат о первородном грехе. Такого человека не нашли и не найдут никогда». Эти мудрые слова магистранту нужно было бы золотыми буквами напечатать в своем сочинении, а между тем он полемизирует с Ленорманом. Чем объяснить такое отношение магистранта к Ленорману? Так как нет ни малейших оснований сомневаться в том, что он читал этого историка, то остается лишь одно объяснение: магистрант читал Ленормана, будучи заранее предубежден против него под влиянием каких-нибудь враждебных этому писателю католических критиков. Далее, к Фогту магистрант относится слишком пренебрежительно. Разби-

–298–

рая его «Чтения, о человеке», он ограничивает всю свою критику этого писателя несколькими нападками на его будто бы запальчивый и вызывающий тон (204 стр.). Между тем, с Фогтом нужно серьезней считаться: это – более опасный противник, чем думает магистрант, и в некоторых случаях с ним труднее справиться, чем с Дарвином. Отношение к Спенсеру также немножко поверхностное. Магистрант представляет Спенсера не знающим этнографии; на самом деле о нем этого нельзя сказать. Все свои мнения о генезисе и развитии религий Спенсер обосновывает этнографическими фактами, ссылаясь на писателей и путешественников. Подвергая критике те научные приемы, путем которых Спенсер устанавливает генезис религии, магистрант в то же время в принципе соглашается с его

теорией. Между тем, именно в принципе с нею нельзя согласиться: Спенсер рассматривает идолатрию в качестве особой формы религии, но эта точка зрения не выдерживает критики и разрушает собой всю его теорию. Одним из недостатков диссертации служит то, что магистрант уделяет больше внимания, чем следует, второстепенным дарвинистам. Наряду с Дарвином, Геккелем, Фогтом, Ляйелем, Уоллесом, он, напр., подвергает критике мало известных и мало важных Нодена и Снолля. Кому будет интересна полемика с ними? Напротив, главных дарвинистов магистрант немножко стушевывает. Излагая их учение, он почти не приводит их подлинных слов; между тем, его критика была бы гораздо убедительнее, если бы в существенных пунктах он мог опереться на их собственные выражения. Подвергая критике иностранных представителей дарвинизма, магистрант почему-то совсем не касается русских дарвинистов, имена которых для русского читателя более важны, чем имена многих других. Разбирая дарвинистов, он не указывает их противоречий и не эксплуатирует этих противоречий в своих критических целях. Будучи в общем хорошо знаком с иностранной (особенно французской) антидарвинистической литературой, магистрант в то же время не пользуется такими капитальными трудами, как труды Виганда и Миварта. Точно также он почти игнорирует нашу русскую апологетическую литера-

–299–

туру по его вопросу. Он, напр., совсем не упоминает о трудах А.Ф. Гусева, а между тем свои сведения о взглядах Уоллеса на происхождение человека (215 стр.) он, вероятно, почерпнул из его же книги *«Натуралист Уоллес и его русские переводчики»*. Далее, оппонент отметил в диссертации некоторые методологические недостатки. Магистрант не сосредотачивает ни своего изложения, ни своей критики, так что читатель принужден знакомиться с эволюционными гипотезами и с собственными взглядами автора по частям и отрывочно. Гипотеза полизоизма, разбираемая магистрантом во второй части сочинения, должна была бы быть изложена в первой. Рассматривая эволюционные учения, магистрант прерывает

свой разбор изложением их разнообразных поправок. Все это ослабляет внимание читателя и вредит цельности впечатления. Вторую часть своей книги магистрант начинает этической оценкой дарвинизма и посвящает целую главу рассуждениям о безотрадности этой гипотезы. Но какую же научную ценность имеют подобные рассуждения? Они могут действовать только на чувство, а не на мысль; ими можно растрогать, но нельзя убедить. Каждый эволюционист может возразить магистранту: «Пусть дарвинизм с этической точки зрения безотраден, – но что же делать, если он неопровержим? Когда волк терзает ягненка, это – безотрадное зрелище; но это зрелище – факт, которого мы изменить не можем. Точно так же нельзя изменить и тех роковых естественных законов, которыми обусловлено возникновение видов и происхождение человека: как бы ни противоречили эти законы нашему чувству и нашим моральным запросам, они тем не менее остаются действительным фактом». Оппонент этим, конечно, вовсе не хочет сказать, что этическая критика дарвинизма была совершенно бесполезной для целей магистранта; но он находит, что магистрант должен был дать ей место не в начале критического отдела своей книги, а в конце его, подобно тому, напр., как ораторы помещают патетическую часть в конце своих речей, после логических доводов. В некоторых местах у магистранта встречаются противоречия, неточности, недомолвки и опущения. Таковы, напр., на стр. 129 и 111:68 и

–300–

272:153 и 375 и др. Мнение о незначительной древности свайных построек, защищаемое магистрантом на 456 стр., обосновывается им слишком слабо. Открытие хорошо сохранившихся мамонтов (стр. 464 и след.) не может служить опровержением их древности. Замечание магистранта на стр. 516 об авторах классификации языков на три группы: радикальные, агглютинативные и флексические, несправедливо, так как эта классификация принадлежит Вильгельму Гумбольдту. Наконец, нельзя не пожалеть, что магистрант не дал объяснения некоторых специальных естественно-научных терминов, которые без этого для

большинства его читателей останутся непонятными. В заключение оппонент заявил, что все отмеченные им недостатки книги совершенно извинительны в таком обширном и сложном труде и нисколько не умаляют тех достоинств диссертации, которые были указаны им в его официальном отзыве о ней. Оппонент окончил пожеланием, чтобы магистрант и впредь продолжал работать в области избранного им вопроса, и выразил надежду, что его намерение выпустить второе издание своей книги скоро осуществится.

Соглашаясь с некоторыми доводами А.Д. Беляева, магистрант прежде всего сделал несколько дополнений к его замечаниям по вопросу о самостоятельности диссертации. Вполне разделяя мысль, что в таком обширном и трудном вопросе, как вопрос о происхождении человека, работать без помощи других невозможно, и указав на то, что так пишут в этой области всюду, – не только у нас, но и на западе, магистрант заметил, что он тем не менее вовсе не был простым собирателем чужих фактов и мнений. Там, где было возможно, он сам проверял приводимые им заключения ученых. Занимаясь в музеях Московского университета, он имел возможность непосредственно познакомиться с некоторыми из тех антропологических, зоологических и этнографических открытий, на которые опираются дарвинисты и их противники. На ряду с принятыми им чужими мнениями, у него есть и свои собственные взгляды, которые еще не были никем высказаны, какова, напр., его гипотеза о времени происхождения человека в конце ледниковой эпохи.

–301–

Обращаясь к вопросу о взглядах Ленормана, магистрант заметил, что этот историк произвел на него несколько иное впечатление, чем на оппонента. Правда, Ленорман признает творение человека и высоко ценит общее историческое значение Библии, но в подробностях он чужд наших взглядов. В своем толковании Библейских повествований он иногда дает слишком много места символическому элементу. На ряду с приведенными оппонентом местами можно указать в его книге другие, из которых видно, что он ограничивает историческое,

этнографическое и географическое значение библейских дат и относится к выводам дарвинизма более снисходительно, чем следует (Сравн., напр., стр. 41 и 91). С Фогтом магистрант не считал нужным особенно считаться потому, что этот писатель компетентен как зоолог, но не как антрополог. Этнографические сведения Спенсера также едва ли заслуживают особенного внимания. Правда, он в подтверждение своих мнений о развитии религий ссылаются на этнографический материал, но в его ссылках есть противоречия. Рассматривать второстепенных дарвинистов магистрант счел нужным потому, что они далеко не лишены значения и известности. Взгляды Нодена, напр., разбирал Катрфаж; о Снелле писали в наших русских журналах. Виганда и Миварта магистрант не цитирует, но он знает их сочинения и воспользовался некоторыми их мыслями. Говоря об Уоллесе, он не ссылается на Гусева потому, что в данном случае он почерпнул свои сведения не у него, а у проф. Вагнера. По поводу упрека в разбросанности изложения и критики магистрант заметил, что эта разбросанность вытекала из свойств самой его задачи. Разбирая сочинение Дарвина «О происхождении человека» в различных местах и в связи с различными проблемами, он делал так потому, что ему нужно было разбирать не книгу, а ее мысли. Что касается замечаний оппонента об этической критике дарвинизма, то в конце концов трудно решить, что более убеждает людей, – научные ли аргументы, или нравственная ценность доктрины. Если для последовательных дарвинистов безотрадность эволюционной гипотезы не может быть убедительным доказательством ее ложности, то не нужно забы-

–302–

вать другую категорию людей, для которых именно этот этический мотив будет иметь решающее значение. Магистрант не счел нужным особенно подробно опровергать мнение о древности свайных построек и отстаивать противоположную точку зрения потому, что этого мнения в настоящее время уже никто не разделяет. Если сохранение мамонтов не опровергает мнения о их древности, то его опровергают остатки пищи, находимые в зубах мамонтов: эти остатки показывают, что

мамонт питался теми же растениями, какие можно встретить и в настоящее время. Наконец, магистрант не счел нужным давать объяснение естественно-научных терминов потому, что это составляет задачу учебников, к которым и должны обратиться затрудняющиеся ими читатели.

Диспут, продолжавшейся почти три часа, закончился пением праздничного Задостойника: «*Радуйся, Царице*».

Несмотря на то, что к 6 Июня значительная часть студентов уже разъехалась, диспут привлек довольно многочисленную публику, которая проводила магистранта обычными знаками сочувствия.

**Тихомиров П.В. Несколько критических замечаний
на кн.: Чичерин. Основания логики и метафизики. М.,
1894 // Богословский вестник 1894. Т. 3. № 8. С. 303–
326 (2-я пагин.)**

–303–

Новый труд Б.Н. Чичерина¹⁶²⁸ во многих отношениях обращает на себя внимание. Прежде всего, ученая репутация автора, известная в нашей литературе своими крупными работами по вопросам юридическим и философским¹⁶²⁹, порождает некоторые естественные надежды и относительно настоящей книги. Затем трудность и важность предмета исследования, за который в последнее время как у нас, так и за границей обыкновенно берутся очень редко и неохотно, делают книгу г. Чичерина явлением до известной степени выдающимся. Наконец, и то назначение, какое сам автор ей усвоит, не позволяет ее игнорировать: он посвящает свою работу *«молодым русским философам, как наследие поколений, занимавшихся философией в нашем отечестве»*, очевидно желая, чтобы она послужила, – если не руководством, то возбуждением к опытам собственного философствования для лиц, интересующихся философскими вопросами. Всем этим, надеемся, в достаточной мере объясняется наше желание дать усиленную оценку новой книги г. Чичерина. Но кроме указанных прямых побуждений к такой оценке мы имеем еще одно косвенное. При появлении своем в свет, эта

–304–

книга была встречена весьма сочувственным отзывом в таком солидном журнале, как «Вопросы философии и психологии».¹⁶³⁰ Весьма естественно, что этот отзыв мог бы послужить к утверждению за нею очень лестной репутации и, пожалуй, даже некоторого влияния в нашем образованном обществе. Мы, с своей стороны, не отрицая за произведением г. Чичерина многих достоинств, указанных почтенным рецензентом философского журнала, отнюдь, однако, не может

всецело присоединиться к этому отзыву и, в интересах истины и справедливости, желали бы дать к нему несколько поправок.

Книга г. Чичерина распадается на две половины, из которых первая содержит *логику* (стр. 12–216), а вторая *метафизику* (стр. 217–367). Так как это соединение двух философских дисциплин в одном исследовании мотивируется у автора их внутренней *сопринадлежностью*, *невозможностью* разрабатывать одну без другой (стр. 3), то естественно, что им предшествует общее предисловие, которое, пожалуй, удобнее было бы назвать «введением» (стр. 1–11).

Как известно, при настоящих условиях разработки философии, научное достоинство всякого философского исследования определяется двумя обстоятельствами: 1) качеством тех *историко-критических* операций, при помощи которых автор оправдывает свою точку зрения вопреки различным противоположным учениям, и – 2) качеством даваемого им *положительного* обоснования своих взглядов. С этих двух точек зрения мы рассмотрим и книгу г. Чичерина.

Историко-критическая сторона в исследовании г. Чичерина крайне слаба, – почти совсем отсутствует; и это составляет главный и самый крупный недостаток работы, косвенно обусловивший и многие промахи в ее положительной стороне. Свое отношение к другим исторически известным философским учениям автор определяет главным образом в первой половине своего «предисловия», где говорится о поводе, цели, предмете и задачах работы.

–305–

Поводом к своему исследованию г. Чичерин выставляет замечаемое им усиление интереса и симпатий к метафизике среди современных мыслителей. «Девятнадцатый век, говорит он, представляет относительно метафизики два совершенно противоположные течения. Первая его половина отличалась таким увлечением метафизическими началами, подобное которому едва ли можно найти в истории мысли. Система возникала за системой, одна глубже и величественнее другой. Казалось, мысль проникла во все тайны бытия, и все свела к высшему, вытекающему из разума единству. И вдруг на этой

высоте произошел поворот. Мысль пришла в обратное движение. Метафизика была отвергнута, как негодный хлам; единственным источником познания признан был опыт. – Люди, знакомые с историей развития человеческого мышления, не могли сомневаться в том, что эта новая односторонность будет столь же недолговечна, как и первая. Легкомысленные поклонники настоящей минуты могли считать исключительный эмпиризм последним словом науки и видеть в метафизике отжившую точку зрения, окончательно сданную в архив; для более глубокого и основательного взгляда это было не более как временное увлечение, за которым должна была последовать новая реакция. И точно, эта реакция теперь наступает. Чистый эмпиризм дал все, что он мог дать. Оказалось, что не только он совершенно не способен свести к единству противоположные явления мысли и материального бытия, не только в области внутреннего опыта он приводит к полному извращению явлений и последовательно к отрицанию самой логики, но даже в той сфере, где он празднует величайшие свои победы, в области материальных явлений, он сам не может обходиться без метафизических начал и, вместо отрицания, приводит к их подтверждению. Понят о материи, о силе, об атомах, о потенциальном и деятельном состоянии, о законе, как владычествующей в мире необходимости, суть понятия метафизические, и опытная наука не только их не отвергает, а напротив, – полагает их в основание всех своих выводов. При таких результатах, не мудрено, что мыслители различных народностей и направлений начина-

–306–

ют обращаться к метафизике, ожидая от нее высшего объединения человеческого знания. Это – знамение времени; в нем выражается сознание недостаточности односторонней точки зрения и требование исхода. До сих пор, однако, это сознание остается одним чаянием. Для того, чтобы оно стало научным началом, надобно, чтобы сама метафизика сделалась положительной наукой, имеющей свои вполне достоверные основания и свои совершенно твердые пути. Недостаточно говорить о необходимости метафизики; надобно представить ее,

как неотразимый факт» (стр. 1–2). Последнее именно и хочет сделать автор в своей книге.

Мы не боимся ошибиться, сказав, что во всякого, знакомого с современным состоянием философии, приведенные слова г. Чичерина способны сразу же и наперед вселить некоторое недоверие к его предприятию: слишком уж много здесь решительности и самоуверенности, невольно заставляющих подозревать, что автор имеет не совсем правильные представления о современных средствах философского знания. В самом деле, легко ведь сказать, – *«представить метафизику, как неотразимый факт»!* Да кто же в настоящее время поверит возможности этого? Еще в 30–40-х годах такие намерения могли встречаться и без недоверия, а теперь, после того, как мы имеем пред своими глазами примеры крушения самых разнообразных и много обещавших метафизических предприятий, это совсем невозможно. Теперь защитники метафизики¹⁶³¹ обыкновенно отстаивают лишь возможность ее, как *проблематического* или *приблизительного* эскиза теории бытия; и если мы возьмем самых крупных современных метафизиков, – напр., Гартмана и Вундта, – то без труда увидим, как далеки они от такой самоуверенности, чтобы видеть в своих созданиях «неотразимый факт». Повторяем – предприятие г. Чичерина, в такой форме намечаемое, производить впечатление чего-то совсем нерассчитанного на современность. Мы, конечно, признаем

–307–

вполне справедливую его мысль о необходимости метафизики и считает вполне законным требование, чтобы она «сделалась положительною наукою, имеющею свои вполне достоверный основания и свои совершенно твердые пути». Но чтобы поверить в скорую осуществимость этого желания, нужно уж слишком закрывать глаза на действительность; и это тем более, – что ведь и сам автор в сущности не скрывает, что «до сих пор это сознание остается *одним чаянием*».¹⁶³² Кто же поверит, что метафизика, бывшая до сих пор лишь предметом неосуществленных упований, станет «положительной наукой», пройдя чрез обработку г. Чичерина?

Чувствуется недостаток вполне отчетливого понимания действительности также и в изображении автором того положения, какое мыслители 19-го века последовательно занимали относительно метафизики. В общем это изображение верно; но необходимо согласиться, что краски в нем значительно сгущены и смысл явлений утрирован. Никогда ни увлечение метафизикой, ни пренебрежение ею не было общим, повсюдным: то и другое в течение всего 19 столетия существовало на ряду друг с другом. Огюст Копт был младшим современником Гегеля, а одновременно с расцветом английского эмпиризма (Милль и Спенсер), немецкого материализма (Фохт, Бюхнер, Чольбе и др.) и скептического новокантианства (Лянге, Лаас и пр.) мы встречаем оригинальные и глубокомысленные метафизические системы Лотце, Гартмана, Фехнера, Фрошаммера и др. Таким образом, строго говоря, «двух совершенно противоположных течений относительно метафизики» 19 веке не представляет. Несправедлив, затем, и приговор относительно эмпиризма. Положение последнего в настоящее время не только не является таким плохим, как это представляется у автора, но даже оказывается во многих отношениях более выгодным сравнительно с его противоположностью – априоризмом. Напр., в вопросах – о пределах достоверности математических аксиом, о всеобщем и необходимом значении категории причинности и др. априоризм многими и не без

–308–

основания считается тормозом для развития науки.¹⁶³³ Наконец, и стремление к метафизике, замечаемое в настоящее время, вовсе уж не так сильно, как думает г. Чичерин. Разве ему неизвестно, как сильны в настоящее время разные скептические и полу-скептические движения в философы (критицизм и позитивизм)?

Итак, в недрах вот какого неправильного понимания исторической действительности имеет свой *raison d'être* исследование г. Чичерина. Наше недоверие к его результатам может поэтому уже *a priori* считаться законным. Но последуем за автором.

Указав на необходимость представить метафизику, как «неотразимый факт», г. Чичерин продолжает: «Такова неустранимая задача, которая предстоит современным философам, задача, без исполнения которой мысль не подвинется ни на шаг. Но как приняться за разработку метафизики, не утвердив предварительно логики на непреложных началах? Метафизика представляет развитие логических определений на основаны логических законов; она вся держится на логике» (стр. 3). Эти слова могут вызвать недоумение у людей держащихся обыкновенного взгляда на логику, как теорию познавательных приемов и научных методов: каким образом метафизика, – наука, состоящая из положений с известным содержательным характером, – может *вся* держаться на логике, науке о чисто *формальных* условиях достоверности знания? Но это утверждение г. Чичерина, – хотя вообще и спорное, а по нашему личному мнению, даже и совсем неверное¹⁶³⁴, – все-таки становится вполне понятным, если принять в расчет основную философскую точку зрения автора. Он открыто заявляет себя приверженцем Гегелевского панлогизма, т.е. признает «тожество законов разума и законов внешнего мира» (стр. 218, §§ 7–8) и потому счи-

–309–

тает возможным из логических определений мысли развить систему объективных определений бытия. Но за то уж совсем странными показались нам дальнейшие рассуждения автора о современном положении логики, побуждающем, будто бы, его «перестроить логику заново» (стр. 5).

Как известно, логика среди других философских наук является до некоторой степени счастливым исключением в том отношении, что содержание ее учений вызывает значительно меньше споров и разногласий. Автору же дело представляется совсем в ином виде. «Эта наука, говорит он, подвергается таким разноречивым толкованиям и таким изумительным искажениям, как никакая другая. Формально она не отвергается, как метафизика; но по существу она отрицается всею школой чистых эмпириков. Ибо что такое учение всей английской школы, с Миллем и Бэном во главе, как не отрицание всякого

логического начала и низведение разума на степень чистой бессмыслицы (sic!)? Когда положение, что две величины, равные третьей, равны между собою, выводится из привычки, приобретаемой ежедневным опытом, то что же остается для логической деятельности? Разум не только перестает быть деятельною силой и превращается в чистую доску; он становится просто нулем. Внешние впечатления, получившие фиктивную самостоятельность под заманчивым прозвищем факта, таинственным образом сходятся и расходятся в пустой среде, именуемой человеческой мыслью, и производят бессмысленные сочетания, которые, в силу привычки укореняются и воспроизводятся в других подобных же случаях. При таком полном отрицании всякого разумного начала, т.е. начала, вытекающего из разума, как такового, мудрено ли, что все логические действия получают совершенно превратный вид?... Эмпирическая логика, отвергающая всякий умозрительный элемент, в сущности есть отрицание логики; иными словами, это – теория глупости» (стр. 3–4). Сильнее и резче этого невозможно высказаться! Но за то уж читатель в праве не только ожидать, но и требовать, чтобы автор, высказывая такие радикальные мнения, *доказывал* их. А вот доказательств-то именно и нет ни в рассматриваемом предисловии, ни в самом изложении логики.

–310–

Даже более того, – в изложении, напр., учения об индукции (стр. 166–179) он не делает никаких существенных поправок к теориям столь поруганных им Милля и Бэна, творцов «теории глупости». К чему же было поднимать весь этот неприличный шум?... И из-за чего так негодует автор на приверженцев эмпирической логики? – из-за вещей, не имеющих, строго говоря, к логике никакого отношения. Чем может повредить разработке логики убеждение в эмпирическом происхождении математических аксиом и категорических понятий? – мы об этом решительно не можем догадаться.

Таким же характером отличаются и суждения автора о немецкой логике. «Не многим выше, говорит он, стоит и немецкая школа. И здесь вытекающее из реализма стремление

придать логике значение естественной науки, основанной на фактах, ведет к извращению ее истинного характера. Фактическая сторона, которая ничто иное, как явление логической, получает неподобающий перевес над последней; нередко призывается на помощь самая физиология, которой вмешательство тут совершенно неуместно; внутренний опыт уподобляется внешнему; наконец, разум подчиняется воле и тем лишается присущей ему самостоятельности, между тем как истинное отношение состоит в подчинении воли разуму, а не наоборот. При таких превратных понятиях о существе разума и его действиях, логические исследования немецкой школы, начиная с Тренделенбурга и кончая Зигвартом и Вундтом, представляют большею частью только цепь неверных выводов. С трудом можно отыскать в них какое-либо точное и достоверное положение. Вместо ясности мысли водворяется египетская тьма. Что же удивительного, если тьма водворяется и в других науках, заимствующих свои начала логики?». (стр. 4–5). Мы решительно ничем не можем извинить этой дурной манеры произносить такие резкие и притом – огульные, совершенно не мотивированные и безапелляционные приговоры. Если такие литературные приемы «молодым русским философам» завещают «поколения, занимавшиеся философией в нашем отечестве», то избави нас Бог от такого «наследия»: оно не только не достигнет намечаемой себе цели – во-

–311–

дворить «ясность мысли» на место «египетской тьмы», а, пожалуй, приведение к совершенно обратному результату.

Разделившись так победоносно со всеми направлениями в разработке логики, автор решает: «При таком положении вещей остается перестроить логику заново» (ibid). *Quod erat demonstrandum!*... «Но, – спрашивает он, – как к этому приступить? Где найти твердые точки опоры, когда относительно самых коренных начал в логике господствует полнейшее разноречие, и наибольшее согласно устанавливается именно в том, что всего более удаляется от истины?» (ibid.). Положение, действительно, крайне затруднительное. Но... это у г. Чичерина

только *quaestio rhetorica*: он в сущности отлично знает, как поступить, и очень легко выходит из затруднения. «К счастью, говорит он, логика включает в себе начала, в которых нельзя сомневаться и которые известны давным-давно.¹⁶³⁵ Мы имеем и специальную науку, математику, основанную чисто на законах логической необходимости и дающую совершенно точное и достоверное знание. Стало быть, возможность достигнуть в этой области точной и достоверной истины для нас не закрыта. Не требуются даже те многосторонние исследования и те искусственные приемы, к которым прибегают ученые, старающиеся уловить связь внешних явлений (?!). Начала и приемы мысли даются нам непосредственным самосознанием, и результаты их показывают, чего мы этим путем можем достигнуть.¹⁶³⁶ Для логических исследований нужно только (*sic!*) взглянуть ясным и не предубежденным взором на то, что мы делаем, не внося сюда посторонних соображений и не сбиваясь с толку теориями, которые сами должны найти свое оправдание в логике» (стр. 6).

Крайне грустное впечатление производит эти методологические рецепты!... Но мы можем освободить и себя и чи-

–312–

тателей от оценки этих советов, потому что их достоинства яснее всего выступают при разборе их практических результатов. Вместо того мы считаем вполне уместным сказать здесь несколько слов об общем характере книги г. Чичерина, потому что приведенным местом из его «предисловия» оканчивается его *историко-критическое ориентирование*, или стремление указать *raison d'être* своего исследования в условиях современной научной разработки избранных им философских наук, соотнести свои взгляды с воззрениями других мыслителей и оправдать, таким образом, свою основную точку зрения; дальше начинается уже чисто *догматическое* построение *системы* с крайне резкими и совершенно голословными замечаниями о ложности того или иного философского учения.

Мы уже имели случай упомянуть, что по своей основной точке зрения г. Чичерин является *гегельянцем*. В этом, конечно,

ничего еще нет дурного. Основная мысль Гегелевского панлогизма до сих пор еще остается не опровергнутою окончательно, и надежда на торжество у нее еще не отнята. Но только этого торжества она может достигать не иначе, как сводя счета с другими направлениями, которые теперь владеют философствующими умами. Мастерскую попытку в этом роде дал два года назад Н.Г. Дебольский, книга которого¹⁶³⁷ вызывает на серьезные размышления и задает критику трудную работу, потому что автор действительно берет свою позицию с бою, стараясь опровергнуть, – и при том с замечательным остроумием, – все направления, сменившие собою в течение истории гегелевский панлогизм таким образом, здесь самое несогласие с автором (которое, повторяем, дается не легко) с избытком окупается теми многосторонними размышлениями, на какие он вызывает читателя. Нечто подобное с полным правом ожидали мы встретить и в книге г. Чичерина. Нам думалось, что этот ветеран русской философии, каким он рисуется в посвящении своей книги, – внимательно присмат-

–313–

риваясь к явлениям современной философской мысли и опытною рукою отмечая недостатки господствующих философских теорий, но умея в то же время отдавать им и дань справедливости, – покажет нам, что ценного еще остается в почти позабытом теперь гегельянстве, какое значение должно иметь это ценное при разработке занимающих нас вопросов и пр. Ничего подобного нет. Автор строит просто систему логики и метафизики совершенно в том же стиле, какой был усвоен немецкими метафизиками в 30–40 годах, когда еще не умерла в них вера во всемогущество спекулятивной мысли. Насколько можно судить по приведенным выдержкам из его «предисловия», он отнюдь не находит даже нужным считаться с враждебными ему философскими направлениями, а просто их игнорирует, – по-видимому, как продукты «временного увлечения», «легкомыслия» и даже «глупости», водворившие в науке «египетскую тьму». Дело представляется так, что он просто выждал момент, когда, по его мнению, «наступает реакция» этому легкомыслию, и решился стосковавшемуся по

метафизике человечеству «представить ее, как неотразимый факт"... Нужно ли говорить, сколько недальновидности обнаруживает такое отношение к делу, и как сильно эта недальновидность обесценивает оставляемое г. Чичериным «наследство молодым русским философам?»».

Что касается собственно *положительного* развития своих взглядов, то в этом отношении книга г. Чичерина отличается одним бесспорным достоинством, общим ей со всеми почти другими произведениями того же направления, напр., в немецкой философской литературе. Достоинство это состоит в том, что всякое делаемое автором утверждение тесно связано как со всеми предыдущими, так, по большей части, и с последующими; – раз принятое методологическое начало неуклонно проводится во всех подходящих случаях; – состав и ход исследования всецело определяется заранее сделанными основными допущениями и выводами. Короче сказать, *как система*, исследование г. Чичерина должно быть названо *образцовым*. Вот если бы в *этом отношении* оно сделалось предметом подражания для русских философских писателей, то это было бы со стороны г. Чичерина боль-

–314–

шою услугой русской философии. А то у нас уж слишком второстепенное значение обыкновенно усвояют внешне-формальной стороне исследования. Логическая связность и взаимообусловленность частей, строгая выдержанность плана и единство методологического принципа – часто не только не преследуются, как нечто необходимое в философской работе более, чем в какой-либо другой, но и нарочно избегаются, как «схоластический формализм».

Но указанное достоинство исследования легко может сделаться и источником многих ошибок. Неверность какой-либо посылки дает уже себя знать на всех дальнейших выводах; а, напр., неверность методологического принципа обесценивает и всю систему. Поэтому-то относительно таких систем и говорят обыкновенно, что для их опровержения достаточно иногда раскритиковать всего лишь один силлогизм. Все это вполне приложимо и к книге г. Чичерина. Он уже во введении

устанавливает один основной прием исследования, который затем с замечательной последовательностью прилагаем ко всем затрагиваемым вопросам. Но вот достоинства именно этого приема нам и кажутся в высшей степени спорными.

Мы видели, что, по мнению г. Чичерина, «для логических исследований нужно только взглянуть ясным и непредубежденным взором на то, что мы делаем». Отсюда естественно, что основным прием при разработке логики он видит в *анализе самосознания*. Но в чем должен состоять этот анализ? «Самосознание разума, говорит он, включает в себе двоякий элемент: фактический, или реальный, и чисто логический, – то, что делается, и сознание необходимости того, что делается. Первый раскрывается нам анализом, разложением реального действия на составные его факторы. Так как действие сознательно, то все факторы у нас на лицо; для определения их требуется только всестороннее внимание. Но как узнать, что это внимание приложено, что ничего не упущено, или не понято ложно? Проверкой служить второе действие, чисто логическое. Мы можем быть уверены, что анализ сделан правильно и всесторонне, если в нем оказывается логическая необходимость, то есть, если он соответствует

–315–

законам разума. Мы имеем здесь силлогизм, в котором законы разума составляют большую посылку, фактический анализ меньшую; из обеих следует достоверное заключение. Первая задача состоит, следовательно, в том, чтобы установить законы разума, которые должны служить большею посылкой» (стр. 6). Доселе рассуждения автора – совершенно справедливы.

Но вот он переходит к установке «схемы», которая выражала бы «полноту логически необходимых элементов познания, а вместе и необходимые их отношения» (стр. 8), другими словами, – хочет открыть такой формальный принцип, приложение которого гарантировало бы полноту и правильность *всякой* дедукции. Эта-то схема и является совершенно неудобоприемлемой. Вот как устанавливает ее автор:

«Действия разума, говорит он, двояки: соединение и разделение. Всякая логическая операция состоит или в том, или в другом, а чаще всего включает в себе оба вместе. Поэтому определения единства и множества суть основные начала разума при познании какого бы то ни было предмета» (стр. 7). Последняя часть приведенной тирады является несколько неясной, и об этом нельзя не пожалеть, потому что в ней дается посылка для принципа, определяющая все содержание книги. Что собственно хочет выразить автор, говоря, что определения единства и множества суть основные начала разума? «Началами» разума называются – или *аксиомы*, составляющие необходимые предположения (предпосылки) всех умственных операций (таковы, напр., общеизвестные «законы мышления»), или же элементарные *приемы* мысли, повторяющиеся во всякой более или менее сложной умственной операции. Строго говоря, формула г. Чичерина не подходит ни к одному из этих пониманий; по с большей вероятностью можно догадываться, что он под началами разума разумеет именно приемы. В таком случае, является вопрос: в каком же смысле «определения единства и множества» можно называть *основными* началами разума? Доселе основными приемами мысли считались отождествление и различие; и нам думается, что как в психологическом, так и в логическом отношении этот прием скорее можно назвать первичным, элементарным,

–316–

нежели определения познаваемого содержания по категориям количества. Итак, первая посылка для «схемы» г. Чичерина страдает *неопределенностью* и *спорностью*; ergo, и самая схема не чужда этих недостатков.

Но к этим двум своим «основным началам» автор присоединяет еще два. «Эти два противоположные определения, говорит он, в свою очередь, связываются двумя противоположными путями, посредством соединения и посредством разделения. Первое дает конкретное сочетание единого и многого, второе – их отношение. Эти четыре начала, которые, очевидно, ничто иное, как необходимые способы действия разума, как силы разлагающей и слагающей всякое

содержание, представляют таким образом две перекрещивающиеся противоположности. Они образуют общую логическую схему для познания всякого предмета, а тем более для познания логических операций» (ibid). Сознаемся, что в этой выдержке мы совсем ничего не понимаем.

Но г. Чичерин, по-видимому, предчувствовал возможность такого случая и потому дал несколько вариаций вывода этой своей схемы. Одна из этих вариаций предназначена, по его словам, «для читателей, непривычных к философским понятиям» (стр. 8, примеч.) Уж, кажется, она-то не должна бы быть непонятной. И, однако мы готовы от души позавидовать тому, кто понял бы ее. Выписываем буквально. «Для читателей, непривычных к философским понятиям, говорит автор, можно представить эту схему наглядно в следующей формуле:

Единство
Отношение+ Сочетание
Множество

Очевидно, эта формула не содержит в себе ничего, кроме самых элементарных логических действий¹⁶³⁸: соединения и разделения. Заключающиеся в ней противоположные определения единства и множества представляют две крайности, между которыми лежат две связующие их середины: одна в форме соединения, другая в форме разделения. Из самых терминов ясно (?), что вне этого

–317–

ничего быть не может, каково бы ни было содержание"... Не более понятны и остальные вариации. Может быть в этой непонятности виноват не г. Чичерин, а наша собственная умственная ограниченность; но мы знаем немало и других людей, даже «привычных к философским понятиям», которые отказывались истолковать нам эти рассуждения автора...

Таким образом, по крайней мере, за *темноту* изложения г. Чичерин должен принять упрек.

Переходим к самому изложению логики и метафизики. Мы не будем разбирать это изложение шаг за шагом, а лишь отметим в нем то, что кажется нам ошибочным.

Взгляд автора на *предмет и задачи логики* нам не кажется правильным. Он, хотя и усвояет логике «самостоятельное значение», однако видит в ней «часть психологии в обширном смысле, т.е. науки о разных способностях и деятельности души» (стр. 12–13). Это сглаживание различий между логикой и психологией ничем не может быть оправдано и ведет обыкновенно при разработке логики ко многим совсем нежелательным явлениям. К таким нежелательным явлениям относится прежде всего внесение в логику массы совершенно ненужного здесь психологического материала. Так, г. Чичерин, разделивши логику на четыре части, дает в одной из них учение о *способностях разума* (ч. II, стр. 106–144), памяти, воображении, уме и др. К цели логики, – определить формальные условия достоверности познания, – это не имеет никакого отношения. Автор старается оправдать свой взгляд такими рассуждениями: «Понятие о способности необходимо; им определяется разум как источник деятельности; различие же способностей доказывается специальною памятью или забвением известного ряда предметов. С другой стороны, невозможно исключить из логики учение о способностях, ибо, исследуя формы, логика должна указать их происхождение, а это и ведет к учению о различных способностях разума. Учение о способностях есть познание разума, как деятельной силы, понятие основное для логики» (стр. 13). Таким способом можно все доказывать, даже, напр., – что физиологическое учение о функ-

–318–

циях голосового аппарата должно составлять часть грамматики. Указывать происхождение форм мышления логика отнюдь не обязана, ибо каково бы ни было психологическое основание разных форм, ведь это ни одной черты не прибавит и не убавит в учении логики о законности или незаконности тех или иных познавательных приемов.¹⁶³⁹

Но, по-видимому, главным-то основанием для г. Чичерина включить учение о способностях в состав логики было не столько то, которое мы сейчас привели, сколько желание получить *четверичное число* частей этой науки и затем

дедугировать ее состав по установленной им «схеме» всякого исследования. Разделив логику на четыре части, – 1) учение о формах мышления, 2) о способностях, 3) о законах мысли и 4) о методах исследования (стр. 13), – он говорит: «Эти четыре элемента подходят под основную логическую схему, чем доказывается (!?) их полнота, а вместе рациональность разделения. Всякая деятельная сила представляется в двух противоположных определениях: как сила и как деятельность, – иначе в потенциальном и деятельном состоянии. Отношение их определяется законом, который есть начало, определяющее способ действия силы при переходе ее в деятельность. Конкретное же произведение силы в действии есть единичное явление, которое в настоящем случае есть логическая форма» (стр. 14). Таким образом, первым плодом «схемы» г. Чичерина является превратное толкование задач разрабатываемой им науки. Это, конечно, не говорит в пользу этой «схемы».

Но эта схема и в дальнейшем сказывается на исследовании г. Чичерина подобным же образом. Стремление всюду получать *четверичное число* составляет самую характерную особенность книги и бросается в глаза чита-

–319–

телю прежде всяких других. Так автор насчитывает без всякой нужды, а единственно в интересах своей схемы, четыре элемента самосознания (стр. 39–41), четыре элемента в сознании объекта (стр. 41), четыре формы воспоминания (стр. 43), – да еще почти в каждой форме по четыре вида (стр. 44:46, 47), – четыре стороны ощущения (стр. 18), даже четыре внешних чувства (стр. 18)¹⁶⁴⁰, четыре элемента чувства и четыре вида объектов (стр. 31), четыре метода (стр. 165), четыре вида причинности (стр. 166), четыре индуктивных способа действий (стр. 171) и т.д. и т.д. Вообще эта «тетрахотомическая мания» – как можно бы назвать прием г. Чичерина, – иногда может даже вызывать улыбку. Неужели человек может серьезно верить, что этим приемом достигается полнота и рациональность дедукции?... Ведь это, в сущности, ничем не разнится от игры в священные числа, свойственной древним.¹⁶⁴¹

Замечается иногда у автора *спутанность плана*. Так, напр., судя по §§ 1–2 в 3-й гл. 1-го отд. 1-й части логики (о внутреннем впечатлении), трактат о самосознании должен бы принадлежать именно к этой, 3-й главе¹⁶⁴², а между тем он отнесен к 4-й, – неизвестно зачем.

Самыми крупными недостатками страдают у г. Чичерина даваемые им *определения* разных понятий. И вообще *терминология*, которой он пользуется, весьма далека от совершенства. Вот, напр., как определяет он впечатление: «Впечатлите есть непосредственное отношение разума к подлежащему его сознанию реальному предмету»

–320–

(стр. 17). На стр. 23 разум назван «силой, имеющей объем, общий многим впечатлениям»; не угодно ли умудриться соединить с этим выражением определенный смысл? Форму автор определяет, как, «порядок различного» (стр. 24), пространство – как «форму совместной внешности, т.е. порядок частей, лежащих вне друг друга, но не отрицающих одна другую, а пребывающих рядом» (стр. 24–25), бытие – как «чистое тождество с собою, или отношение к себе» (стр. 234), реальность – как «количественное качество» (стр. 258). Или вот, напр., таких рассуждений тоже немало можно встретить в книге г. Чичерина: «А есть А. В этой формуле А есть какое-либо определение. Если же всякое определение устраняется, то остается чистое *есть*, которое и выражает чистое бытие. Бытие, как таковое, исключает из себя небытие или отрицание. Поэтому оно и есть чистое бытие. Только бытие есть, а небытия вовсе нет, ибо оно исключается из бытия. Исключая из себя всякое отрицание, чистое бытие исключает и всякое определение. Поэтому ему нельзя приписать ни одного из противоположных определений, которыми определенное бытие отличается от другого: оно ни то, ни другое. Но если оно – ни то, ни другое из противоположных определений, к которым прилагается закон исключения третьего, то, в силу этого закона, оно – ничто. Чистое бытие есть небытие» (стр. 234–235). «Небытие есть отрицание всякого бытия, следовательно, чистое отрицание. Но отрицание, для того, чтобы отрицать, должно *быть*. Отрицая,

оно полагает себя как отрицание, следовательно, как тождественное с собою, или как бытие» (стр. 236). Не угодно ли разобраться в этих рассуждениях! Вот и хочется невольно сказать:

«Dictaque post toties, nil nisi dicta vides»

Нет нужды доказывать, что все это, вопреки заявленному в предисловии желанию г. Чичерина, далеко не способно содействовать водворению «ясности мысли» в современной философии.

Не мало недостатков можно встретить и в доказательствах, приводимых г. Чичериным в защиту различных своих положений. Некто сказал о Гегеле: когда у него стоит «следовательно», это еще не значит, что

—321—

предлагается вывод из ранее данных посылок, а скорее — что читатель должен сделать умственное усилие и вообразить нечто совсем противоположное действительно следующему выводу. Мы не решимся этот отзыв приложить к г. Чичерину; но должны сказать, что некоторым из его доказательств не слишком много недостает, чтобы заслужить подобный же отзыв. Вот, например, как доказывается, что разум составляет основное определение субъекта: «Самосознание есть положение тождества, сознающего субъект и сознаваемого: я есмь я. Положение тождества субъекта с собою, составляет принадлежность, как чувства, так и воли: субъект сознающий полагает тождественными с собою субъект чувствующей и субъект деятельный. Но там субъект, будучи в основании тождественным, представляется в разных, не зависящих друг от друга определениях: один есть сознающий, другой чувствующий или деятельный, в обоих случаях в реальном отношении к другому, то есть, к объекту. В чистом же самосознании полагается тождество субъекта с собою в одном и том же определении субъект сознает себя сознающим. Это чистое тождество с собою, в отличие от тождества, сохраняющегося в отношениях к другому. Отсюда следует, что разум, а не чувство или воля, составляет основное определение субъекта» (стр. 39). Попытаемся внести реальный смысл в предлагаемую г.

Чичериным формулу чистого самосознания: «субъект сознает себя сознающим». Сознание невозможно без сознаваемого, чего не отрицает и сам автор. В формуле г. Чичерина слово «сознавать» употреблено два раза и во второй раз без дополнения. Это делает невозможным понять ее. Следовательно, мы должны предположить дополнение при слове «сознающим». Но что же мы предположим, – «себя» или «нечто отличное от себя»? Если первое, то является вопрос: «каким» сознает себя субъект? Сказать на это, что – опять «сознающим», нельзя, потому что таким образом мы вынуждены будем продолжать вопросы до бесконечности; остается, стало быть, сказать, что – «волящим» или «чувствующим»; но это уже будет прямо опровергать вывод автора, что ни воля, ни чувство не составляют основного определения субъекта, ибо тогда его несколько

–322–

удлинившаяся формула¹⁶⁴³ будет просто равнозначуща с формулой: «субъект сознает себя чувствующим (или волящим)»; а это и будет как раз обратное его заключению. Если же мы предположим при слове «сознающим» дополнение – «нечто отличное от себя», то это будет значить, – говоря словами г. Чичерина, – что субъект сознает себя «в реальном отношении к другому, т.е. к объекту»; следовательно тогда разум не будет иметь никаких преимуществ пред чувством или волей. Итак, вывод автора или *ложен*, или *произволен*.

Другим недостатком в доказательствах г. Чичерина является *некритичность*: посылки его нередко являются совершенно *догматическими* утверждениями, далеко не отличающимися бесспорностью. На стр. 17 читаем: «Внешнее впечатление есть взаимодействие разума с внешним миром. Это доказывается, во-первых, непосредственным чувством (sic!)... Во-вторых, то же подтверждается научным исследованием. Зрение объясняется, как действие света на наш глаз; свет же, по учению физики, есть колебание эфира, отражающееся на сетчатой оболочке глаза, и это отражение ощущается, как краска. Точно также звук есть колебание воздуха, производящее известное сотрясение в органе слуха, и это сотрясете

ощущается, как звук. То же относится и к другим чувствам». Как будто автор апеллирует только к «здравому смыслу» читателей. Неужели ему неизвестны результаты философского критицизма? Что непосредственное чувство ничего не доказывает, это известно еще со времен Декарта; а после Юма и Канта это даже странно и утверждать. Что же касается рассуждений об объективной природе разных чувственных восприятий, то разве он не знает, что истолкование звука, как движения, есть не более, как установка эквивалента для слухового ощущения в зрительном представлении, а понимание света, – как колебания эфира, и цветов, – как психического отзвука на различия этих вибраций, есть лишь сделанный по аналогии с истолкованием звука опыт перевести качественные разности ощущения

–323–

на количественные? Таким образом, здесь мы отнюдь не выбиваемся из замкнутого круга субъективности, т.е. из круга наших собственных ощущений, и потому говорить о действительном взаимодействии с внешним миром не имеем права.

На стр. 29 мы уже прямо встречаемся с проповедью так называемого «наивного реализма». Автор говорит: «Прирожденное или выработанное приспособление дает нам предмет именно там и так, как он есть, что доказывается проверкой одного ощущения другим и реальными отношениями к вещам. Совпадение объединенного сознанием и проектированного образа с действительно существующими вещами доказывает тождество законов разума и законов внешнего мира». Подобный же догматизм можно наблюдать и на стр. 361 и др.

Доселе мы указывали общие недостатки книги г. Чичерина. Теперь скажем несколько слов о частностях развиваемых им воззрений.

Начнем с *логики*. Логика, – если исключить из нее весь незаконно внесенный в нее автором психологический и отчасти метафизический элемент, – по размерам своим не превосходит маленького учебника, – объем едва достаточный, чтобы

изложить лишь наиболее существенное. Уже это одно делало для автора невозможным дать какие-либо *дополнения* к учению обыкновенной элементарной логики. Вся оригинальность его могла здесь проявиться только в своеобразном *освещении* излагаемого материала. Это мы у него действительно и находим. Многие отделы разработаны под углом зрения философских воззрений автора, – обстоятельство, имеющее, конечно, условную ценность, – содержание же прочих ничем не отличается от обыкновенного содержания учебников.

От философских воззрений автора зависело, например, то обстоятельство, что учение о суждениях и умозаклучениях излагается им в трактате о понятии. По нашему мнению, это незаконно. Понятия составляют элементы суждения, суждения – элементы умозаклучения. Ergo, если уж и нужно объединить учение об этих предметах, то господствующее значение должно быть усвоено умозаклучению, суждение и понятие подчиненное. Лучше же всего было бы обойтись

–324–

без такого объединения. Также в интересах своего философского принципа (т.е. чтобы получить 4 вида объема) автор, говоря об объеме понятий, выдумал *"нулевой* объем, соответствующей отрицанию» (стр. 72). Мы находим это тоже ошибочным. *Объем* определяется *количеством* предметов, мыслимых под понятием, отрицание же характеризует *качественную* сторону мыслимого в понятии *содержания*. Смешивать эти вещи не следовало бы. Затем, автор, очевидно, забывает, что объем *отрицательных* понятий обыкновенно *больше* объема положительных; – как же его называть «нулевым»? Например, понятие «нечеловек»¹⁶⁴⁴ включает в своем объеме *все предметы*, кроме человека. По подобным же мотивам (ради четверичного числа) к видам умозаклучений автор отнес «вывод из понятий» и «вывод из категорий» (стр. 90–92). Но первое оказывается в сущности просто *обобщением* (ср. на стр. 90, § 5), а что разумеется под вторым – трудно понять, вследствие сжатости и темноты изложения. Таким образом, оригинальность г. Чичерина в разработке логики и составляет именно недостаток этой обработки.

Есть и в остальных частях логики недочеты. Например, вывод *модусов категорического силлогизма* сделан неудовлетворительно. Сказав, что, варьируя качество и количество посылок, можно получить для каждой фигуры по 16 модусов, стало быть, всего для четырех фигур 64 модуса, – автор дает только два общих правила для исключения из этого числа модусов несостоятельных: 1) из одних частных посылок нельзя сделать никакого вывода, и 2) из отрицательных посылок ничего нельзя вывести. Но, руководясь этими правилами, можно исключить из каждой фигуры всего лишь по 7 модусов; таким образом, остается еще 36. А нужно получить, как известно, всего 19. Много сбивчивого есть в изложении законов мышления (стр. 145 и след.), в трактате о суждениях (стр. 83 и след.) и т.д.

Что касается *метафизики* г. Чичерина, то развиваемые
–325–

здесь тезисы, в силу своей «трансцендентности»¹⁶⁴⁵, критике *по существу* подлежать не могут. Критика может касаться лишь их *оснований* и утверждать: «может быть все это и верно, да не достоверно».¹⁶⁴⁶ И действительно, доказательствам автора в пользу основной мысли его метафизики о тождестве законов разума и внешнего мира очень не трудно отказать в достоверности. «Это тождество, говорит он, доказывается, во-первых, реальными отношениями субъекта к внешнему миру: субъект не может находиться в реальном взаимодействии с внешним миром иначе, как под условием совпадения внутренних и внешних законов. Это необходимое условие всякого взаимодействия» (стр. 218). Пусть даже так. Но откуда автор знает, что такое взаимодействие существует? Чем это *доказывается*? Ведь весь смысл борьбы феноменализма и реализма сводится именно к тому, чтобы решить, – утвердительно или отрицательно, – вопрос об этом взаимодействии, а г. Чичерин ссылается на него, как на бесспорный уже факт. «Оно (т.е. тождество законов мысли и бытия) доказывается, – продолжает автор, – тем, что чисто умозрительные выводы разума находят полное подтверждение в опыте. Разум имеет два пути познания: один, идущий изнутри и составляющий умозрение, другой, исходящий от внешних

впечатлений и образующий область опыта. Совпадение выводов, основанных на чисто логических действиях, с независимыми от разума достоверными фактами доказывает тождество законов внутренних и внешних. Такое удостоверение дает нам математика» (ibid). Известно, как объясняется согласие умозрительных выводов с опытом с точки зрения, напр., Кантовского априоризма: в строгом смысле «независимые от разума» факты не могут быть «достоверными», а достоверные достоверны лишь в меру своей зависимости от разума. «Оно доказывается, в-третьих – заканчивает автор, – тем, что всякое опытное знание

–326–

основано на логических категориях и окончательно к ним приводит» (ibid). Опять весьма спорное положение: эмпиризм отстаивает совершенно обратную точку зрения и доселе еще не дождался своего основательного опровержения.

Входить в дальнейший разбор метафизики г. Чичерина мы не будем, потому что нам пришлось бы в этом случае только выписывать положение за положением и просто указывать на недостаток принудительных данных к его принятию. Да и целью нашей статьи не было дать полный разбор книги, а – высказать о ней всего лишь *несколько* критических замечаний.

П. Тихомиров

**Отчет Братства Преподобного Сергия для
вспомоществования нуждающимся студентам и
воспитанникам Московской Духовной Академии за
1893 год // Богословский вестник 1894. Т. 3. № 8. С.
1–55 (3-я пагин.)**

–1–

В отчетном 1893 году Братство Преподобного Сергия, кроме покровителя и пожизненного члена Братства, сначала Высокопреосвященнейшего Леонтия, а затем Высокопреосвященнейшего Сергия, Митрополита Московского и Коломенского, имело в своем составе 372 лица, из коих 12 были почетными, 99 пожизненными, а остальные 261 действительными членами. Число почетных членов увеличилось четырьмя лицами. В общем собрании 3 мая отчетного года избраны были в почетные члены, по предложению председателя Совета Братства, члены Совета Братства: протопресвитер Московского Большого Успенского собора Н.В. Благоразумов и ординарный профессор Московской Духовной Академии П.И. Цветков, в уважение их многолетнего и многопольного участия в делах Братства, и пожизненные члены Братства: потомственная почетная гражданка Юлия Ивановна Базанова и вдова присяжного поверенного Варвара Петрова Кельх (урожденная Базанова), во внимание к щедрым их пожертвованиям в фонд помощи бывшим воспитанникам Московской Духовной Академии. В число пожизненных членов вступили: преосвященнейшие – Дионисий епископ Уфимский и Мензелинский, Варсонофий епископ Симбирский и Сызранский, Никанор епископ Архангельский и Холмогорский, Агафодор епископ Сухумский, Иоанн епископ Сумский, Иаков епископ Чигиринский и Агафангел епископ Киренский (ныне Тобольский), протоиерей С.-Петер-

–2–

бургского Казанского собора Александр Алексеевич Лебедев, Московский священник Иоанн Иоаннович Чанцев, ординарный профессор Московской Духовной Академии

Евгений Евсигнеевич Голубинский и ктитор Академической церкви Московский купец Николай Николаевич Дружинин. С другой стороны Братство в отчетном году потеряло довольно значительное число своих членов, И прежде всего Совет Братства считает долгом сообщить о тяжелой утрате, понесенной в лице бывшего покровителя Братства, Высокопреосвященнейшего Леонтия, Митрополита Московского и Коломенского, близко принимавшего к сердцу интересы и нужды Братства и пожизненного, почетного члена Братства, Высокопреосвященнейшего Никандра, Архиепископа Тульского и Белевского, своими щедрыми пожертвованиями весьма способствовавшего увеличению денежных средств Братства. Весьма тяжкую утрату понесло Братство также в лице скончавшегося 3 декабря отчетного года (и следовательно, в тот же день, в который за два года пред тем, в 1891 году, скончался бывший председатель Совета Братства проф. В.Д. Кудрявцев) товарища председателя Совета Братства, почетного и пожизненного члена сего последнего, протоиерея Московской Софийской, на Лубянке, церкви Павла Михайловича Волхонского, всегда с искреннею любовью и заботливостью относившегося к интересам и нуждам Братства, особенно же со времени избрания в должность товарища председателя Совета Братства, т.е. с 1885 года и весьма деятельно, разнообразными мерами способствовавшего увеличению средств Братства. Нельзя не отметить особым вниманием и утраты, понесенной Братством в лице бывшего неперменного члена Совета Братства и действительного члена сего последнего, инспектора Академии архимандрита Григория, всегда с горячею любовью и заботливостью относившегося к нуждам студентов. Сверх о. архим. Григория, из числа действительных членов Братства, по сведениям, доходившим разновременно до Совета Братства, скончались: состоявший в Братстве Московского ставропигиального Донского монастыря иеромонах Моисей; игумения Московского первоклассного Вознесенского девичьего монастыря Серафима; Московские

—3—

протоиереи: Петр Алексеевич Преображенский, Михаил Феодорович Ильинский и Петр Николаевич Костромской; священник Александр Михайлович Цветков; фрейлина Елисавета Алексеевна Муханова; статский советник Михаил Михайлович Богословский; Московский потомственный почетный гражданин Феодор Евграфович Латышев; Московский купец Василий Иванович Щербаков и бывший содержатель типографии в Москве Михаил Николаевич Лавров. 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 3 мая произведены были выборы на должность председателя совета Братства, его товарища, одного члена совета, секретаря и членов ревизионной комиссии, причем оказались избранными прежние лица, а именно: председателем – профессор Академии Димитрий Феодорович Голубинский, товарищем его – проторей Павел Михайлович Волхонский, членом совета – профессор Академии Петр Иванович Цветков, секретарем – помощник секретаря Совета и Правления Академии Николай Дмитриевич Всехсвятский и членами ревизионной комиссии: священник Сергиево-Посадской Христорождественской церкви Михаил Петрович Багрецов и профессора Академии Андрей Петрович Смирнов и Василий Александрович Соколов.

Комиссия, ревизовавшая приходо-расходные книги Братства с относящимся к ним документами за 1891 год, а также и наличные суммы Братства, представила в общее майское собрание отчетного года свой доклад, в котором донесла общему собранию следующее:

«1) Приходо-расходные книги Братства в исправности: все листы, шнуры и печати целы.

2) Записи прихода и расхода сумм ведены исправно, без подчисток и помарок. Итоги и транспорты правильны.

3) Расходование сумм производилось соответственно постановлениям Общих Собраний и Совета Братства, своевременно записанных в журналы.

4) На произведенные Братством расходы имеются расписки и оправдательные документы.

—4—

5) По произведенной 19-го Апреля поверке сумм, имеющихся в кассе Братства, и по соображении прихода и расхода таковых с отчетного времени по день поверки, на основании прихода-расходных книг и советских журналов позднейшего времени, оказалось, что от 1891-го к 1992 году должна быть в наличности та самая сумма запасного и расходного капитала, каковая и имеется».

В течение отчетного года Совет Братства имел четыре заседания: три 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.

Все суммы Братства к началу отчетного 1893 года состояли: а) из 44.350 рублей процентными бумагами, и б) 2.928 р. 4 к. наличными деньгами. В течение 1893 года количество пожертвований увеличилось на 1.100 руб. процентными бумагами и 6.010 р. 44 к. наличными деньгами. Из этой суммы 100 руб. процентными бумагами и 1.100 р. наличными деньгами пожертвованы в качестве пожизненных членских взносов и взносов на вечное поминовение и потому вся эта сумма подлежала обращению в процентные бумаги для образования запасного капитала; остальные же 1.000 р. процентными

бумагами и 4.910 р. 44 к. наличными деньгами поступили как взносы от действительных членов и как единовременные пожертвования от разных лиц и учреждений. Кроме того, а) от

—5—

Московского Епархиального свечного завода получено 300 руб.; б) от продажи пожертвованных в пользу Братства изданий поступило 3.102 р. 89 к.; в) от концерта в пользу недостаточных студентов Академии, данного 24 января отчетного года, получено, за всеми расходами, 207 р. По требованию § 11 Устава Братства, из всех этих денежных поступлений подлежало обращению в запасный капитал 20%; остальные же 80% составляли расходную сумму на удовлетворение потребностей Братства. К расходной же сумме, без вычета 20% в запасный капитал, отнесены следующие суммы: а) полученные от графа С.В. Орлова-Давыдова из жертвуемых им ежегодно на содержание одного студента Академии 220 руб. б) пожертвованные преосвященнейшим Дионисием, епископом Уфимским 300 р. и лицом, не пожелавшим наименовать себя 475 р. как переданные в распоряжение о. ректора Академии и полностью внесенные за содержание недостаточных студентов Академии, итого 775 р.; в) пожертвованные студентами Академии в пользу недостаточных товарищей их для уплаты за содержание последних 277 р. 73 к. и также полностью израсходованные для сей цели; г) полученные от данного с тою же целью 6 декабря отчетного года музыкально-драматического вечера 193 р. 27 к., также полностью израсходованные на сие дело; д) полученные от Тифлисского Братства св. Андрея Первозванного, для заимообразной выдачи студенту Е. Маминайшвилли в уплату за его содержание в Академии 50 р.; е) полученные по истекшим купонам от бумаг Братства проценты, за вычетом 5% государственного налога, в количестве 2.115 р. 20 к. и ж) возвращенный долг в количестве 50 р. Кроме того, к числу не подлежавших ни обращению в запасный капитал, ни вычету 20% в оный относятся и суммы, полученные при обращении процентных бумаг в наличные деньги, как переходящие и составляющие 1.000 р. процентными бумагами и 358 р. 70 к. наличными деньгами.

Наиболее значительные пожертвования в 1893 году были следующие: от Высокопреосвященнейших Иоанникия, митрополита Киевского и Галицкого 200 р. и Ионафана, архиепископа Ярославского и Ростовского 500 р. (процент-

–6–

ными бумагами); от преосвященнейшего Дионисия епископа Уфимского и Мензелинского 300 р.; от преосвященнейших Варсонофия епископа Симбирского и Сызранского, Никанора епископа Архангельского и Холмогорского, Николая епископа Алеутского и Аляскинского, Агафодора епископа Сухумского, Иоанна, епископа Сумского, Иакова епископа Чигиринского и Агафангела епископа Кирепского, по 100 р. от каждого (от последнего из них 50 р. на помощь студентам и 50 р. на помощь бывшим воспитанникам Академии); от ктитора академического храма Московского купца Николая Николаевича Дружинина, на вечное поминовение его сродников, 500 р.; от неизвестных, чрез о. ректора Академии архимандрита Антония, в один раз процентными бумагами, а в другой раз наличными деньгами по 500 р.; от неизвестного, чрез него же, о. ректора, 475 р.; от Московского Епархиального свечного завода 300 р.; от графа С.В. Орлова-Давыдова, на содержание одного студента Академии в 1893–1894 учебном году, 220 руб.; от протоиерея Кронштадтского собора Иоанна Ильича Сергиева (в два раза) 300 р.; от ординарного профессора Московской Духовной Академии Евгения Евсигнеевича Голубинского 100 р. и от Московского священника Иоанна Иоанновича Чанцева, на вечное поминовение иерея Никиты и рабы Анны, 100 р. (процентною бумагой).

В отчетном году, по примеру лет предшествующих и в исполнение требований Устава своего, Братство главным образом помогало недостаточным своекоштным студентам Академии и при том более всего уплатой денег за их содержание в зданиях Академии и лишь не очень значительную по сравнению с этим сумму пособий выдало, на основании постановления общего годичного собрания 10 мая 1887 года, с одной стороны немногим окончившим курс воспитанникам Академии, а с другой – на лечение некоторых больных

студентов Академии. Таким образом, в течение 1893 года Братством израсходовано: на уплату за содержание 11-ти студентов IV курса, 20-ти студентов III курса, 29-ти студентов II-го и 10-ти студентов I курса, со взносом за каждого из них суммы пособия в размерах от 10 до 110 р. в полугодие, 8.320 р.; на руки вы-

—7—

дано в пособие на содержание некоторым из них 230 р.; заимообразно выдано двум из них же 40 р.; уплачено в экономию Академии на лечение некоторых из них 250 р.; окончившим курс воспитанникам Академии выдано, в виде единовременных пособий, 40 р. и заимообразно 445 р. Всего же израсходовано на студентов и воспитанников Академии 9.325 р. На канцелярские, типографские, почтовые и другие потребности израсходовано 645 р. 64 к. При этом самый больший расход был на почтовую рассылку изданий Братства. Сверх того, собственно на печатание сочинений В.Д. Кудрявцева израсходовано 3.261 р. 37 к. В отчетном году Братство, с одной стороны, отчислило, согласно постановлению, Общего майского годовичного собрания 1892 года, 178 р. 20 к., из остатков суммы (500 р.), назначенной на исполнение постановления общего же годовичного собрания 10 мая 1887 г., а с другой — должно было произвести некоторые операции обращения наличных денег в процентные бумаги и процентных бумаг в наличные деньги. Образовавшаяся таким путем переходящие суммы составили занесенный в расход 350 р. процентными бумагами и 1.183 р. 20 к. наличными деньгами.

Совет Братства своим долгом поставляет выразить глубокую благодарность редакциям газет: «Церковные Ведомости», издаваемые при Святейшем Синоде, «Московские Церковные Ведомости», «Московские Ведомости» и «Новое Время» и журнала «Детская Помощь» за бесплатное или и платное, но по уменьшенной цене, напечатание объявлений Братства и за помещение тех или иных сведений о состоянии дел Братства на страницах их изданий.

Всего в 1893 году поступило на приход:
1 Остаток от предыдущего года:

	а) процентными бумагами	44.350 р. –
		к.
	б) наличными деньгами	2.928 " 4 "
2	Взносы пожизненных членов и на вечное поминание:	
	а) процентными бумагами	100 " – "
	б) наличными деньгами	1.100 " – "
–8–		
3	Взносы действительных членов и единовременные пожертвования:	
	а) процентными бумагами	1.000 " – "
	б) наличными деньгами	4.910 " 44 "
4	От Московского Епархиального Свечного завода	300 " – "
5	От продажи пожертвованных в пользу Братства изданий	3.102 " 89 "
6	От концерта в пользу недостаточных студентов, данного 24 января 1893 года	207 " – "
7	От промена купонов с процентных бумаг Братства	2.115 " 20 "
8	Возвращенный долг	50 " – "
9	Переходящие суммы:	
	а) процентными бумагами	1.000 " – "
	б) наличными деньгами	1.874 " 70 "
Итого: а) процентными бумагами		46.450 " – "
б) наличными деньгами		16.558 " 27 "
А всего		63.038 " 27 "
Израсходовано:		
1	В уплату за содержание своекоштных студентов внесено в экономию Академии	8.320 " – "
2	На руки выдано некоторым из них с тою же целью	230 " – "

		"
3	Заимообразно выдано некоторым из них	40 " – "
4	Уплачено за лечение больных из них	250 " – "
5	Окончившим курс воспитанникам выдано:	
	а) в виде единовременного пособия	40 " – "
	б) заимообразно	445 " – "
6	На типографские, канцелярские, почтовые и другие расходы употреблено	645 " 64 "
7	На печатание сочинений В.Д. Кудрявцева-Платонова израсходовано	3.261 " 37 "
8	Переходящие суммы:	
	а) процентными бумагами	350 " – "
	–9–	
	б) наличными деньгами	1.183 " – "
Итого:	а) процентными бумагами	350 " – "
	б) наличными деньгами	14.415 " 21 "
	А всего	14.765 " 21 "
	Осталось к 1894 году:	
А	Запасного капитала:	
	а) в 5% билетах Государственного банка	700 " – "
	б) в 5% билете 1-го внутреннего с выигрышами займа	100 " – "
	в) в 4½% облигации Внутреннего займа 1893 года	1.000 " – "
	г) в 4% облигациях Внутренних займов	8.700 " – "
	д) в 5% облигациях Восточных займов	10.500 " – "
	е) в 5% свидетельствах Государственной железнодорожной непрерывно-доходной ренты	8.000 " – "
	ж) в 5% закладных листах Государственного Дворянского Земельного Банка	11.100 " – "
	з) в 5% облигациях Московского Городского	6.000

Кредитного Общества	" — "
и) наличными деньгами	2.045
	" 65 "
Б Расходного капитала наличными деньгами	127 "
	41 "
Итого: а) процентными бумагами	46.100
	" — "
б) наличными деньгами	2.173
	" 6 "
А всего	48.273
	" 6 "

—10—

Список Членов Братства Преподобного Сергия за 1893-й год

	В пользу студентов	В пользу бывших Академ. воспитанников.
	Руб.	Руб.
Покровитель и пожизненный член Братства, Высокопреосвященнейший Сергей, Митрополит Московский и Коломенский, пожертвовал	300	—
I. Почетные члены		
Высокопреосвященнейший		
1 Иоанникий, Митрополит Киевский и Галицкий	1.800	1.000
Высокопреосвященнейший Савва, Архиепископ Тверской и Кашинский	800	—
Архимандрит Антоний, Ректор Московской Духовной Академии	100	—
Протопресвитер Московского Большого Успенского Собора—		—
Николай Васильевич Благоразумов		
Протоиерей Московского Казанского Собора		
5 Алексей Феодорович Некрасов	1.200	100
Священник Василий Феодорович	2.000	—

	Руднев доставил от лиц, пожелавших остаться неизвестными		
	Профессор Моск. Дух. Академии	100	—
	Павел Иванович Горский-Платонов		
	Профессор той же Академии	—	—
	Димитрий Феодорович Голубинский		
	Профессор той же Академии Иван	—	—
	Николаевич Корсунский		
10	Профессор той же Академии Петр	—	—
	Иванович Цветков		
	Базанова Юлия Ивановна	—	3.100
	Кельх Варвара Петровна (урожд.	—	3.100
	Базанова), жена прис. повер.		
II. Пожизненные члены			
а) Высокопреосвященные:			
	Палладий, Митрополит	С.-100	—
	Петербургский и Ладужский		
	—11—		
15	Амвросий, Архиепископ Харьковский	100	300
	Антоний, Архиепископ Финляндский	100	—
	Владимир, Архиепископ Казанский	100	—
	Ионафан, Архиепископ Ярославский	800	—
	Макарий, Архиепископ бывший Донской	200	—
	Сергий, Архиепископ Владимирский	100	—
20	Феогност, Архиепископ Новгородский	200	—
	Феокист, Архиепископ Рязанский	200	—
б)			
Преосвященные:			
	Агафангел, Епископ Тобольский	50	50
	Агафодор, Епископ Ставропольский	100	—
	Александр, Епископ Калужский	—	100
25	Анастасий, Епископ Воронежский	100	—
	Антонин, Епископ Псковский	500	—
	Арсений Епископ Кирилловский	100	—
	Варсонофий, Епископ Симбирский	100	—
	Виссарион, Епископ Костромской	600	100
30	Герман, Епископ бывший Кавказский	100	—

	Димитрий, Епископ Подольский	100–
	Дионисий, Епископ Уфимский	300–
	Израиль, Епископ Вологодский	100–
	Иаков, Епископ Чигиринский	100–
35	Иоанникий, Епископ Михайловский	100–
	Иоанн, Епископ Сумский	100–
	Макарий, Епископ Камчатский	100–
	Мисаил, Епископ Орловский	100–
	Никанор, Епископ Архангельский	100–
40	Николай, Епископ Алеутский	200–
	Павел, Епископ Олонецкий	100–
	Симеон, Епископ Минский	100–
	Тихон, Епископ Можайский	100–
	Андреев, Вас. Ал-еев., Моск. куп.	100–
45	Ансеров. Алексей Ал-др., прот. Моск.	200–
	Березкин, Иоанн Яковл., прот. Моск.	100–
	Бухарев, Иоанн Никол., свящ. Моск.	100–
	Быстрицкая, <u>Анастасия Александровна</u> , жена Моск. свящ.	100–
	Быстрицкий, Вас. Андреев., свящ. Моск.	100100
–12–		
50	Варсонофия, игуменья Хотькова м-ря	100–
	Виноградов, Иоанн Григ., прот. Моск.	100–
	Владимирский, Пав. Серг., Ст. Сов.	– 100
	Воронец, Евстафий Никол., пот. двор.	100–
	Глаголев, А-р Ив., Моск. куп.	100–
55	Голубинский, Евг. Евсигн., проф. М.Д. Академии	100–
	Григорий, Архим., наст. Моск. Спасо-Андрон. м-ря	100–
	Грузов, Серг. Федор.	100–
	Дашков, Вас. Андреев., Действ. Тайн. Сов.	100–
	Дружинин, Ник. Ник., Моск. куп., церк. староста М.Д. Академии	500–
60	Иванцов-Платонов, А-р Мих., прот., проф. Москов. Университета	100300
	Ильинский, А-р Симеон., прот. Моск.	100100
	Исаев, Ив. Петр., секретарь Университ. Св. Владимира	100–
	Кабанов, Дим. Ив., Моск. куп.	100–

	Касицын, Дим. Феод., прот. Моск.	200—
65	Клириков, А-р Вас., свящ. Моск.	100—
	Комаров, Гавр. Матв., Моск. куп.	100—
	Копьев, Никол. Ал-др., свящ. Моск.	100—
	Кротков, Феофил. Ив., прот. Моск.	100—
	Кузнецов, А-р Григ., пот. поч. гр.	100—
70	Лебедев, А-р Ал-еев., прот., наст. Казан. соб. в СПб	— 100
	Лебедев, Ал-ей Петр., проф. М.Д. Акад.	100—
	Лепешкина, Агрипп. Никол., вдова Ст. Сов.	100—
	Михайлов, А-ей Мих., Моск. куп.	100—
	Модест, Архимандрит	200—
75	Мошкин, Афан. Ал-др., Моск. куп.	100—
	Муханова, Параск. Ал-еев.	300—
	Нечаев, Дим. Степ., Колл. Асс.	100—
	Никольская, Екат. Гавр., вдова прот. в г. Симбирске	200200
	Новоселов, Петр Семен., Дмитр. куп.	100—
80	Орлов-Давыдов, Серг. Влад., граф	100300
	—13—	
	Орлов, Евг. Ив., смотр. Муромск д. училища	100—
	Орлов, Ник. Ал-еев., свящ. Моск.	100—
	Павлов, Ив. Ив., преп. Арханг. Еп. Жен. Училища	100—
	Растеряева, Варв. Гавр., жена Моск. куп.	100—
85	Растеряев, Ник. Серг., Моск. куп.	100—
	Ржаницын, Ал-ей Руф., Ст. Сов.	500—
	Романовский, Петр Вас .	100—
	Самарин, Дим. Федоров., потом. двор.	— 200
	Сахаров, Петр Никол., прот. Моск.	100—
90	Свербеев, Мих. Дм., Чиновн. особ. пор. при Об.-Прок.	100—
	Св. Син.	
	Сергиев, Иоанн Ильич, протоиерей Кронштадтского собора	400100
	Скворцов, Пав. Арс., регент Моск. хора	100—
	Смирнов, Андрей Петр., проф. М. Д. Академии	100—
	Смирнов, Иоанн Ал-еев., прот. Моск.	100—
95	Смирнов, Петр Ал-еев., каф. прот. в СПб	100—
	Смирнов, Петр Ал-еев., свящ. Моск.	100—
	Смирнов-Платонов, Григ. Петров., прот. Моск.	100—

	Соколов, Алексей Ив., каф. прот. Моск.	100—
	Соловьев, Ив. Ив., поч. гражд.	100—
100	Соловьев, Пав. Антон., свящ.	100—
	Субботин, Ник. Ив., проф. М.Д. Акад.	100—
	Сыров, Григ. Ал., Моск. куп.	100—
	Тихомиров, Аполл. Ив., прот. Моск.	100—
	Уткин, Лавр. Петр., Моск. куп.	100—
105	Федюкин, Ник. Мих., поч. гражд.	300—
	Фортинский, Ник. Яковл., прот. Моск.	100—
	Холмовский, Вас. Авкс., прот. в СПб	100—
	Чанцев, Иоанн Иоаннов., свящ. Моск.	100—
	Шумов, Ал. Яковл., Моск. куп.	100—
110	Эггерс, Ник. Борис., Моск. куп.	100—
	Якубов, Ник. Евграф., каф. прот. и смотр. Вологод.	100—
	дух. училища	
	—14—	
III. Действительные члены		
	Абрамова, Софья Абрам.	— 5
	Аксенов, Серг. Дмитр., пот. поч. гр.	5 —
	Андреев, Карп Андреев., кр-н Ряз. г.	8 —
	Антоний, архим., Рект. Виф. дух. сем.	10 —
	Антушев, Ник. Петр., свящ. Моск.	3 2
	Афонский, Ал-ей Петр., свящ. Моск.	5 —
	Багрецов, Мих. Петр., свящ. Серг. Пос.	5 —
	Баев, Ник. Ив., пот. поч. гр.	5 —
120	Балакирев, Ив. Никит.	— 5
	Барановых Т-во	5 —
	Басов, Феофил. Ал-др., свящ. Моск.	— 6
	Безсонова, Варв. Андреевна, пот. поч. гр.	6 —
	Берников, А-р Федор. пот. поч. гр.	5 —
125	Благоразумов, Ник. Вас., протопресвитер Моск.	2 р. 502 р. 50
	Усп. Соб.	к. к.
	Богданов, Влад. Серг., академист Имп. Акад.	5 —
	Худ.	
	Богословский. Вас. Серг., прот. Моск.	5 —
	Богоявленский, К-н Иоанн., прот. Моск.	3 3
	Бутурлина, Марья Серг., вдова ген. от инфант.	5 —

130	Былов, Ник. Ник., смотр. Волокол. дух.	2	3
	училища		
	Бычков, Ант. Федор., Моск. купец	—	5
	Белокуров, Серг. Ал-еевич	10	—
	Белоусов, Ив. Ив., Тул. куп.	5	—
	Белтов, Мих. Ильич	5	—
135	Бельский, Серг. Дм., соб. прот. г. Кирсанова	10	—
	Беляев, А-р Дм., проф. М.Д. Академии	5	—
	Вальский, Ник. Андреев., свящ., смотрит.	5	—
	Пошехон. Духов. учил.		
	Варгин, Вас. Вас., Моск. куп.	5	—
	Васильев, Никита Вас., Моск. куп.	5	—
140	Введенский, Ал-ей Ив., доц. М.Д. Академии	—	5
	Веригина, Татьяна Ив., жена свящ.	5	—
	—15—		
	Веселовский, Мих. Андреев., свящ., инсп. кл. Влад.	10	—
	Еп. женск. учил.		
	Виллер, Эрих Эдуард., Моск. куп.	—	6 р. 60 к.
	Виноградов, Ник. Ив., преподават. Виф. дух. сем.	—	5
145	Виноградов, Ник. Павл., дворян.	5	5
	Виноградов, Фед. Петр., Моск. куп.	5	—
	Владимиров, А-р Ефим., пот. поч. граждан.	5	—
	Воздвиженский, Мих. Мих., прот. Моск.	5	5
	Воздвиженский, Петр Дм., свящ. Моск.	5	—
150	Волконский, Петр Григ., светлейший князь	5	—
	Волынский, Ив. Ив., Москов. куп.	5	—
	Воронцов, Влад. Вас., свящ. Моск.	—	5
	Воропанова, Елизав. Мих., дворянка	5	—
	Воскресенский, Григ. Ал-др., проф. М.Д. Академии	5	—
155	Воскресенский, Ник. Матв., свящ. Моск.	5	1
	Всехсвятский, Ник. Дим., пом. секр. М.Д. Академии	5	—
	Георгиевский, Вас. Сем., пом. смотр. Ефрем. дух.	5	—
	учил.		
	Герасимов, Евламп. Петр., кр-н Владим. губ.	5	—
	Глаголев, Вас. Ал-еев., преподав. Уральск. дух.	5	—
	учил.		

160	Глаголев, Серг. Серг., доц. М.Д. Акад.	5	—
	Годнев, Геннад. Вас., прот., Рект. Нижегород. дух. сем.	5	—
	Голубинский, Дим. Феод., проф. М.Д. Академии	5	3
	Голубцов, А-р Петр., доц. М.Д. Академии	5	—
	Голышев, Петр Ив.	—	5
165	Горшанов. Викент. Ив., пот. поч. гр.	5	—
	Гюбнер А. Т-во	5	—
	Диомидов, Мих. Иоанн., свящ. Моск.	5	—
	Дионисий, иером., смотр. Варшав. дух. училища	10	—
	—16—		
	Дмитревский, Ник. Вас., свящ. Моск.	5	—
170	Добровольский, Вас. Ник., свящ., законоуч. Харьков. Техн. Инстит.	10	—
	Доброгорский, А-р Аркадьев., прот. Моск.	5	5
	Добронравов, Дим. Феодор., свящ. Моск.	5	—
	Добронравов, Ник. Павл., свящ. Моск.	5	5
	Докудовский, Тих. Петр., пот. дворян.	5	5
175	Донской, А-р Варсоноф., пом. инсп. Костр. д. сем.	5	—
	Дружинин, А-р Никол., пот. поч. гр.	5	—
	Елеонский, Ник. Ал-др., прот., проф. Моск. Универс.	5	—
	Ерасси, Анна Кирилл., Моск. купч.	5	5
	Желяков, Вас. Кондр., Моск. куп.	—	5
180	Журавский, Митроф. Мих., учит. Слуцк. д. учил.	25	—
	Журин, Петр Серг., Моск. куп.	—	6
	Заозерский, Ник. Ал-др., доц. М.Д. Академии	5	—
	Звездинский, Иоаннъ Гавр., свящ. Моск.	5	—
	Знаменский, Ив. Вас., препод. Тамб. д. сем.	3	3
185	Зубкова, Марья Ив., куп. дочь	5	—
	Игнатъев, Афан. Вас., лесопромышл.	—	10
	Ильин, Ал-ей Ал-др., пот. поч. гр.	—	5
	Ильин, Петр Никол., поч. гр.	5	—
	Иоанн, иером., препод. Ардон. д. уч.	5	—
190	Казанский, Мих. Конст., секрет. М.Д. Академии	5	—
	Казанский, Петр Ив., проф. М.Д. Акад.	5	—
	Каптерев, Ник. Федор., проф. М.Д. Академии	5	—
	Каретниковой А. с С-м Т-во.	5	—
	Карзинкин, Ал-ей Ив., пот. поч. гр.	5	—

195	Касицын, Илья Феодор., прот. Моск.	5	—
	Кипарисов, Вас. Федор., проф. М.Д. Академии	5	—
	Кириллов, А-р Григ., Моск. куп.	5	—
	—17—		
	Климент, Архим., Рент. М.д. семин.	5	5
	Ключарев, Иоанн Петр., свящ. Моск.	5	—
200	Ключевский, Вас. Осипов., проф. М.Д. Академии	10	—
	Ковганкин, Сим. Афан., свящ. Моск.	5	—
	Козлова, Анна Александровна, дочь действит. стат. сов.	5	—
	Колосов, Ник. Ал-др., библиот. М.Д. Академии	5	—
	Колпаков, Ив. Яковл.	3	3
205	Комаров, Ник. Павл., препод. М.д. семинарии	2 к.	502 к.
	Корещенко, Ал-р Никол., доктор	5	—
	Корнеев, В.И.	5	—
	Коробков, Триф. Ив., Моск. куп.	5	5
	Королев, Тимоф. Серг.	3	3
210	Корсунский, Ив. Никол., проф. М.Д. Академии	5	3
	Косминков, Серг. Павлов., свящ. смотр. Холм. д. учил.	20	—
	Коссин, Гавр. Иоанн., свящ. Моск.	—	5
	Котов, Серг. Никол., пот. поч. гр.	10	—
	Красновский, Вит. Аникит., свящ. Моск.	—	5
215	Красновский, Ник. Аникит., свящ. Моск.	5	5
	Крашенинников, Ив. Вас., Моск. куп.	5	—
	Крашенинников, Серг. Сем., Моск. куп.	5	—
	Кременский, Евламп. Вас., свящ. Моск.	—	5
	Крестовников, Валент. Конст., Мануф.-Сов.	5	—
220	Кривошеин, А-р Парф., церк. стар. 4 Кадет. корп.	5	—
	Крутиков, Никол. Александр., свящ. г. Ельца	5	—
	Кудринский, Федот Андреев., преп. Нижегор. д. сем.	5	—
	Кудрявцев, Арх. Семен., Моск. куп.	3	3
	Кузнецов, Ив. Павлов., Покровск. куп.	—	5

225	Курлов, Вас. Евграф., прис. повер.	—	5
	Куфаев, Ник. Ал-еев., свящ. Воронеж. губ.	5	—
	—18—		
	Лавровский, Митроф. Ал-др., преп.	5	—
	Екатериносл. д. сем.		
	Лавров, Дм. Вас., пом. инсп. Нижегородок.	2 р. 502 р.	50
	сем.	к.	к.
	Лагодин, А. И., Сумский куп.	5	—
230	Лапин, Пав. Ал-др., пот. поч. гр.	6	—
	Ласточкин, Мих. Павлин., свящ. Моск.	5	—
	Латышев, Фед. Евграф., пот. поч. гр.	5	—
	Ливанский, Илья Вас., свящ., законоуч. Орлов.	5	—
	реал. уч.		
	Липеровский, Ник. Дим., свящ. Моск.	5	—
235	Липманович, Ник. Ив.	5	—
	Липягов, Серг. Семен., преп. Вятск. д. учил.	5	—
	Лобанов, Ал-ей Максим.	5	—
	Лучинин, Вас. Петров., лектор М.Д. Академии	5	—
	Любецкий, Дм. Ив., смотр. Петрозав. д. учил	5	—
240	Любимов, А-р Иоанн., прот. Моск.	5	—
	Любский, Мих. Павл., свящ. Тверск. г.	5	—
	Лямин, Серг. Ив., пот. поч. гр., инженер	5	—
	Максимов, Ник. Павл., пот. поч. гр.	—	5
	Мальярд, Емельян Самойлов.	5	—
245	Малютина П. С-вей Т-во	50	—
	Мануилов, Петр Николаев.	5	—
	Марецкий, Степ. Григ., учен. мастер	3 р. 50 к.	3 р.
	Марков, Вас. Мих., свящ. Моск.	5	—
	Марков, К-н Мих., священ. Моск.	—	5
250	Марков, Серг. Мих., свящ. Моск.	—	5
	Менандр, Архим., Рект. Костр. д. сем.	5	—
	Миролубов, Серг. Дм., тит. сов.	—	5
	Михайлов, Макс. Дм.	3	3
	Модестов, А-р Вас., свящ. Моск.	5	—
255	Модестов, Мих. Вас., свящ. Моск.	5	—
	Модестов, Серг. Серг., прот. Моск.	5	—

Молчанов, А-р Иларион., свящ. Моск.	5	—
Мрочек-Дроздовский, Петр Никол., проф. Импер. Моск. Универс.	5	—
—19—		
Муретов, Митрофан Дмитр., проф. М.Д. Академии	5	5
260 Мякишев, А-р Федор., поч. гр.	—	5
Мячикова, Вера Ивановна	5	—
Мячин, Ник. Иоанн., свящ. Моск.	5	3
Напалкова, Марья Ал-др., дочь Мос. куп.	5	—
Некрасов, Дим. Петр., свящ. Моск.	5	5
265 Неокладнов, А-р Борис., Моск. куп.	3	3
Неронова, Аделаида Владим., дворянка	5	—
Низовцев, Пав. Ив., преп. Томск. д. уч.	5	—
Николин, Ив. Петр., преп. Виф. д. сем.	5	—
Никольский, Евг. Ив., пом. смотр. Могил. д. учил. (ныне архим. Евсевий, рект. Иркутской дух. сем.)	2 р. 50 к.	2 р. 50 к.
270 Никольский, Мих. Димитр., прот. Моск.	5	—
Никольский, Ник. Иоанн., свящ. Моск. г.	25	—
Обидина, Клавдия Никоновна	3	3
Олсуфьев, Дм. Ал-др., кап. в отставке	10	3
Орлов, Ал-ей Ив., преп. Тамб. д. сем.	3	3
275 Орлов, Андрей Павл., пом. смотр. Бирюч. дух. учил.	—	5
Орлов, Ник. Дим., свящ., законоуч. Холм. Мариин. ж. учил.	10	—
Орлов, Ник. Никит., преп. Тамбов. д. сем.	3	3
Палладий, иером., преп. Вологод. д. сем.	10	—
Панов, Ив. Вас.	5	—
280 Парадоксов, Феод. Вас., свящ. Симб. г.	—	5
Парусников, Ал-ей Серг., свящ. Моск.	2	3
Пашутин, А.	3	3
Петров, Гавр. Степ., Моск. куп.	5	—
Писаревский, Ник. Ник., пом. библиот. М.Д. Академии	5	—
285 Покровский, Викт. Тимоф., прот. Моск.	5	5
Покровский, Иоанн Иосиф., свящ. Моск.	5	—
Поляков, Ал-р Яковл., пот. поч. гр.	5	—

	Полянский, Петр Федор., пом. инсп. М.Д. Академии	5	—
	Попов, Ив. Вас., доц. М.Д. Академии	10	—
290	Портнов, Валент. Петр., Моск. куп.	5	—
	—20—		
	Порфирий, иером., инсп. Тул. д. сем.	5	5
	Поспелов, Филар. Никит., свящ. Моск.	5	—
	Потапов, А-р Ник., свящ. Моск.	5	—
	Потапов, Мих. Ал-еев., Моск. куп.	—	5
295	Приклонский, Иоанн Иоанн., прот. Моск.	2	3
	Приклонский, Петр Вас., прот. Моск.	5	—
	Прокофьев, Ив. Ал-др., Моск. куп.	7 р. 507 р. 50	
		к.	к.
	Пронин, Ник. Петр., Моск. куп.	5	—
	Прорубников, Федор	5	—
300	Протопопов, Дм. Ал-еев., преп. Смол. Еп. жен. учил.	5	—
	Пшеничников, Вас. Никиф., прот. Моск.	5	—
	Петухов, Ив. Никол.	—	5
	Раввинов, Ник. Никанор., преп. Виф. дух. сем.	5	—
	Разоренов, Серг. Ив., кр-н Моск. г.	—	5
305	Разумихин, Арс. Ив., свящ. Моск.	5	—
	Разумовский, Ник. Ал-др., свящ., преп. Сарапул. д. учил.	5	—
	Ремов, Феод. Георг., свящ. Моск.	5	2
	Рождественский, Иоанн Вас., свящ. Моск.	5	—
	Рождественский, Серг. Дм., преподав. М. дух. сем.	2 р. 502 р. 50	
		к.	к.
310	Розанов, Евламп. Григ., преп. Нижегор. д. сем.	—	5
	Рубин, Петр Вас., прот. Моск.	5	—
	Руднев, Мих. Иоанн., свящ. Моск.	5	—
	Рукин, Пав. Ал-др., свящ., преп. Волог. д. учил.	5	—
	Румянцев, Феод. Иоанн., прот. Моск.	6	—
315	Садковский, Серг. Максим., свящ. Моск.	—	5
	Самойлов, Фед. Никит., Моск. куп.	25	—
	Сашина, Ксения Фаддеевна	—	5
	Семенов, Егор Андреев., Моск. куп.	—	5

Серебряков, Петр Филипп., пот. поч. гр.	5	—
320Сергиевский, Вас. Филар., свящ. Моск.	5	5
—21—		
Сироткин, Евг. Мих., свящ. Моск.	5	—
Скворцов, Митроф. Ал-др.	5	—
Скворцов, Ник. Ал-еев., свящ. Моск.	—	5
Славский, Вас. Мих., свящ. Моск.	5	—
325Слауцев, Петр Никит., Моск. куп.	5	—
Смирнов, Петр Феодор., свящ. Моск.	5	—
Смирнов, Серг. Серг., свящ. Моск.	5	—
Снегирева, Александра Ив., дворянка.	7	р. 39
	к.	—
Соболев, Мих. Иоанн., свящ. Моск.	5	—
330Соколов, Вас. Ал-др., проф. М.Д. Академии	5	—
Соколов, Григ. Стеф., прот. г. Пензы	5	—
Соколов, Пав. Ильич, прот., Рект. Тамб. д. сем.	5	—
Соколов, Пав. Петр., доц. М.Д. Академии	5	—
Соловьев, Влад. Сем., свящ., законоуч. Зарайск.	5	—
реальн. учил.		
335Соловьев, Иоанн Ильич, свящ. Моск.	5	—
Соловьев, Феод. Ал-еев., диак. Моск.	5	—
Спасский, Анат. Ал-еев., доц. М.Д. Академии	5	—
Стратилатов, А-р Петр., секрет. Вят. д. консист.	5	—
Страхов, Серг. Вас., свящ. Моск.	3	2
340Строганов, Ив. Адриан., пом. инсп. М.Д. Академии	5	—
Струженцов, Иоанн Иоанн., свящ. Моск.	5	—
Стурницкий, Фед. Евфим., преп. Кинешем. д. учил.	5	—
Суханов, Петр Ал-еев., Моск. куп.	5	—
Суходский, Ал-ей Никол. свящ. Моск.	5	—
345Сухотин, Дм. Петр., дворянин	10	5
Сыромятников, Ассий Аффонтиев., Сызран. куп.	—	5
Сытов, Серг. Ильич, Моск. куп. сын.	5	—
Татарский, Иероф. Ал-еев., проф. М.Д. Академии	5	—
Тихомиров, Г.В.	—	5
350Тихон, Архим., Рект. Холм. д. сем.	5	—
—22—		
Третьякова, Ал-дра Данил., пот. поч. гр.	5	—

Троицкий, Евламп. Ив., свящ. Моск.	5	—		
Тюрнин, Ив. Ал-др., пом. инсп. Вят. д. сем.	5	—		
Тяжелов, А-др Афан., Директ. Киржач. учит. сем.	5	—		
355 Уваров, Сим. Яковл., свящ. Моск.	5	—		
Усков, Илья Вас., пот. поч. гр.	5	—		
Успенский, Евг. Петр., свящ. Моск.	5	—		
Флерин, Вас. Петр., свящ. Моск.	—	5		
Флоринский, Иоанн Дим., свящ. Моск.	5	—		
360 Холмогоров, Дим. Косм., свящ. Моск.	5	—		
Хомяков, Серг. Ефимов., Моск. куп.	5	—		
Хомяков, Стеф. Вас.	5	—		
Цветков, А-р Мих., свящ. Моск.	—	5		
Цветков, Ал-ей Ив., Инсп. М.Д. Сем.	2	р. 502	р. 50	
	к.		к.	
365 Цветков, Ив. Федор., преп. Кал. д. сем.	5	—		
Цветков, Петр Ив., проф. М.Д. Академии	5	—		
Шахов, Вас. Вас., свящ. Херсон, г.	5	—		
Шостьин, А-р Павл., доц. М.Д. Академии	5	—		
Щукин, Серг. Ив., пот. поч. гр.	5	—		
370 Языков, Дим. Ив., прот. Моск.	10	—		
Янковский, Филим. Ив., свящ., Законоуч. гимн. в г. Верном	8	—		
Яркин, Лев Варфолом., Моск. куп.	5	—		
Список пожертвований на Братство Преподобного Сергия, полученных по подписным листам ¹⁶⁴⁷ на 1892–1893 годы				
1) Чрез священнослужителей Московских церквей:				
	В пользу студентов Академии		В пользу бывших воспитанников	
	Руб.	Коп.	Руб.	Коп.
Адриановской, в Мещанской, прот. Петра Вас. Рубина	5	—	—	—
Александровской, при Александров. воен.				
—23—				
училище, свящ. Ник. Павл. Добронравова			5—	5 —

Алекسانдро-Невской, при Александров. Институте, свящ. Ник. Дим. Липеровского	5	—	—
Алекسانдро-Невской, в 4-м Кад. корп., прот. Ник. Яковл. Фортинского	5	3	—
Алекسانдро-Невской, в Мещан. училище, свящ. Иоанна Ник. Бухарева	3	—	—
Алекسانдро-Невской, в Практ. Академии Коммерч. Наук, свящ. Мих. Иоанн. Диомидова	5	—	—
Алексадро-Невской, при Усачевско-Чернявском училище, свящ. Влад. Ал-др. Модестова	1	—	—
Алексеевской, на М. Алексеевской улице, свящ. Вит. Аникит. Красновского	—	20	—
Алексиевской, на Глинищах, свящ. Ал-ра Конст. Гиляревского	9	—	—
Антипиевской, у Колымажного двора, свящ. Дим. Ив. Соколова	5	—	—
Афанасие-Кирилловской, на Сивцевом Вражке, свящ. Евл. Ив. Троицкого	655	—	—
Благовещенской, на Житном дворе, свящ. Ник. Конст. Лебедева	3	—	—
Благовещенской, в Петровском парке, свящ. Петра Вас. Сперанского	5	—	—
Богородице-Рождественской, в Путинках, прот. Мих. Никит. Апостольского	1	—	—
Богородице-Рождественской, в Ремесленной богадельне, свящ. Феокт. Вас. Черткова	3	—	—
Богородице-Рождественской, в Рождеств. М-ре, свящ. Ник. Ал-др. Ивановского	9	—	—
Богородице-Рождественской, в Старо-Екатерининской больн., свящ. Ал-ея Ал-еев. Лебедева	160	—	—
—24—			
Богородице-Рождественской, на Старом Симонове, свящ. Иак. Вас. Остроумова	1	—	—
Богородице-Рождественской, в Столешниках, свящ. Мих. Бас. Модестова	17	3512	80
Варваринской, на Варварке, прот. Мих. Дим. Никольского	5	—	—

Василие-Кесарийской, на Тверской, свящ. Арс.	5	–	–	–
Иоанн. Разумихина				
Введенской, на Лубянке, свящ. Ник. Петр. Антушева	11	–	2	–
Введенской, в Мариин. Еп. Жен. учи-лище, свящ. Серг. Ал-еев. Булатова	3	–	–	–
Введенской, в Мариин. Жен. учил. Дамск. Попеч., свящ. Серг. Вас. Страхова	3	–	2	–
Введенской, в Семеновском, свящ. Сим. Афан. Ковганкина	5	–	–	–
Вознесенского девичьего Мн-ря, свящ. Ал-ра Иоанн. Пшеничникова	5	–	–	–
Вознесенской, за Серпуховскими воротами, свящ. Петра Федор. Смирнова	5	–	–	–
Вознесенской, близ Сретенки, свящ. Серг. Ал-др. Суворовского	2	–	–	–
Воскресенской, в Малой Бронной, свящ. Петра Ив. Виноградова	1	20	–	–
Воскресенской, на Ваганьковском кладбище, свящ. Вас. Андреев. Быстрицкого	233	–	222	–
Воскресенской, в Гончарах, свящ. Вас. Тимоф. Терновского	6	–	–	–
Воскресенской, за Даниловым Мн-рем, свящ. Павла Георг. Любимова	–	75	–	–
Воскресенской, в Кадашах, свящ. Ник. Ал-др. Воскресенского	8	–	–	–
Воскресенской, в Монетчиках, прот. Петра Никол. Сахарова	5	–	–	–
Воскресенской, на Остожснке, свящ. Ник. Мих. Миловского	12	–	–	–
Воскресенской, в Пленницах, свящ. Иоан. Иларион. Молчанова	3	–	–	–
–25–				
Воскресенской, на Семеновском кладбище, свящ. Конст. Иоанн. Остроумова	3	–	–	–
Воскресенской, в Таганке, свящ. Ник. Аникит. Красновского	18	–	10	–
Всехсвятского Единоверч. Мн-ря, свящ. Павла Феод.	2	–	–	–

Пермского
 Всехсвятской, на Кулишках, свящ. Ник. Никит. Дроздова 12– — —
 Георгиевской, на Всполье, близ Кудрина, свящ. Серг. — — 5 —
 Макс. Садковского
 Георгиевской, в Грузинах, свящ. Дим. Косъм. 9 — — —
 Холмогорова
 Георгиевской, на Красной Горке, свящ. Ник. Ал-еев. — — 10—
 Скворцова
 Георгиевской, в Яндовах, свящ. Ал-ия Петр. Белокурова 1720— — —
 Девятинской, близ Пресни, прот. Ал-ра Иоанн. 17— — —
 Любимова
 Духосошественской, на Даниловском кладбище, свящ. 9 — — —
 Ал-ра Вас. Модестова
 Духосошественской, на Лазаревском кладбище, свящ. 2 — — —
 Влад. Филипп. Остроухова
 Екатерининской, на Ордынке, свящ. Иоанна Петр. 5 — — —
 Ключарева
 Екатерининской, при Воспитат. Доме, прот. Ник. Конст. 3 — — —
 Протопопова
 Ермолаевской, на Садовой, прот. Серг. Серг. Модестова 5 — — —
 Зачатиевской, в Зачатиевском Мн-ре, свящ. Ал-ия Петр. — — 5 —
 Соколова
 Зачатиевской, в Углу, прот. Мих. Симон. Боголюбского 8 40— — —
 Знаменской, близ Девичьего поля, прот. Серг. Никол. 1 — — —
 Терновского
 Знаменской, на Знаменке, свящ. Георг. Ал-еев. 23— — —
 Ключарева
 Знаменской, в Переяславской слободе, свящ. Вас. — — 15—
 Петр. Флериана
 —26—
 Иверской, на Ордынке, свящ. Ник. Иоанн. Мячина 18— 3—
 Илие-Обыденской, свящ. Иоанна Матв. Лебедева 9 — — —
 Ильинской, на Воронцовом поле, прот. Дим. Ив. Языкова 10— — —
 Иоакиманской, на Б. Якиманке, свящ. Ал-ра Дим. 2 70—
 Крылова
 Иоанно-Богословской, в Бронной, прот. Вас. Никиф. 10— — —
 Пшеничникова

Иоанно-Воинской, на Калужской улице, свящ. Конст. Мих. 7 – 5–
 Маркова
 Иоанно-Предтеченской, в Пресне, свящ. Феод. Георг. 9 – 2–
 Ремова
 Казанского Собора, прот. Ал-ия Феод. Некрасова 8 – —
 Казанской, у Калуж. ворот, прот. Викт. Тим. Покровского 5 – 5–
 Казанской, в Сущеве, свящ. Вас. Мих. Маркова 18– —
 Климентовской, на Пятницкой, свящ. Ал-ия Серг. 2 – 3–
 Парусникова
 Константино Еленинской, в Кремле, свящ. Иоанна Вас. 5 – —
 Рождественского
 Космо-Дамианской, в Кадашеве, свящ. Петра Кирилл. 10– 3–
 Орлова
 Космо-Дамианской, в Садовниках, свящ. Иоанн. Иоанн. 23– —
 Струженцова
 Космо-Дамианской, в Старой Кузнецкой, прот. Матф. Вас. 14– —
 Соловьева
 Космо-Дамианской, в Таганке, свящ. Иоанн. Ник. 8 – 2–
 Бушневского
 Крестовоздвиженской, в бывом монастыре, прот. 22– —
 Феофил. Иоанн. Кроткова
 Крестовоздвиженской, на Убогих домах, свящ. Ал-ра 7 – —
 Иоанн. Голубева
 Максимовской, на Варварке, свящ. Андр. Стеф. 3 – —
 Смирнова
 Марие-Магдалинской, при Коммерч. Учи-
 –27–
 лице, свящ. Иоан. Иосиф. Покровского 5 – —
 Мартиновской, на Алексеевской улице, свящ. Ал-ра 10– —
 Иларион. Молчанова
 Михаило-Архангельской, во 2-м Кад. Корпусе, прот. Мих. 5 – 5–
 Мих. Воздвиженского
 Михаило-Архангельской, в Овчинниках, свящ. Ал-ра Ал- 2 – —
 др. Невского
 Никитской, в Старой Басманной, прот. Митр. Яковл. 7 – —
 Геликонского
 Никитской, в Татарской, прот. Ал-ия Иоанн. Речменского 2 18—

Никитской, за Яузою, свящ. Петра Ал-еев. Беляева 4 – —
 Николаевской, в Берсеневке, свящ. Дим. Григ. 3 – —
 Горетовского
 Николаевской, на Болвановке, свящ. Ник. Ал-еев. 8 – —
 Орлова
 Николаевской, в Воробине, свящ. Иоан. Дим. 10 – —
 Флоринского
 Николаевской, в Голутвине, свящ. Петра Стеф. Шумова 8 – —
 Николаевской, в Дербентском, свящ. Мих. Феодот. 9 – —
 Скворцова
 Николаевской, в Звонарях, свящ. Ал-ея Ал-др. Лебедева 5 – —
 Николаевской, в Кошелях, свящ. Ник. Матв. 5 – 1—
 Воскресенского
 Николаевской, в Кузнецкой, свящ. Евл. Вас. Кременского 4 – 5—
 Николаевской, в Императорском Лицее Цесаревича 16 – —
 Николая, свящ. Иоан. Ильича Соловьева
 Николаевской, в Новом Ваганькове, свящ. Евг. Петр. 20 – —
 Успенского
 Николаевской, в Новой Слободе, прот. Петра Вас. 5 – —
 Приклонского
 Николаевской, на Песках, свящ. Иоан. Игнат. 6 50—
 Благоволина
 —28—
 Николаевской, на Студенце, свящ. Ник. Семен. 1 – 1 50
 Недумова
 Николаевской, в Толмачах, прот. Дим. Феод. Касицына 15 – — —
 Николаевской, в Хамовниках, свящ. Ал-ия Ник. 11 – —
 Суходского
 Николаевской, на Ямах, прот. Иоан. Ал-еев. Смирнова 6 40 – —
 Николобольшекрестовской, свящ. Серг. Серг. 6 – — —
 Смирнова
 Николокраснозвонской, свящ. Генн. Феод. 5 – 2 –
 Добронравова
 Николомокринской, свящ. Влад. Петр. Смоленского 1 – — —
 Николострелецкой, у Боровицкого моста, свящ. Серг. 8 – — —
 Иоанн. Милославина
 Николоявленской, на Арбате, прот. Григ. Петр. 5 – 10—

Смирнова-Платонова

Никольской единоверческой, при Преображ. богад. 2 – – –
доме, свящ. Вас. Петр. Орлова

Никольской единоверческой, при Рогожском богад. 2 – – –
доме, свящ. Мих. Иоанн. Щетнева

Павловской, в Павловской больнице, свящ. Леон. 1 – – –
Андреев. Воскресенского

Панкратьевской, близъ Сухаревой башни, свящ. Митр. 6 – – –
Никол. Стрельцова

Параскевиевской, в Охотном ряду, свящ. Серг. Мих. – – 9 –
Маркова

Петропавловской, на Калужской улице, свящ. Иоан. 2 – – –
Феодор. Мансветова

Петропавловской, в Лефортове, свящ. Вас. Мих. 1 – – –
Третьякова

Петропавловской, у Яузских ворот, свящ. Вас. Иоанн. 2 – – –
Цветкова

Пименовской, в Новых Воротниках, свящ. Вас. Мих. 20 – – –
Славского

Пименовской, в Старых Воротниках, прот. Ал-ра Ал- 8 – 5 –
еев. Остроумова

–29–

Покровского и Василия Блаженного Собора прот. 5 – 5 –
Конст. Иоанн. Богоявленского

Покровской, на Варварке, свящ. Ник. Вас. Цветкова 3 – – –
Покровской, на Воронцовом поле, свящ. Ник. Ник. 30 – – –
Строганова

Покровской, в Кудрине, свящ. Мих. Иоанн. Соболева 5 50 – –
Покровской, на Лыщиковой горе, свящ. Филар. Никит. 10 – – –
Поспелова

Покровской, на М. Ордынке, свящ. Иоан. Вас. 6 – – –
Модестова

Похвальской, в Башмакове, свящ. Вас. Иоан. – 50 – –
Никольского

Преображенской, на Глинищах, прот. Ильи Дан. 3 – 3 –
Воинова

Преображенской, в Преображенском, свящ. Серг. Гавр. 10 – 3 –

Соколова
 Преображенской, во Спасской, свящ. Ал-ра Влад. 7 – – –
 Рождественского
 Ржевской, близ Пречистенских ворот, свящ. Илии 15 – – –
 Яковл. Смирнова
 Ризположенской, близь Донского мн-ря свящ. Серг. 5 – – –
 Гавр. Розанова
 Саввинской, на Саввинской улице, свящ. Ник. Ник. 5 – – –
 Модестова
 Сергиевской, в Рогожской слободе, свящ. Вас. Феод. 10 – – –
 Соболева
 Скорбященской, на Калитинском кладбище, свящ. 5 – – –
 Серг. Яков. Уварова
 Скорбященской, на Б. Ордынке, прот. Серг. Павл. – – 3 –
 Ляпидевского
 Скорбященской, при Троицкой больнице, свящ. Серг. – 15– 10
 Стеф. Понятского
 Скорбященской, в Ямской Коломенской Слободе, 25– 25–
 свящ. Ал-ра Никол. Потапова
 Сорокосвятской, у Новоспасского мн-ря, свящ. Петра 8 – – –
 Ал-еев. Смирнова
 –30–
 Сошественской, у Пречистенских ворот, свящ. Вас. Серг. 3 – – –
 Голубева
 Спасской, при Барыковской богадельне, свящ. Феоф. – – 12–
 Ал-др. Басова
 Спасской, в Каретном ряду, свящ. Иоан. Дим. 5 – – –
 Петропавловского
 Спасской, в Чигасах, свящ. Ник. Григ. Патакина 3 50– –
 Спасо-Божедомской, свящ. Иоан. Никол. Сахарова 6 – – –
 Спасо-Преображенской, на Болвановке, свящ. Влад. – – 10–
 Вас. Воронцова
 Спиридоновской, за Никольскими воротами, свящ. Ал- 8 – – –
 ра Мих. Цветкова
 Архидиаконо-Стефановской, за Яузою, свящ. Викт. 9 – – –
 Павл. Зверева
 Татиановской, при Университете, прот. Ник. Ал-др. 5 – – –

Елеонского

Тихоновской, на Арбатской площади, свящ. Ал-ра Афан. 5 – – –

Никольского

Трифоновской, в Напрудной слободе, прот. Иоанн. 15– 3 –

Иоанн. Приклонского

Троицкой, на Арбате, прот. Влад. Сем. Маркова 15– – –

Троицкой, в Вишняках, прот. Ал-ра Аркад. 8 – 5 –

Доброгорского

Троицкой, в Зубове, свящ. Дим. Петр. Орлова 3 – – –

Троицкой, в Кожевниках, свящ. Сим. Яковл. Уварова 5 – – –

Троицкой, в Лужниках, свящ. Ал-ия Серг. Воскресенского 1 – – –

Троицкой, в Набилковской богадельне, свящ. Мих. Петр. 4 – – –

Знаменского

Троицкой, в Полях, свящ. Ник. Ал-др. Соловьева 10– – –

Троицкой, на Пятницком кладбище, свящ. Вас. Симеон. 3 – – –

Казанского

Троицкой, в Серебренниках, свящ. Ал-ра Дим. 5 – – –

Харитонova

–31–

Троицкой, на Шаболовке, свящ. Вас. Феод. Руднева 5 – – –

Троицко-Введенской единовѣрческой, что у Салтыкова 5 – – –

моста, свящ. Иоан. Гавр. Звездинского

Успенской, в Гончарах, свящ. Никиты Ал-др. Ремезова 7 – – –

Успенской, на Дмитровке, свящ. Серг. Иоанн. 6 – 1 –

Синьковского

Успенской, в Казачьей, прот. Ал-ра Симеон. Ильинского 4 – – –

Успенской, в Кожевниках, свящ. Вас. Серг. Модестова – – 2 –

Успенской, в Крутицах, свящ. Феод. Дим. 7 – – –

Воздвиженского

Успенской, на Остоженке, свящ. Вас. Стеф. 1450– –

Митропольского

Филипповской, на Мещанской, свящ. Ал-ия И. 14– 3 –

Добролюбова

Христорождественской, в Кудрине, свящ. Ал-ия Иоанн. 10– – –

Борзцовского

2) Чрез начальства и служащих в духовных семинариях и училищах:

Архангельской дух. семинарии – ректора прот. А-ра5 – – –
 Евф. Орлова
 Бирюченского духовного училища – помощн. смотр. – – 10–
 Андрея Павл. Орлова
 Варшавского духовного училища – смотрителя 15– – –
 иеромонаха Дионисия (Сосновского)
 Вифанской духовной семинарии – ректора 20– 12–
 Архимандрита Антония
 Вологодского дух. училища – смотр. прот. Ник. Евграф. 9 – – –
 Якубова
 Вологодской дух. семинарии – рект. прот. Иоанн. Арс. 7 – – –
 Лебедева
 Волоколамского дух. училища – смотр. Ник. Ник. 2 505 –
 Былова

–32–

Вятского дух. Училища – преп. Серг. Семен. Липягова 15– – –
 Ефремовского дух. учил. – смотр. Вас. Ив. 7 – – –
 Прозоровского
 Костромской дух. семинарии – рект. Архим. Менандра 18– – –
 (по трем подп. л.)
 Могилевского дух. училища – пом. смотр. Евг. Ив. 2 502 50
 Никольского (ныне Архим. Евсевия)
 Московской дух. семинарии – рект. Архим. Климента 21504850
 Нижегородской дух. сем. – рект. прот. Генн. Вас. 12507 50
 Годнева
 Павловского дух. училища – пом. смотр. (ныне свящ. г. 16– 2 –
 Воронежа) Вас. Павл. Дикарева
 Сызранского дух. училища – пом. смотр. Якова Ал-еев 4 551745
 Зеленева
 Тамбовской дух. семинарии – рект. прот. Павла Ильича 14– 15–
 Соколова
 Уральского дух. учил. – смотр. Мих. Ив. Беляева 5 – 3 –
 Холмского дух. училища – смотр. свящ. Серг. Павл. 30– – –
 Косминкова

3) Единовременные пожертвования:

1. От пожизненных членов:

Преосвященного Антонина, Епископа Псковского 25– – –

Ректора Академии Архимандрита Антония	10	—	—
Прот. Дим. Феод. Касицына	10	—	—
Прот. Ник. Яковл. Фортинского	—	—	3 —
Свящ. Вас. Феод. Руднева	5	—	— —
Екатерины Гавриловны Никольской	50	—	50 —
Проф. Евг. Евс. Голубинского	5	—	— —
Проф. Ал. Петр. Лебедева	—	—	3 —
Дм. Фед. Самарина	5	—	— —
Гавр. Матв. Комарова	3	—	3 —

2. От графа Сергия Владимировича

—33—

Орлова-Давыдова	220	—	—
3. От лиц, пожелавших остаться неизвестными — чрез	1.486	—	—
о. Ректора Академии Архим. Антония			
4. От неизвестного (из Холма)	10	—	—
5. От Московского Епархиальн. Свечн. Завода	300	—	—
6. От Звенигородского Саввино-Сторожевского мн-ря	25	—	—
чрез Наместника Архимандрита Феофана			
7. От соборной Михаило-Архангельской церкви г.			
Бронниц чрез Градского Благодинного прот. Ал-ра Дим.	6	—	—
Виноградова			
8. От Общества для пособия нуждающимся			
литераторам и ученым, согласно завещанию покойного,	25	—	—
Гр. Захар. Елисеева за 1893 г.			

—34—

Записка о деятельности Московской Сергиево-Братской Комиссии по вспомоществованию нуждающимся бывшим воспитанникам Московской Духовной Академии и их семьям за первое трехлетие существования Комиссии

Существующий при Братстве Преподобного Сергия Отдел вспомоществования недостаточным бывшим воспитанникам Московской Духовной Академии и их семьям (открыт 2-го Мая 1891 г.) постепенно развивает свою деятельность и в продолжение трех лет со времени учреждения успел твердо поставить намеченную им задачу. Во главе Отдела за все годы стояла Комиссия, избранная общим собранием Братства, в Мае 1891 года. В состав Комиссии входили: Почетный член Братства

Преподобного Сергия и вместе член Совета оного, бывший ректор Московской Духовной Семинарии, а с половины 1892 года Протопресвитер Московского Успенского Собора Николай Васильевич Благоразумов; первый составитель проекта вспомоществования бывшим воспитанникам Московской Духовной Академии профессор Университета протоиерей Александр Михайлович Иванцов-Платонов; ближайший его сотрудник по начертанию сего проекта проторей Григорий Петрович Смирнов-Платонов; Почетный член Братства протоиерей Казанского Собора Алексей Феодорович Некрасов; Инспектор Московской Духовной Семинарии Алексей Иванович Цветков и священник Ваганьковского кладбища Василий Андреевич Быстрицкий. С половины 1892 года, с перемещением протоиерея Н.В. Благоразумова на должность протопресвитера Московского Успенского собора, составъ Комиссии несколько изменился. Инспектор Семинарии А.И. Цветков по осложнению де-

—35—

ла и слабости здоровья отказался от должности делопроизводителя. В Комиссию приглашены были новые лица, а именно: о. ректор Московской Духовной Семинарии архимандрит Климент, статский советник кандидат Московской Духовной Академии Павел Сергеевич Владимирский и преподаватель Московской Духовной Семинарии Николай Иванович Кедров, избранный на место А.И. Цветкова в делопроизводителя Комиссии. В конце 1893 г. приглашен еще в состав Комиссии священник Александровского военного училища Николай Павлович Добронравов. Комиссия главным образом имела свои собрания у о. ректора Московской Духовной Семинарии, а равно также и у других членов по очереди. С начала открытия своей деятельности (2-го Мая 1891 г.) и до конца, минувшего 1893 г. Комиссия имела десять заседаний, а именно: 15-го Ноября 1891 г., 13-го Января 1892 г., 23-го Марта, 27-го Октября того же года и, наконец, 29-го Апреля, 28-го Сентября, 18-го Октября, 4-го и 29-го Ноября и 16-го Декабря 1893 года. Протоколы всех этих заседаний в подлинниках своевременно представлены были в Совет

Братства, а копии с них хранятся у делопроизводителя Комиссии Н.И. Кедрова. Со времени открытия Комиссии число членов Отдела Братства по вспомоществованию нуждающимся бывшим воспитанникам Московской Духовной Академии увеличилось и стало свыше 50 человек. Материальных средств на дело вспомоществования собрано 12.000 руб., из каковой суммы собственно в прошлом 1893 году собрано свыше 4.000 руб.

К Майскому собранию 1894 г. истекло первое трехлетие существования Комиссии. В виду этого считаем долгом с благодарностью вспомнить главнейших лиц, содействовавших развитию нашего дела.

Первым нашим покровителем, принявшим под свое высокое покровительство задуманное дело вспомоществования недостаточным бывшим воспитанникам Академии, мы должны назвать Высокопреосвященнейшего Митрополита Московского (ныне Киевского) Иоанникия. В 1890 г. он дал позволение Московскому духовенству сделать собрание в память семидесяти пятилетнего празднования Академической годовщины, на котором в первый раз за-

—36—

явлена была мысль об основании вспомоществования недостаточным бывшим воспитанникам Академии, и с его благословения составлены были первые основания особой Комиссии для этого дела протоиереем А.М. Иванцовым-Платоновым, которые, по неоднократном обсуждении их избранными лицами из среды Московского духовенства, с приглашением к участию в том и представителей Академического Совета Братства Преподобного Сергия, приняты были при основании особого Отдела Братства для вспомоществования бывшим воспитанникам Академии. Высокопреосвященнейший Иоанний вложил и значительнейшую жертву на развитие этого дела — тысячу рублей. Да поможет Господь милостью своею Высокопреосвященнейшему Владыке, благословившему начало доброго дела своим сочувствием и помощью! Тогдашние Преосвященные викарии Московские Виссарион и Александр

также отнеслись с сочувствием к новому делу, поступивши в число учредителей оного с сторублевыми пожертвованиями. В первом же году по открытии дела ревностным пособником его является Высокопреосвященнейший Архиепископ Харьковский Амвросий, внесший на пособие новому делу триста рублей.

Главными деятелями по собиранию средств и увеличению их явились самые члены Комиссии. Протоиерей А.М. Иванцов-Платонов был самым усердным собирателем средств и руководителем дел Комиссии. Кроме 1.300 руб. денег, собранных им на нужды Комиссии еще в предыдущих годах при самом основании Комиссии (в том числе 300 рублей лично от него), в 1892 г. он представил свое сочинение о Фотии, патриархе Константинопольском, а затем многие остающиеся у него экземпляры других сочинений – числом до 12-ти с тем, чтобы вырученные от продажи сих сочинений деньги шли на нужды Комиссии, которой жертвователем предоставлено и право переиздания вновь в случае распродажи пожертвованных сочинений. В прошедшем году Комиссия из этого источника получила 201 р. 35 к. В конце года Московский книгопродавец А.Д. Ступин предложил некоторые из сочинений о. протоиерея, почти вышедшие из продажи, переиздать вновь. о. протоиерей с своей стороны

–37–

потрудились в этих сочинениях сделать дополнения и переделки, и из этого источника Комиссия получила чистой прибыли пятьсот рублей. Нет сомнения, что в будущем времени сочинения о. протоиерея будут давать Братству хорошее пособие в его деятельности. В следующем году о. протоиерей А.М. Иванцов-Платонов намерен вновь предоставить в пользу бывших воспитанников Академии еще не бывшее в особом издании собрание слов и речей за последнее (третье) десятилетие его священства. Комиссия желала бы, если ее издательская деятельность пойдет успешно, перепечатать в пользу нуждающихся бывших воспитанников сочинения и еще некоторых из бывших воспитанников Академии, вступив с ними или с владельцами сих сочинений в удобные соглашения.

Ближайший сотрудник о. протоиерея Иванцова-Платонова протоиерей Г.П. Смирнов-Платонов, также пожертвовавший в пользу Комиссии Братства 300 руб., сверх того помогает Комиссии печатанием о ней известий, мнений и отзывов о ее деятельности в издаваемом им журнале «Детская помощь».

Протопресвитер Н.В. Благоразумов, состоя почетным членом Братства преподобного Сергия и, как член академического совета, имея с ним постоянные сношения, служит ближайшим посредником между советом Братства и Комиссией.

Ректор Московской Духовной семинарии архимандрит Климент предоставил в распоряжение Комиссии свободное помещение для склада принадлежащих ей книг.

Кандидат Богословия статский советник Павел Сергеевич Владимирский весьма много помогает Комиссии и советами по денежной части и собственными своими материальными средствами. От него лично Комиссией на ее дело получено до 200 руб.

Преподаватель Московской Духовной Семинарии Н.И. Кедров ведет отчетность Комиссии, составляет протоколы, продает книги из склада, сносится с книгопродавцами, составляет публикации и ведет сношения с другими нужными лицами по делам Комиссии.

Священник В.А. Быстрицкий много помогает Братству сборами пожертвований преимущественно от лиц, коих родственники и знакомые погребены на заведуемом им Вагань-

–38–

ковском кладбище. В 1893 г. он представил Комиссии таких пожертвований 222 руб.; сам он пожертвовал в пользу Комиссии от себя сто рублей и от вдовы умершего протоиерея г. Симбирска о. Андрея Никольского 200 руб. Подобные же пожертвования представлены им и в совет академического Братства на нужды настоящих воспитанников Академии.

Из лиц духовенства иногороднего весьма ценно для Братства участие о. протоиерея А.А. Лебедева и в особенности протоиерея Иоанна Ильича Сергиева (Кронштадтского). Оба они пожертвовали в пользу Комиссии по 100 руб., – и сочувствие

таких лиц представляется весьма ценным для Братства потому в особенности, что оно обещает лучшую рекомендацию делу Комиссии в Петербургском столичном обществе.

Из лиц светских, помогающих делу Комиссии, высокоценно сочувствие таких жертвователей, как граф С.В. Орлов-Давыдов и Д.Ф. Самарин. Первый пожертвовал 300, второй 200 руб. Комиссия считает особеннейшим долгом своим упомянуть о выдающихся щедрых пожертвованиях Ю.И. Базановой и В.П. Кельх, с самого начала открытия Комиссии сочувственно отнесшихся к ее делу и уже в прошлом году на собрании 2-го Мая, по представлению Комиссии, избранных в почетные члены Братства преподобного Сергия. Они пожертвовали в 1891 г. 2.000 руб., и в 1892 г. 2.200 руб. и в прошлом 1893 г. 2.000 руб. Это пожертвование представляется значительнейшим из всех приобретений, поступающих в Комиссии. Комиссия поднесла сим жертвовательницам в начале нынешнего 1894 г. благодарственные адреса, выразив в них ту мысль, что щедрые пожертвования добрых жертвовательниц дают делу Комиссии более всего возможности стать на твердую почву.

Ближайшим посредником между Комиссией и главными ее благотворительницами Ю.И. Базановой и В.П. Кельх был супруг Варвары Петровны Николай Фердинандович Кельх. Состоя секретарем общества пособия недостаточным студентам Московского Университета, Николай Фердинандович главным образом направлял пособия щедрых благотворительниц в пользу недостаточ-

—39—

ных студентов Университета, и весьма многим было обязано ему Московское общество вспомоществования студентам Университета. Но благородному сердцу молодого благотворителя не чужда была забота и о студентах духовной Академии, особенно попадающих в печальные положения после окончания курса. Через него переданы были вышеозначенные пособия от Ю.И. и В.П. два раза по две тысячи рублей. В сентябре месяце прошлого года молодой благотворитель скончался.

Его преемником по званию секретаря общества вспомоществования недостаточным студентам Университета сделался ближайший друг покойного – преподаватель второй Московской гимназии С.А. Иванцов, чрез которого собственно Комиссия сблизилась и с Н.Ф. Кельх. Сделавшись по кончине Н.Ф. ближайшим преемником его попечений о студентах Университета, Сергей Александрович Иванцов принял от покойного друга и его незабвенное участие к бывшим студентам Академии. Чрез его участие наше общество в конце прошлого года было обязано получением двух тысяч от Юлии Ивановны и Варвары Петровны.

Новые источники увеличения средств на доброе дело Братская Комиссия получила в прошедшем году в открывшейся для ней возможности совершать молитвенные поминовения о почивших благотворителях и их сродниках в семинарском храме. о. Ректор семинарии архимандрит Климент выразил готовность, чтобы Синодик, в который Комиссия вписывает имена лиц, в память коих она принимает благотворительные приношения на вечные времена или на один год, всегда читался в семинарском храме на проскомидиях при совершении литургии и за общей Братской панихидой, устрояемой в семинарской церкви накануне дня открытия Братства преподобного Сергия 25-го Сентября. В этот день собираются в семинарском храме для молитвенного поминовения выдающихся благотворителей Братства все сочувствующие братскому делу. В Синодике на вечное поминовение Комиссией внесены имена Высокопреосвященных митрополитов Платона, Филарета, Иннокентия, Макария и Леонтия, воспоминаемые и в самой Московской Академии, протоиерея Александра

—40—

(Горского), боярина Виктора (Кудрявцева), в двадцатипятилетнюю годовщину профессорствования которого положено начало всему Братству преподобного Сергия, протоиерея Андрея (Никольского), Петра, Иоанна, Александра, Николая – по записи семьи Базановых, иерея Михаила, Анастасии, Раисы, Анны – от семьи протоиерея А.М. Ивацова-Платонова.

Что успела сделать Комиссия Братства преподобного Сергия по вспомоществованию недостаточным бывшим воспитанникам академии? Получив утверждение лишь в Мае 1891 г. и прежде всего устроив собственную организацию, Комиссия начала свою деятельность только к концу того же года. В течение 1892 и 1893 годов Комиссия, конечно, не могла расширить свою деятельность в желанной полноте и во всех подлежащих ей направлениях. Главное внимание Комиссии на первых порах было обращено на то, чтобы по возможности больше приобрести средств для предполагаемой цели, организовать внутренний порядок деятельности и положить только начало и притом в возможно скромных размерах самой благотворительности. Тем не менее Комиссия с уверенностью может сказать, что она уже успела за краткое время кое-что сделать для облегчения нужд бедствующих бывших воспитанников Академии и еще более успела уяснить для себя задачи и направление своей деятельности на будущее время. Первое пособие было оказано Комиссией к концу 1891 г., по указанию самого совета академического Братства, кандидату академии XX курса Д.Я. Н-му. Начав академический курс в числе лучших студентов 1852 г., Н-ий уже под конец обучения в академии заболел и потому с трудом мог окончить курс в 1856 г. – младшим кандидатом. Места в духовно-учебном ведомстве со времени окончания курса, т.е. в продолжении 37 лет, он не мог получить, а лишь некоторый небольшой промежуток времени занимал должность чиновника во Владимирской Духовной Консistorии. Все остальное время Д.Я. Н-ий должен был оставаться на попечении родных вне службы. В 1890 г. последний его брат, овдовевший священник, должен был оставить свое место и поступить студентом в Академию. Таким образом у Д.Я. Н-го

—41—

истощились всякие средства существования. Комиссия Братства преподобного Сергия в самое критическое время пришла к нему на помощь, назначив ему, конечно, незначительное только и возможное в то время пособие по 5 р. в месяц, которое, в размере ежемесячных 7 руб., продолжается

и доселе. (В настоящее время паралич отнял у Д.Я.Н. возможность движения и действия правой стороны тела, и потому он еще более прежнего нуждается в благотворительной помощи).

С следующего 1892 г. Комиссия Братства должна была принять на свое попечение другого, еще более беспомощного больного бедняка, кандидата XXVII курса священника Ал-ея У-го. Окончив курс в 1870 г., У-ий был преподавателем в Костромской и Харьковской семинариях, потом оставил семинарскую службу, желая посвятить себя духовно-миссионерской деятельности, принят был для изучения восточных языков в Московский Лазаревский институт, исправлял временно обязанности раннего сверхштатного священника в нескольких Московских приходах, между прочим и при церкви Московского Университета. При этом о. У-ий деятельно приготавлился к миссионерскому служению частными опытами обращения в христианство евреев в Москве. Но скоро затем он пришел в крайне беспомощное состояние, окончательно расстроив свое здоровье и в феврале 1893 г. должен был поступить в Московскую клинику нервных болезней на излечение. Братская Комиссия исходатайствовала ему бесплатное помещение и лечение у главного врача клиники А.Я. Кожевникова; потом по смерти о. Успенского в феврале 1893 года, Комиссия выдала вдове его на похороны 25 руб. и чрез своего члена, священника В.А. Быстрицкого, устроила бесплатное погребение его на Ваганьковском кладбище, затем приняла на свое попечение оставшуюся после о. У-го вдову, устроив ей возможность обеспечить себе средства к жизни изучением повивального искусства в родовспомогательном институте Московского Воспитательного дома. Комиссия исходатайствовала ей у начальства института бесплатное слушание лекций и назначила ежемесячное пятирублевое пособие на время обучения с помещением на бесплатной квартире

—42—

в общежитии, устроенном г. Ляпиным. Ныне У-ая состоит на последнем курсе родовспомогательного заведения.

В 1893 г. Комиссия оказала еще несколько пособий для беспомощных вдов и сирот бывших воспитанников Московской Академии. В июне 1893 г. Комиссия назначила ежемесячное пятирублевое пособие неизлечимо больной дочери бывшего преподавателя Московской Семинарии И.Е. Л-ва, прослужившего в семинарии более тридцати лет и оставившего после себя, кроме упомянутой больной, еще другую дочь сироту и нескольких беспомощных девиц сестер. В том же июне месяце 1893 г. Комиссия назначила единовременное в 25 руб. пособие вдове другого преподавателя той же семинарии Н.В. Б-ва, прослужившего около 25 лет, неожиданно оставшийся после смерти мужа с несовершеннолетнею больною дочерью в самом затруднительном положении. В конце 1893 г. Комиссия назначила пособие в размере 40 руб. в год вдове священника П.И. Л-ва, много лет с честью служившего при Вифанской семинарии и оставившего после себя жену-вдову с тремя несовершеннолетними детьми. В конце 1893 г. Комиссия должна была прийти на помощь беднейшей родственнице (племяннице и крестнице) покойного достопамятного профессора и ректора академии А.В. Горского – О.И. С-вой. Г-жа С-ва не принадлежит к духовно-учебному ведомству: она была замужем за офицером; но уже в последние годы жизни покойного о. ректора она вместе с престарелою своею матерью (родною сестрою А.В.) и с малолетними детьми пришла в такое беспомощное состояние, что Александр Васильевич при смерти своей оставил завещание Совету Московской Академии ходатайствовать о пособии своей сестре с ее вдовою дочерью пред Духовно-учебным комитетом. Вскоре после смерти покойного о. ректора Комитет оказал, по просьбе Совета Академии, единовременное пособие сестре покойного. Но с того времени прошло 20 лет, в течение которых племянница о. ректора Горского вдова С-ва, схоронив мать, с тремя несовершеннолетними сиротами, поддерживала свое существование личным трудом. По ходатайству в Бозе почившего Преосвященнейшего

—43—

викария Московского, – в последствии архиепископа Литовского Алексия, она была помещена в дешевых квартирах, открытых в Москве г. Фирсановым, с платой за помещение по 1 р. 50 коп. в месяц и обязательством вести домовые книги по заведению. Насколько было возможно, она усердно занималась швейною работой для поддержки себя и малолетних детей; но в настоящее время здоровье ее ослабело, работы сократились, при ослаблении зрения, и Комиссия считала преступлением отказать в просьбе любимейшей племяннице и крестнице человека, столько послужившего церкви и духовной науке и всю жизнь прожившего нестяжательным тружеником, – в просьбе, подкрепленной притом ходатайством самого Совета Академии. В конце 1893 г. Комиссия также признала нужным оказать заимообразное пособие вдове известного деятеля в прибалтийском крае, бывшего ректором двух семинарий – Рижской и Псковской, протоиерея М.М. Др-ра – Г.Н. Д-р, которая осталась в 1884 г. вдовою с пятерыми детьми. Ей Св. Синодом назначена ректорская пожизненная пенсия нераздельно до совершеннолетия последнего из детей. Но вследствие крайнего расстройства здоровья и необходимости постоянного лечения в последние годы она пришла в такое расстроенное состояние, что оказалось необходимым выдать ей заимообразное пособие для уплаты накопившихся после смерти мужа долгов. Комиссия нашла возможным послать ей 300 руб., обеспечив возвращение выданной суммы ежемесячною уплатой по 10 руб. из отпускаемой ей пенсии, с ручательством Правления Духовной семинарии.

Таким образом само собою оказалось, что Комиссия должна была главнымъ образом приходить на помощь с своими пособиями не столько самим нуждающимся бывшим воспитанникам Академии, сколько их беспомощным семействам, нередко приходящим в безвыходные положения. Комиссия так и решилась поступать, входя в возможно обстоятельное исследование представляющихся ее вниманию подобных случаев.

Впрочем, Комиссия не отказывала в пособии и самим бывшим воспитанникам Академии, приходящим в некоторых

случаях в крайне затруднительные положе-

—44—

ния. Кроме вышеупомянутого Д.Я. Н-го, в 1892 году Комиссия оказала небольшие пособия кандидатам Академии XXXVI курса Гр. С-ву и XXXVIII курса С. С-ву, уже занимавшим места в духовных училищах, но по болезненному состоянию лишившихся службы и пришедших в крайние положения. В 1893 г. Комиссия выдала заимообразное пособие 25 р. на проезд в Петербург уволенному от службы смотрителю Мещовского духовного училища, Калужской губернии, С.С. Н-му. В 1892 и 1893 гг. Комиссия выдала пособия только что окончившим курс кандидатам Академии А-ву, Ар-ву и П-му по беспомощному их положению и крайней нужде. На будущее время, можно надеяться, войдет в силу то положение Комиссии, что к ней могут обращаться за помощью только студенты и кандидаты, уже прослужившие несколько лет на духовно-учебной службе, а студентам и кандидатам, только что кончившим курс и еще не служившим, будет оказывать пособие в крайних случаях Совет Братства преподобного Сергия. Но пока Комиссия не считала возможным отказывать и подобным лицам в помощи. Комиссия старалась в первые годы своего существования расходовать свои средства с крайнею осторожностью и бережливостью, принимая во внимание то, что ее готовность прийти на помощь нужде далеко еще не всем нуждающимся сделалась известною и что в будущем, с увеличением средств, вероятно, ей придется, если благословит Бог, расширить свою благотворительную помощь гораздо более, нежели сколько то оказывалось возможным до настоящего времени.

Комиссия позволяет себе выразить в заключение утешение, что во главе благотворительных действий Московской епархии в настоящее время стал иерарх, особенно близкий к прошлой истории Академии, в продолжение многих лет стоявший во главе ее и знавший лично весьма многих бывших воспитанников Академии, с пользою и честью служивших православной отечественной церкви и духовной науке и потом оставшихся в беспомощном состоянии, или оставивших свои семьи в крайней бедности.

Высокопреосвященнейший митрополит Сергей с 1840
—45—

по 1860 год был в Московской Духовной Академии студентом, бакалавром, инспектором и ректором; в 1882—3 году, в сане архиепископа Казанского и члена Святейшего Синода, он был завершителем дела преобразования духовных академий. Ему более, чем кому-либо известно положение лиц, получивших образование в Московской Академии, как во время их духовно-учебной службы, так и по оставлении оной. Смеем надеяться, что Высокопреосвященнейший Владыка примет под свое особое милостивое внимание и покровительство благотворительную деятельность состоящей при Братстве преподобного Сергия Комиссии по вспомоществованию нуждающимся бывшим воспитанникам Московской Духовной Академии.

Отчет о приходе, расходе и движении денежных сумм по Московской Сергиево-Братской Комиссии для вспомоществования нуждающимся бывшими воспитанникам Московской Духовной Академии

По фонду помощи бывшим воспитанникам Академии: а) в Москве

В 1893 году поступило на приход: Руб. Коп.

От протоиерея Казанского собора в С.-Петербурге Ал-
1 ра Ал. Лебедева (чрез прот. Гр.П. Смирнова-Платонова) сто рублей (эти деньги сполна отосланы в 100 –
Совет Братства)

От священника Воскресенской, на Ваганьковском
2 кладбище, церкви В.А. Быстрицкого по нескольким 222 –
подписным листам (из коих один за № 224-м, а прочие
без №№) двести двадцать два руб.

От неизвестного (чрез прот. Ал.Мих. Иванцова-
3 Платонова) на поминование рабы Божией Анны (в 120 –
запасный капитал Комиссии) сто двадцать руб .

4 За проданные книги прот. А.М. Иванцова-Платонова в
Москве и Петербурге

—46—

сто восемьдесят два руб. шестьдесят коп. (+ 7 р. 50 к. 18260
половина выручки за книгу о. «п. Фотии» отосланы в

- Совет Братства)
- От Алексея Ив. Вознесенского (чрез прот. А.М. Иванцова-Платонова) членский взнос на 1893-й год 5 – пять руб.
- От Павла Серг. Владимирского членский взнос на 1893-й год 6 – десять руб.
- От о. Ректора Моск. Д. Семинарии архим. Климента по подписному листу за № 467-м сорок восемь руб. 48 50 пятьдесят коп. (+ 21 р. 50 к. отосланы в Совет Братства)
- От протопресвитера Успенского собора Н.В. Благоразумова по подписному листу за № 694-м два 8 50 руб. пятьдесят коп. (+ 2 р. 50 к. отосланы в Совет Братства)
- От книгопродавца А.Д. Ступина за переиздание известных сочинений прот. А.М. Иванцова-Платонова 9 500 – пятьсот руб.
- От Благочинного Сретенского сорока, протоиерея Успенской, на Покровке, церкви И.Ф. Касицына по 10 80 разным подписным листам пять руб. восемьдесят коп. (+ 164 р. 65 к. отосланы в Совет Братства)
- От священника Николаевской, в Плотниках, церкви А.Ф. Добролюбова по подписному листу за № 310-м два руб. 11 2 – (+ 9 р. отосланы в Совет Братства)
- От священника Новодевичьего монастыря Н.И. Скворцова по подписному листу за № 113-м четыре руб. 12 4 – (+ 4 руб. отосланы в Совет Братства)
- От Благочинного Китайского сорока, протоиерея Покровского собора К.И. Богоявленского по разным 13 19 – подписным листам девятнадцать руб. (+ 69 р. 70 к. отосланы в Совет Братства)
- От Благочинного Замоскворецкого сорока 1-го отделения, священника Спасской, в Наливках, церкви Н.А. Копьева по раз- 14 –47–
- ным подписным листам девятнадцать руб. (+ 19 184 р. 90 к. отосланы в Совет Братства)
- От священника Богородице-Рождественской, 15 70

	в Столешниках, церкви М.В. Модестова по подписному листу за № 256-м тринадцать р. семьдесят коп. (+ 38 р. 80 к. отосланы в Совет Братства)		
16	При покупке на пожертвованные Ю.И. Базановой и В.П. Базановой-Кельх две тыщи руб. 20-ти облигаций М.-Казанской ж.д. осталось наличными сто семьдесят руб. тридцать пять коп.	170	35
17	От Благочинного Пречистенского сорока, протоиерея Девятинской, близ Пресни, церкви А.И. Любимова по разным подписным листам двадцать восемь руб. пятьдесят коп. (+183 р. 25 к. отосланы в Совет Братства)	28	50
Итого в 1893 году было на приходе наличными деньгами а с остатком от прошлого 1892 года	Всего		
	1.452		95
	545		55
	1998		50
18	От Ю.И. Базановой и В.П. Базановой-Кельх по тысяче руб. от каждой, в расходный капитал, чрез прот. А.М. Иванцова-Платонова, купившего на эти деньги 20 облигаций М.-Каз. ж.д. на сумму 1.829 р. 65 к. (+ 170 р. 35 к. наличными) за №№ 156885 – 61.600– по 500 р. и 016955:029391, 033834:091728, 102341 – 3:107089, 107347, 116601 по 100 р. (из коих четыре, составляющая 20% уставный вычет, отосланы в Совет Братства) с купонами на 1-е Июля 1894 г.		

19 От Протоиерея А.М. Иванцова-Платонова на поминавание рабов Божиих: Михаила, Анастасии и Раисы, в запасный капитал, 3 облигации М.-Каз. ж.д. за

—48—

№№ 011888:021373 — 4 по 100 р. каждая, с 300—
купонами на 1-е Июля 1894 г.

Итого в 1893
году было на
приходе 1.900 —
процентными
бумагами
а с остатком от
прошлого 1892-1.600 —
го г.

Всего 3.500 —

В 1893 году
поступило в
расход:

- 1 Отослано в Совет Братства (членский взнос 100—
прот. А.А. Лебедева) сто руб.
- 2 Выдано бывшему смотрителю Мещовского
духовного училища Калужской епархии С.25 —
Никольскому (в ссуду) двадцать пять руб.
- 3 Вдове священника М.Я. Успенской
каждомесячного пособия, по 5 р. в месяц, 60 —
шестьдесят руб.
- 4 Больной дочери покойного преподавателя
Москов. Д. Семинарии Наталии Беляевой 25 —
единовременно двадцать пять руб.
- 5 На публикацию о книгах и пересылку их, на
переписку журналов Комиссии (в копиях) и 10 —
мелочные расходы десять руб.
- 6 Больной (неизлечимо) дочери покойного 40 —
преподавателя Моск. Д. Семинарии
Александре Любимовой каждомесячного

	пособия, по 5 р. в месяц, начиная с мая, сорок руб.	
7	Кандидату Моск. Д. Академии Василию Покровскому десять руб.	10 –
8	Вдове Ольге Петр. Салмоновой ежемесячного пособия, по 5 р. в месяц, начиная с октября, пятнадцать руб.	15 –
9	Окончившему курс студенту Моск. Д. Академии Ивану Орловскому (единовременно) десять руб.	10 –
10	Вдове бывшего Ректора Псковской Д. Семинарии Глаф. Ник. Дрокслер (в ссуду) триста руб.	300 –
Итого в 1893 году было в расходе наличными деньгами		
	595	–
	–49–	

11	Из 20 облигаций (Базановских) М.-Каз. ж.д. четыре, составляющие 20% уставный вычет, за № № 102343:107089, 107347 и 116601 по 100 р. каждая, с купонами на 1-е Июля 1894 г. (отосланы в Совет Братства) четыреста руб.	400 –
Итого в 1893 году было в расходе процентными бумагами		
	400	–

Таким образом, к 1894 году в кассе Комиссии состоит наличными деньгами 1.403 р. 50 к. (из коих 950 р. на книжке ссудосберегательной кассы) и

процентными бумагами 3.500
р. (отданы на хранение в
Государственный банк чрез
прот. Г.П. Смирнова-
Платонова)

**б) по кассе Сергиево-
Посадской**

I	От 1892 года к 1-му Января 1893-го года оставалось:	
	а) процентными бумагами	6.700—
	б) наличными деньгами	215 57
II	В 1893 году поступило на приход:	
	а) процентными бумагами	4.100—
	б) наличными деньгами	3.9172
III	В том же году в расход употреблено:	
	а) процентными бумагами	3.000—
	б) наличными деньгами	3.63450
IV	К 1-му Января 1894 года	7.800—
	остается:	
	а) процентными бумагами	
	б) наличными деньгами	

В том числе А. запасного
капитала:

а) процентными бумагами	7.800	—
б) наличными деньгами	186	34

Б. Расходного капитала:

наличными деньгами	311	75

По части расхода:

а) Кандидату XX курса Д.Я. Никольскому выслано пособия за год, по 5 р. в месяц	60	—
—50—		

б) Окончившему курс в 1893 году воспитаннику Академии
Ивану Орловскому выдано, по определению Комиссии,

единовременно

в) На пересылку денег Д.Я. Никольскому по почте затрачено в год

г) Прочие 3.000 р. процентными бумагами и 3.563 руб. наличными деньгами образовались при упомянутых операциях с процентными бумагами. Сочинения протоиерея А.М. Иванцова-Платонова «О патр. Фотии»⁶ 70 продано 4 экземпляра и за них в пользу фонда поступило:

1 руб. (другой рубль в пользу студентов) + 3 р. 20 к. (за 2 экз. в магазине Думнова, с уступкой 20%) и 2 р. 50 к. (за 1 экз.), итого

—51—

Приложения к отчету

I.

В отчетность 1893 году продолжаемо было печатание полного собрания сочинений В.Д. Кудрявцева-Платонова, начатое в 1892 году (см. отчет за 1892 год, прилож. I), и напечатан был третьим изданием тем же профессором Кудрявцевым составленный учебник для духовных семинарий под заглавием: «Начальные основания философии». Движение сумм по тому и другому делу, в связи с другими сочинениями В.Д. Кудрявцева, представляется в следующем виде:

Приход	Руб.	Коп.

1 Остаток от 1892 года наличными деньгами	1.94	319

2 Гонорар за статьи В.Д. Кудрявцева, напечатанный после его смерти в журнале «Вера и Разум»	140	—

От продажи разных сочинений В.Д. Кудрявцева, с уступкой 20% и 25% и без уступки, с уплатой пересылочных и без таковой уплаты, и именно:

а) 272 экз. экземпляра «Введения в философию» по 40 к. за экземпляр объявленной цены	92	32

б) 360 экз. «Начальных оснований философии», по 1 р. 75 к. за экземпляр объявленной цены	508	11

—52—

в) 24 экз. «Об источнике идеи Божества»	4	80

4 От продажи издаваемых Братством сочинений В.Д. Кудрявцева и по подписке на них, при таких же	2.34	217

условиях, т.е. с уступкой и без уступки, с уплатой пересылочных и без таковой уплаты, за II и I тома и по подписке на них и на III том, так же, как и за отдельные выпуски сих томов, в не одинаковом количестве экземпляров каждого тома и выпуска, получено всего По случаю получения сочинений В.Д. Кудрявцева и на издание их разными лицами, а именно: Высокопреосвященнейшими: митрополитом Киевским Иоанникием, архиепископами: Новгородским Феоностом и Кишиневским Неофитом, преосвященнейшими епископами: Агафангелом Тобольским, Агафодором Ставропольским, Акакием Елисаветградским, Александром Енисейским, Алоксандром (ныне) Калужским, Антонином (ныне) Псковским, Антонием Черниговским, Аркадием Аккерманским, Арсением Рижским, Варсонофием Симбирским, Вениамином Кинешемским, Владимиром Екатеринославским, Гавриилом Старицким, Гедеоном Люблинским, Гурием Самарским, Иринею Тульским, Иаковом Чигиринским, Иоанникием Уманьским, Нафанаилом (пребывающим на покое), Николаем Алеутским, Николаем Гдовским, Никоном Угличским, Петром Пермским, Сергием Черниговским и Феодосием (пребывающим на покое), архимандритом Григорием (Спасо-

—53—

Андрониева монастыря), протопресвитером Н.В. Благоразумовым, протоиереями П.А. Смирновым, А.С. Ильинским, А.Ф. Некрасовым, И.Я. Березкиным, Н.Е. Якубовым и А.А. Ансеровым, 627 50 тайным советником И.А. Чистовичем, статским советником А.Р. Ржаницыным и преподавателем дух. семинарии А.Е. Халанским пожертвовано

Итого 3.658

9¹⁶⁴⁸

Расход

1 Содержательнице типографии А.И. Снегиревой, 2.63748 за отпечатание 3-го выпуска II-го и всех 3-х

	выпусков I тома сочинений В.Д. Кудрявцева, за бумагу и проч. уплачено всего		
2	Ей же уплачено за отпечатание, на ее бумаге 1.200 экз. 3-го издания «Начальных оснований философии» В.Д. Кудрявцева	557	39
3	Ей же уплачено за отпечатание 300 экз. бланков для писем почетным особам	6	75
4	Граверу Рыжову за клише портрета и факсимиле В.Д. Кудрявцева для I тома сочинений его	66	50
5	В конторы редакций «Церковных Ведомостей», «Московских Ведомостей» и журн. «Вопросы философии и психологии» за напечатание объявлений о выходе в		
	—54—		

	свет сочинений В.Д. Кудрявцева (и продаж других изданий Братства)	99	28
6	За переплет отдельных выпусков сочинений В.Д. Кудрявцева для рассылки разным почетным особам	75	—
7	На рассылку сочинений В.Д. Кудрявцева (и других изданий Братства), на марки для счетов и другие мелочные расходы	3675	
Итого	3.809		45
Оставалось к началу 1894 года по этой статье	1.848		64

II

В Составе
«Амфитеатровского»
капитала за отчетный год
произошли следующие
перемены:

1	Оставалось от 1892 года:		
	а) процентными бумагами	650—	
	б) на текущем счету в местном отделении	66	19

	сберегательной	кассы	
	Государственного Банка		
2	в) наличными деньгами	8	10
	В 1893 году поступило на приход:		
	а) процентными бумагами (по книжке сберегательной кассы из сбережений от поступлений %)	100	—
3	б) наличными деньгами	23	35
	К 1894 году в остатке состоит:		
	а) процентными бумагами	750	—
	б) наличными деньгами (по книжке сберегательной кассы)	9	9
	Государственного Банка)		

состоит:

- а) процентными бумагами 800—
- б) наличными деньгами 94 4

Из всей этой суммы 180 р. на памятник, а остальные на стипендию.

Главным жертвователем в состав капитала имени В.Д. Кудрявцева в отчетном году был заслуженный ординарный профессор Академии Н.И. Субботин, пожертвовавший 150 р. на памятник и 50 р. на стипендию имени В.Д. Кудрявцева, а всего 200 р.

Примечание. Прием пожертвований в состав того и другого капитала продолжается. Пожертвования можно передавать или высылать на имя «Совета Братства Преподобного Сергия», в Сергиевом Посаде, Моск. губернии, а равно в Москве, – на имя товарища председателя Совета Братства протоиерея Казанского Собора Алексия Феодоровича Некрасова (Чернышевский переулок, дом Казанского Собора), или на имя члена Совета Братства, протопресвитера большого Успенского Собора Николая Васильевича Благоразумова (Воздвиженка, дом большого Успенского Собора).

**Протоколы заседаний [=Журналы] Совета
Московской Духовной Академии за 1893 год //**
Богословский вестник 1894. Т. 3. № 8. С. 321–336 (4-я
пагин.) (Продолжение)

–321–

мною исследования о форме бракозаключения (что – на ряду с слушанием лекций – составит главный предмет моих занятий в текущем году) и буду иметь нужду в некоторых, не имеющихся в академической библиотеке, научных пособиях, преимущественно по римскому праву, каковые пособия я удобно мог бы достать в библиотеке Московского Университета, если бы Совету Академии было благоугодно ходатайствовать пред Университетом о допущении меня к пользование университетской библиотекой».

Определили: Просить Совет Императорского Московского Университета о допущении кандидата Ильи Громогласова к слушанию в текущем учебном году в Университете лекций по юридическим наукам и к пользованию университетской библиотекой.

XV. Прошение кандидата Николая Виноградского: «Представляя при сем в рукописи сочинение – «Московский церковный собор 1682 года» на соискание степени магистра богословия, – почтительнейше прошу Совет Московской Духовной Академии дать делу надлежащее движение».

Справка: По § 81 лит. а п. 6 устава духовных академий «распоряжение о рассмотрении диссертаций на ученые степени и оценка их» значится в числе дел, окончательно решаемых самим Советом Академии.

Определили: Сочинение кандидата Николая Виноградского передать для рассмотрения ординарному профессору Академии В. Ключевскому.

XVI. Прошение законоучителя Владикавказской мужской гимназии священника Капитона Александрова: «Покорнейше прошу Совет Академии выслать мне мое кандидатское сочинение на тему: «Учение св. Отцов Церкви восточной о душе

человека», представленное мною в 1886 г., – на трехмесячный срок».

Определили: Выслать священнику Капитону Александрову его кандидатское сочинение на испрашиваемый срок.

XVII. Прошение преподавателя Ярославской духовной семинарии Николая Корсунского:

«Чрез двадцать шесть лет службы при семинарии и чрез двадцать три года заведования неофициальным отделом местных епархиальных ведомостей, причем из 52-х по крайней мере на сорок содержание доставляемо было мною, повергая, во искупление неудовлетворительных своих занятий во время академического курса, – оканчивающуюся свою жизненную

–322–

деятельность на суд Совета воспитавшей меня Академии и вместо великих иных похвальных отзывов и наград находя для себя наиболее лестным получить от него некоторое признание ее, почтительнейше и всепокорнейше прошу сим Совет Академии допустить меня к переэкзаменовке на степень магистра богословия».

Справка: 1) Преподаватель Ярославской Семинарии Николай Корсунский окончил курс в Академии кандидатом в 1866 году. 2) Определением Святейшего Синода от 21 Января 1870 г. постановлено: «воспитанники духовных академий, окончившие курс под действием прежнего устава, должны быть возводимы в ученые степени на основании сего же устава и других бывших по сему предмету распоряжений. 3) Определением Святейшего Синода от 9 Апреля 1869 г. постановлено между прочим: «следовать при оценке успехов, поведения и достоинства курсовых сочинений 10-ти бальной системе».

Определили: Уведомить преподавателя Ярославской духовной Семинарии Николая Корсунского, что для получения степени магистра богословия он должен сдать экзамен по предметам академического курса, какие были преподаваемы по уставу, под действием которого он учился и окончил курс, пред комиссией из наставников Академии, для чего он может явиться

в Академию в нарочито условленное время и представить сочинение, заслуживающее степени магистра богословия.

XVIII. Записки ординарного профессора Академии А. Лебедева и и.д. доцента И. Попова о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекарю Академии П. Колосову выписать для академической библиотеки означенные в записках профессора А. Лебедева и и.д. доцента И. Попова книги и о последующем представить Правлению Академии.

XIX. Прошение доцента Академии А. Голубцова:

«Встретив надобность в рукописи Императорской Публичной библиотеки из собрания графа Ф.А. Толстого, значащейся по описанию К. Калайдовича и И.М. Строева (отд. II, стрр. 240–242), под № 56 и содержащей в себе сочинения Св. Мефодия Патарского, честь имею просить Совет Академии ходатайствовать пред кем следует, о высылке ее на трехмесячный срок».

Определили: Просить г. Директора Императорской Публичной библиотеки о высылке на трехмесячный срок означенной в прошении доцента А. Голубцова рукописи.

–323–

XX. Прошения студентов IV курса Академии:

а) Сергея Сахарова: «В течение последних двух лет, вследствие страдания тяжелой желудочной хронической болезнью, здоровье мое пришло мало-помалу в расстроенное состояние и в настоящее время, по мнению пользующего меня врача, для поправления и поддержания его (если не прерывать занятий), помимо медикаментов необходимы лучшие гигиенические условия, чем те, какие дает академическое общежитие. Посему осмеливаюсь обратиться к Совету Академии с покорнейшей просьбой – ходатайствовать пред *Его Высокопреосвященством* о дозволении мне по приведенным основаниям прожить наступающий учебный год вне академического общежития; а также стипендию, которою я пользуюсь, оставить за мною и выдавать мне на руки, так как других средств к содержанию не имею».

б) Авенира Полозова: «Так как мать моя с 1893 года живет в посаде, чтобы пользоваться советами московских врачей и клиниками, и весьма нуждается в уходе за собой, то я покорнейше прошу Совет Академии позволить мне жить при матери, а не в общежитии».

и в) студента 3 курса Бориса Беленького:

«Уже полтора года я страдаю катаральным геморроем и общим нервным расстройством. Для радикального излечения этих болезней и восстановления моего расстроенного здоровья я, по предписанию врачей, меня пользовавших, нуждаюсь в строго-гигиеническом образе жизни и продолжительной диете, для чего врачами настойчиво рекомендуется мне перейти из академического общежития на частную квартиру. Прилагая при сем медицинское свидетельство о необходимости для моего здоровья жить вне стен Академии, покорнейше прошу Совет Академии позволить мне жить вне стен Академии на частной квартире с заменой казенной стипендии, которую я пользовался, частной одинакового размера».

Справка: 1) Из приложенных при прошениях медицинских свидетельств видно, что студент Сахаров страдает хронической желудочной болезнью (Dispersia) и в настоящее время состояние здоровья его особенно неудовлетворительно вследствие развившегося малокровия, а студент Беленький страдает геморроем и общим нервным расстройством. 2) В минувшем учебном году студент Сахаров состоял на Лаврской стипендии, а студент Беленький – на казенной. 3) § 113 устава духов-

–324–

ных академий. Примечание: «Вне зданий Академии своекоштным студентам дозволяется жить только у родителей».

Определили: Имея в виду серьезное болезненное состояние студентов С. Сахарова и Б. Беленького, позволить им жить в текущем учебном году на частных квартирах, а студенту А. Полозову вместе с матерью, причем за студентом Сахаровым оставить ту же стипендию, которую он пользовался, а студенту Беленькому назначить вместо казенной стипендии частную одинакового размера.

XXI. Прошение на имя о. Ректора Академии студента I-го курса, болгарского уроженца, иеродиакона Протасия:

«В Мае месяце я подавал прошение Вашему Высокопреподобию о дозволении мне сдать экзамен по латинскому и еврейскому языкам в начале следующего учебного года. В течение лета я не успел в достаточной мере подготовиться к экзамену по еврейскому языку вследствие сложности моих занятий, так как одновременно с изучением еврейского языка я должен был приготавливаться по латинскому языку, писать 1-е семестровое сочинение по древней гражданской истории и изучать русский язык. Поэтому покорнейше прошу Ваше Высокопреподобие отсрочить мне сдачу экзамена по еврейскому языку еще на 15 дней».

Определили: Имея в виду определение Святейшего Синода от 11-го Марта-9 Апреля 1869 г., на основании которого поступающим в духовно-учебные заведения иностранцам должно быть оказываемо всевозможное снисхождение как на приемных и выпускных экзаменах, так и во время прохождения наук, – отсрочить болгарскому уроженцу иеродиакону Протасию сдачу экзамена по еврейскому языку до 1-го Октября.

XXII. Прошение на имя о. Ректора Академии окончившего курс в Императорском Московском Университете Владимира Киреевского:

«Желая посвятить себя изучению богословских наук, имею честь покорнейше просить Ваше Высокопреподобие сделать зависящее распоряжение о зачислении меня своекоштным студентом Московской Духовной Академии. При сем прошении представляю следующее документы: 1) свидетельство о дворянстве за № 150; 2) метрическое свидетельство за № 2766; 3) свидетельство о приписке к призывному участку за № 3; 4) свидетельство об окончании курса в Императорском Московском Университете и

–325–

выдержании установленного испытания в Историко-Филологической испытательной Комиссии за № 8441. При каждом из поименованных документов приложена копия с него».

XXIII. Прошения на имя о. Ректора Академии воспитанников духовных Семинарий: Владимирской – Николая Нарбекова, Волынской – Венедикта Туркевича, Вифанской – Михаила Григорьева, Московской – Михаила Каптерева и Священника Воскресенской Сергиева посада церкви Александра Константиновского о допущении их в число вольных слушателей академических лекций.

Справка: 1) Указом Святейшего Синода от ³/₂₀ Ноября 1876 г. за № 1899 Советам Духовных Академий предоставлено принимать в Академии окончивших курс в Университетах, не подвергая их поверочному испытанию.

2) По § 81 лит. б. п. 1 устава духовных академий зачисление в студенты Академии значится в числе дел Совета, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

3) § 113 того же устава «своекоштные студенты допускаются в Академию только в качестве пансионеров и живут в зданиях Академии, подчиняясь всем правилам, установленным для казеннокоштных студентов».

4) По § 115 того же устава «сверх студентов могут быть допускаемы к слушанию академических лекций и посторонние лица, по усмотрению Епархиального Преосвященного».

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении принять окончившего курс в Московском Университете Владимира Киреевского в число своекоштных студентов I-го курса Академии, с применением к нему требований, изложенных в § 113 Академического устава, а студентов семинарии: Николая Нарбекова, Венедикта Туркевича, Михаила Григорьева и священника Александра Константиновского в число вольнослушателей академических лекций.

XXIV. Донесения комиссий, производивших испытания студентов Академии: IV курса – Николая Цыганкова, по церковному праву и еврейскому языку, III курса – Симона Логадзе по Русской Церковной истории, II курса – Василия Лашнюкова по истории русской литературы и психологии и I курса – иеродиакона Протасия по латинскому языку. Из

донесений видно, что успехи означенных студентов отмечены следующими баллами: Николая Цыганкова – по церковному праву – 4½, еврейскому языку – 3, Симона Логадзе – по Русской церковной истории – 3½, Василия

–326–

Лашнюкова – по истории Русской литературы и психологии – по 4½ и иеродиакона Протасия – по латинскому языку – 3.

XXV. Заявление о. Ректора Академии о том, что студенты, не представившие своевременно семестровых сочинений или проповеди, а именно: III курса: – Владимир Оргийский, Стефан Иовичич – по Догматическому богословию, Василий Корсунский, Ювеналий Тиховский и Симон Логадзе – по Догматическому богословию и педагогике, а Логадзе, кроме того, проповеди, II курса: Константин, Попов, Николай Нарбеков, Николай Краснов, Михаил Брехов и Василий Лашнюков – по общей церковной истории, а Брехов, кроме того, проповеди, I курса: Михаил Кынчев – по библейской истории и иеродиакон Протасий – по древней гражданской истории – представили эти письменные работы после летних каникул и получили за них баллы: В. Оргийский – 4+, С. Иовичич 3+, В. Корсунский по догматическому богословию 5–, педагогике 4½, С. Логадзе – по догматическому богословию 4–, педагогике 3½ и проповеди 4½, К. Попов – 4½, Н. Нарбеков 4–, П. Краснов и В. Лашнюков по 4+, М. Брехов – по общей церковной истории 3½ и проповеди 5–, М. Кынчев 3– и иеродиакон Протасий – 4.

XXVI. Заявление его же о том, что студенты III курса Василий Сенатов и Добросав Маркович, не представившие своевременно сочинений первый – по догматическому богословию, а второй – по педагогике и II курса Евгений Попов, не представивший сочинения по Общей церковной истории, не представили письменных работ и по сие время.

Справка: 1) Всем означенным студентам, не державшим своевременно устных испытаний и не представившим семестровых сочинений или проповеди по болезни, определением Совета Академии от 5 Июня сего года, утвержденным Епархиальным Преосвященным, дозволено было

сдать устные испытания, или представить семестровые сочинения и проповедь после летних каникул.

2) Студент IV курса Николай Цыганков не представил кандидатского сочинения.

3) По § 138 устава духовных академий «студенты, не представившие сочинения на степень кандидата, получают звание действительного студента».

4) По § 81 лит. б. п. 10. того же устава присуждение звания действительного студента значится между делами Совета Академии, представляемыми на утверждение Епархиального Преосвященного.

5) По § 81 лит.

–327–

а п. 5. того же устава перевод студентов из курса в курс значится в числе дел, окончательно решаемых самим Советом Академии.

6) По указу Святейшего Синода от 4-го Октября 1888 г. за № 5047 увольнение студентов из Академии значится в числе дел Правления Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: 1) Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством об утверждении студента Николая Цыганкова в звании действительного студента с правом на получение степени кандидата богословия по представлении сочинения, заслуживающего сей степени. 2) Студентов III курса: Владимира Оргийского, Василия Корсунского, Ювеналия Тиховского, Симона Логадзе и Стефана Иовичича, II курса: Константина Попова, Николая Нарбекова, Николая Краснова, Михаила Брехова и Василия Лашнюкова, и I курса Михаила Кынчева перевести в следующие курсы и дать соответствующие их успехам и поведению места в списках. 3) Суждение об увольнении из числа студентов Академии Василия Сенатова, Добросова Марковича (III к.) и Евгения Попова (II к.), не подавших письменных работ, предоставить Правлению Академии.

XXVII. Рассуждали: А) О распределении лекций и учебных часов на 189³/₄ учебный год в Академии.

Справка: По § 81 лит. а п. 2 устава духовных академий «распределение предметов учения и порядка их преподавания в Академии» предоставлено утверждение 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 богословских наук, по возможности, предшествовало преподавание прочих наук, входящих в курс академический и б) при распределении богословских наук соблюдался порядок, определяемый их последовательностью и взаимною зависимостью. Лекции по каждому предмету распределяются Советом так, чтобы в первых трех курсах было не менее 20, а в четвертом не менее 12 лекций в неделю, каждая лекция по часу.

Определили: Распределить лекции и учебные часы в Академии по следующей таблице:

–328–

Распределение лекций в Московской Духовной Академии на 18⁹³/₉₄ год

Первый курс

Дни	Часы	I	II
	8½-9½	Библейская история	
	9"-10"	Библейская история	
Понедельник	10"-11"	Введение в круг богословских наук	
	11"-12"	Введение в круг богословских наук	
	12"-13"	Метафизика	
	8½-9½	Библейская история	
	9"-10"	Библейская история	
Вторник	10"-11"	Древние языки	
	11"-12"	Еврейский язык	
	12"-13"	Еврейский язык	
	8½-9½	Новые языки	
	9"-10"	Новые языки	
Среда	10"-11"		
	11"-12"	Естественно-научная апологетика	
	12"-13"	Естественно-научная апологетика	
Четверг	8½-9½	Новые языки	

	9"-10"	Новые языки	
	10"-11"		
	11"-12"	Еврейский язык	
	12"-13"	Еврейский язык	
	8½-9½		
	9"-10"	Естественно-научная апологетика	
	10"-11"	Метафизика	
Пятница	11"-12"	Теория словесн. и истор. Древняя иностр. литер история	гр.
	12"-13"	Теория словесн. и истор. Древняя иностр. литер история	гр.
	8½-9½	Естественно-научная апологетика	
	9"-10"	Теория словесн. и истор. Древняя иностр. литер история	гр.
Суббота	10"-11"	Теория словесн. и истор. Древняя иностр. литер история	гр.
	11"-12"	Еврейский язык	
	12"-13"	Еврейский язык	

—329—

Распределение лекций в Московской Духовной Академии на
18⁹³/₉₄ год

Второй курс

Дни	Часы	I	II
	8½-9½		
	9"-10"		
Понедельник	10"-11"	Свящ. Писание Ветхого Завета	
	11"-12"	Свящ. Писание Ветхого Завета	
	12"-13"		
	8½-9½		
	9"-10"	Русский и церковно-слав. языки	
Вторник	10"-11"	История русской литературы	
	11"-12"		
	12"-13"	Патристика	
Среда	8½-9½		
	9"-10"	Русский и церковно-слав. Новая	гражд.

	языки	история	
	10"-11" История литературы	русской Новая история	гражд.
	11"-12" Психология		
	12"-13" Психология		
	8½-9½ Свящ. Писание Ветхого Завета		
	9"-10" Свящ. Писание Ветхого Завета		
Четверг	10"-11" Древние языки		
	11"-12" Древние языки		
	12"-13" Патристика		
	8½-9½		
	9"-10" Общая церковная история		
Пятница	10"-11" Общая церковная история		
	11"-12" История философии		
	12"-13" История философии		
	8½-9½ История философии		
	9"-10" Общая церковная история		
Суббота	10"-11" Общая церковная история		
	11"-12" Психология		
	12"-13" Психология		

—330—

Распределение лекций в Московской Духовной Академии на 18⁹³/₉₄ год

Третий курс

Дни	Часы	III
	8½-9½	
	9"-10"	Введение в круг богословских наук
Понедельник	10"-11"	Введение в круг богословских наук
	11"-12"	
	12"-13"	История западных исповед.
	8½-9½	
	9"-10"	Педагогика
Вторник	10"-11"	История русск. раскола
	11"-12"	История русск. раскола
	12"-13"	История западных исповед.
Среда	8½-9½	
	9"-10"	Гомилетика и история проповедничества

	10"-11" Гомилетика и история проповедничества
	11"-12"
	12"-13" Педагогика
	8½-9½ Гомилетика и история проповедничества
	9"-10" Гомилетика и история проповедничества
Четверг	10"-11" Русская церковная история
	11"-12" Русская церковная история
	12"-13"
	8½-9½
	9"-10" Свящ. Писание Нового Завета
Пятница	10"-11" Свящ. Писание Нового Завета
	11"-12" Русская церковная история
	12"-13" Русская церковная история
	8½-9½
	9"-10" Древние языки
Суббота	10"-11" Древние языки
	11"-12" Свящ. Писание Нового Завета
	12"-13" Свящ. Писание Нового Завета

–331–

Распределение лекций в Московской Духовной Академии на
18⁹³/₉₄ год

Четвертый курс

Дни	Часы	I	II
	8½-9½		
	9"-10"		
Понедельник	10"-11"		
	11"-12"	Церковное право	
	12"-13"		
	8½-9½		
	9"-10"		
Вторник	10"-11"	Пастырское богословие	
	11"-12"		
	12"-13"		
Среда	8½-9½	Нравственное богословие	
	9"-10"	Нравственное богословие	
	10"-11"	Догматическое богословие	
	11"-12"	Догматическое богословие	

	12"-13"
	8½-9½
	9"-10"
Четверг	10"-11" Догматическое богословие
	11"-12" Догматическое богословие
	12"-13"
	8½-9½ Церковная археология и литургика
	9"-10" Церковная археология и литургика
Пятница	10"-11" Пастырское богословие
	11"-12" Церковное право
	12"-13" Церковное право
	8½-9½
	9"-10" Нравственное богословие
Суббота	10"-11" Церковное право
	11"-12" Церковная археология и литургика
	12"-13" Церковная археология и литургика

–332–

Б) О назначении студентам сочинений на наступивший учебный год.

Справка: §§ 123–126 устава духовных академий:

«В течение года в первых трех курсах студентам назначается не менее трех сочинений. Кроме того, для студентов всех курсов обязательно составлено 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 их количества. Студенты IV курса, для получения ученой степени, пишут одно особое сочинение на тему богословского содержания. Темы, как для семестровых сочинений, так и для диссертации на ученую степень, предлагаются преподавателями и, по рассмотрении, утверждаются Ректором.

Определили: 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 Метафизике (для обеих групп).

в) по Введению в круг богословских наук (для обеих групп).

во II курсе:

а) по Русскому и Церковно-славянскому языку (с палеографией) и истории русской литературы (для первой группы) и русской гражданской истории (для второй группы).

б) По Гомилетике (для первой группы) и Общей церковной истории (для второй группы).

в) По Психологии (для первой группы) и истории философии (для второй группы).

В III курсе:

а) По Церковной археологии и литургике (для первой группы) и Церковному праву (для второй группы).

б) По русской Церковной истории (для первой группы) и истории русского раскола (для второй группы).

в) По Священному Писанию Нового Завета (для обеих групп).

2) Предоставить наставниками Академии избрать темы для кандидатских сочинений студентов IV курса и семестровых – для

–333–

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 1-го сочинения с 15 Сентября по 1-е Ноября, для 2-го с 10 Ноября по 20 Декабря и для 3-го с 15 Января по 31 Марта.

4) Требовать, чтобы студенты IV курса представили свои сочинения ни в каком случае не позднее 1-го Мая 1894 года, а, чтобы студенты первых трех курсов представляли свои сочинения аккуратно к определенным срокам.

5) Для студентов всех курсов назначить по одной проповеди; расписание проповедей предложить составить о. Ректору Академии и требовать, чтобы студенты представляли свои проповеди не позднее 7-ми дней до их произношения.

6) Как о распределении лекций и учебных часов, так и о назначении сочинений сообщить наставникам Академии и объявить студентам.

В) О назначении стипендий, оставшихся свободными, своекоштным студентам Академии.

Справка: Кроме 5 стипендий, предоставленных студентам I курса, в настоящее время свободны: две академическая стипендии, одна стипендия Нафанаила Петровича Соколова, три стипендии Троице-Сергиевой Лавры (по 220 р. каждая) и две стипендии протоиерея Иоанна Васильевича Рождественского (по 200 р. каждая).

Определили. Академические стипендии назначить студентам 4-го курса – Андрею Постникову и 3-го курса Михаилу Смирнову, стипендии Н.П. Соколова – студенту 3-го курса Николаю Нифонтову, три стипендии Троице-Сергиевой Лавры – студентам 4 курса: Николаю Дороватовскому, Николаю Пооска и 2 курса Николаю Ивановскому, 2 стипендии Прот. И. Рождественского – студентам – 4 курса Михаилу Сеславинскому и 3 курса Александру Стефановскому, а стипендии, освободившиеся после студентов Сеславинского (Московской кафедры в 110 р.) и Стефановского (юбилейная в 185 р.), назначить студентам 4-го курса Петру Перхоровичу (в 110 р.) и 3 курса Константину Никольскому (в 185 р.).

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «Сент. 22. Определение о составе курса утверждается, и по четвертому и пятому пунктам оно ходатайствовать от меня. – Представление о почетных членах будет сделано. – Профессор Николай Субботин увольняется от должности члена правления, в которой утверждается профессор Петр Казанский. – Студент Константин Субботин утверждается в степени кандидата бо-

–334–

гословия. – Испрашиваемое в статье под числом XXIII разрешается, – студент Николай Цыганков утверждается в звании действительного студента с предоставляемым правом. – Прочее к исполнению».

10 Сентября 1893 года

Присутствовали, под председательством ректора Академии, архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме инспектора архимандрита Григория, профессора Н. Субботина, находящихся в отпуску и профессора В. Ключевского, не присутствовавшая по болезни.

В собрании сем преподаватель Бирюченского духовного училища, кандидат богословия, Дмитрий Наумов защищал представленную им на степень магистра богословия диссертацию под заглавием: «Филарет, митрополит Московский, как канонист». Москва, 1893. Оппонентами были: экстраординарный профессор по кафедре гомилетики и истории проповедничества В. Кипарисов и доцент по кафедре церковного права И. Заозерский.

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 академий 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 удостоение 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 преподавателя Бирюченского духовного училища, кандидата богословия, Дмитрия Наумова в степени магистра богословия. 2) Представить Его Высокопреосвященству и в Святейший Синод по экземпляру диссертации кандидата Д. Наумова и копии с отзывов о ней проф. В. Кипарисова и доцента И. Заозерского.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства. «Сент. 28. Согласен».

—335—

14 Сентября 1893 года

Присутствовали под председательством ректора Академии, Архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме инспектора Архимандрита Григория, проф. Н. Субботина, находящихся в отпуску и профессора В. Ключевского, не присутствовавшего по болезни.

В собрании сем законоучитель Нежинского историко-филологического Института, кандидат богословия, священник Павел Светлов защищал представленную им на степень магистра богословия диссертацию под заглавием: «Значение Креста в деле Христовом. Опыт объяснения догмата искупления», Киев, 1893. Оппонентами были: ректор Академии Архимандрит Антоний и экстраординарный профессор по кафедре догматического богословия А. Беляев.

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 академий, кандидаты удостоиваются степени магистра богословия не иначе, как по напечатании сочинения и удовлетворительным 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 законоучителя Нежинского историко-филологического Института, кандидата богословия, священника Павла Светлова в степени магистра богословия. 2) Представить Его Преосвященству и в Святейший Синод по экземпляру диссертации кандидата священника П. Светлова и копии с отзывов о ней Ректора Академии Архимандрита Антония и профессора А. Беляева.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «Дек. 31. Представление, с приложениями, внесено на

усмотрение Святейшего Синода».

1 Октября 1893 года

Присутствовали: Его Преосвященство,
Преосвященнейший Тихон, епископ Можайский, Ректор
Академии Архимандрит Антоний,

—336—

и члены Совета Академии, кроме Инспектора Архимандрита Григория и проф. Н. Субботина, находящихся в отпуску и Василия Ключевского, не присутствовавшего по болезни.

В собрании сем, в день воспоминания об основании Московской Духовной Академии, происходил, на основании § 91 устава духовных академий, торжественный акт в следующем порядке: экстраординарным профессором Академии по кафедре греческого языка и его словесности И. Корсунским произнесена была составленная им речь на тему: «К истории изучения греческого языка и его словесности в Московской Духовной Академии»; Ректором Академии Архимандритом Антонием провозглашено было об избрании почетных членов Академии: 1) Преосвященного Дионисия, Епископа Уфимского и Мензелинского, во уважение его многоплодных трудов по просвещению инородцев и по переводу церковно-богослужебных книг на инородческие языки; 2) Преосвященного Димитрия, Епископа Подольского и Брацлавского, во уважение его ученых трудов и духовно-просветительной деятельности; 3) Протоиерея Кронштадтского собора Иоанна Ильича Сергиева, во уважение его духовно-просветительной деятельности и в частности проповеднических трудов; 4) Протоиерея Московской Николаевской, в Толмачах, церкви Димитрия Феодоровича Касицына, бывшего заслуженного экстраординарного профессора Московской Духовной Академии, во уважение его долголетней и многоплодной службы в Академии; 5) Государственного Контролера, Действительного Тайная Советника, Тертия Ивановича Филиппова, во уважение его деятельности на пользу Православных церквей Востока; 6) Товарища Обер-Прокурора Святейшего Синода, Тайного Советника, Владимира Карловича Саблера, во уважение его заслуг Церкви на поприще церковного просвещения русского

народа и миссионерского дела, и 7) заслуженного ординарного профессора Императорского Московского Университета, Тайного Советника, Алексея Степановича Павлова, во уважение к его обширным и глубоко-ученым трудам по обработке и изданию памятников каноническая права и изъяснению канонического учения в строго-православном духе святой Церкви Восточной; Секретарем Совета был прочитан отчет о состоянии Московской Духовной Академии в 189²/₃ учебном году. В заключение акта Преосвященным Тихоном были розданы лучшим студентам награды деньгами и книгами, присужденные им Правлением Академии.

Сентябрь

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на пророка Наума [Наум. 3:5–3:19] / Пер. И. П.
Казанской); под ред. М. Д. Муретова // Богословский
вестник 1894. Т. 3, № 9. С. 227–239 (1-я пагин.).
(Окончание.)**

–227–

опустошён и пал подобно тому, как и жалкая Ниневия.

Бог всяческих, как я сказал, восстал против синагоги иудейской и за беззаконие против Христа подверг её праведному наказанию, явив её нагой и гнусной и совершенно лишённой вышнего облачения, и об этом предвозвестил устами Осии, говоря: *обращусь и возму пшеницу мою во время ея, и вино мое во время его, и отъиму ризы моя, и плащаницы моя, да не покрывает стыда своего: и ныне открыло начистоту ея пред похотниками ея, и никто же отъимет ея от руки моея* (Ос.2:9–10). Церковь же из язычников будет славословить, говоря: *да возрадуется душа моя о Господе: облече бо мя в ризу спасения и одежду веселия* (Ис.61:10); эта же напротив, как я сказал, оказывается обнажённой, гнусной и безобразной и лишённой украшения божественных дарований; и обратилась она в притчу и стала весьма отвратительной и страдающей всяким видом мирской нечистоты.

Ст. 7. *И будет всяк видяй тя снидет с тебе, и речет: окаянная Ниневия, кто постенет по ней? откуда взыщу утешение ей?*

Если бы, говорит, кто-нибудь из прежде знавших твоё могущество увидел бы твоё падение и разорение; то пролил бы много слёз и со страхом удалился бы, говоря следующее: *кто постенет по ней?* Но так как нет никого, или не осталось даже и одного человека, кто бы мог только посмотреть на это; то он и говорит так. К этому премудро присовокупил: *откуда взыщу утешение ей?* Смысл этих слов следующий. Когда постигают город или страну война и битва; то жители частью подвергаются бедствиям, а частью

–228–

спасаются и убегают от победителей, что и бывает утешением для жителей; или не весь сжигается город и остаётся часть его не опустошённой, или некоторые пали, а другая значительная часть (жителей) осталась невредимой. А Ниневии кто может подать утешение? Или каким способом можно ободрить её? Она вся разрушена, вся опустошена и все в ней погибли. Слова: *кто постенет по ней?* можно понимать и иначе, как будто кто-нибудь говорит: найдётся ли столь искусный в составлении плачевных и похоронных песней, чтоб мог сказать что-либо вполне достойное этих событий, и пролить слёзы вполне соответствующие бедствиям.

Ст. 8–10. *Уготови¹⁶⁴⁹ часть, устрой¹⁶⁵⁰ струну, уготови¹⁶⁵¹ часть Аммону, живущая в реках: вода окрест ея, ей же начало море, и вода забрала ея: и Ефиопия крепость ея, и Египет, и несть конца бегству твоему и¹⁶⁵² Ливиане Быша помощницы ея: и сия в преселение пойдет пленница и младенцы ея разбьет в началех всех путей её, и о всех славных ея вергут жребия, и вся воеводы ея свяжутся путы.*

Смысл изъясняемых слов очень неясен; он не иначе может быть понят, как после предварительного рассказа об исторических событиях, в них заключающихся. Дело было так. Когда Израиль отвратился от Бога и стал служить идолам и неисчислимым множеством нечестивых дел про-

–229–

гневлял Бога всяческих, тогда против Иудеи и Иерусалима вооружился Навуходоносор, потому что божественный гнев возбудил его на это. Тогда Израильтянам нужно было оставить теперешнее нечестие, воздержаться от желания поклоняться иным богам, – ниспровергнуть жертвенники, предать огню капища и сокрушить литые изображения и делами покаяния умиловить Бога и призвать Его на помощь. Однако ж этого они не сделали, несчастные; но воображали, что при помощи множества людей они победят Вавилонян и превозмогут врагов, хотя бы Бог и не хотел спасти их. Посему они нанимали многих из соседних народов, посылали послов и к Египтянам, и в так называемый Ог, или Амон, что ныне – Александрия; они давали обещание быть союзниками и давали Израильтянам повод

думать, что они легко могут прогнать Вавилонян и что, хотя бы Бог не помогал им, они в состоянии сделать сами по себе, потому что ни в ком не нуждаются. Когда же Навуходоносор взял Иудею, потому что Бог помогал ему и подчинил ему его врагов; то после этого он пошёл и против Египта (потому что божественный гнев послал его), покорил его весь и сам Ог или Амон (так некогда называлась, как я сказал, Александрия), который по сравнению с другими городами Египта был особенно славен, служил недоступным и безопасным убежищем, потому что со всех сторон окружён водами: с северной стороны имеет море, с южной же стороны – широкое и длинное, как другое море, озеро, говорю, Мареотидское и окружён другими реками и болотами. Помогали ему и обитатели соседней Ливии, простирающейся до

–230–

земли Ефиопов, к западу и югу, – те Гараманты, которые живут позади Афров. Союзниками по оружию были ему и некоторые из Ефиопов, живущие к востоку и югу, построившие себе внутри страны город Мерое и обитающие в дикой и мрачной стране. Вот что говорит нам история. Перейдём теперь к изъяснению смысла прочитанных слов. *Уготови, говорит, часть*; этим он как бы так говорит: о несчастная Ниневия! избери участь себе, подобную участи какой либо из стран, которые опустошены вокруг тебя (между тем как ты высоко думала о себе и воображала, что будешь совершенно неприступной, потому что ты окружена большими стенами и имеешь неисчислимое множество союзников); хотя ты, говорит, имеешь весьма большое количество жизненных припасов, так что можешь считаться неодолимой и неприступной. *Устрой струну*, то есть, и ты сама будь для городов и стран предметом пения и музыки, потому что ты потерпела от Персов и Мидян тоже самое, что ты сама сделала с другими. *Уготови часть Амону*, да постигнет тебя, говорит, участь и жребий Амона; что ты сделала с ним, тому же самому должна подвергнуться и ты. А что такое был Амон или *живущая в реках*! Это значит, – очень хорошо защищённая морем и реками, помощью Египтян, гордившаяся стрелами Ефиопов, и имеющая в своём

распоряжении множество весьма храбрых Ливийцев. Но хотя она обладала таким положением и могуществом и внешней помощью, но не смотря на то она отведена была на чужбину и сделалась пленницей и младенцы её убиты; о знаменитых её людях бросали жребий, самые славные сделались частью победителей и связаны были

–231–

ручными оковами. Итак, как ты взяла Амон, бывший неодолимым вследствие помощи союзников и местоположения (ибо Бог предал его), так и сама ты будешь непременно предана в руки врагов, хотя ты много думаешь о себе вследствие множества воинов и стен своих.

Ст. 11. *И ты упиешься, и будешь презрена, и ты сама себе взыщешь помощи от враг.*

Как, говорит, Амон бедствовал, подвергшись ударам твоей жестокости и бедствиям твоего нашествия; так и сама ты омрачишься и будешь как бы в опьянении, не имея устойчивости, то есть, потрясаемая и падающая от врагов и лишённая вышнего попечения. Да, на кого Бог призывает, того Он всячески милует и исполняет молитвы его.

И Иерусалим, противящийся Богу и не обладающий трезвенностью, был как бы в опьянении от того, что не хотел просветиться божественным светом и внимать словам Христа: аз есмь свет миру ([Ин.8:12](#)) и другим: дóндеже свет имате, ходите во свете, да тма вас не имет ([Ин.12:35](#)). Под опьянением же можно разуместь тьму духовную и под ночью в сердце – неведение бедствия и совершенную невозможность знать путь спасения. А что он потрясён и не имеет в себе основания для совершения добрых дел, – в этом как и почему можно усомниться? Ведь он сдвинулся с Основания всяческих и не имеет непоколебимого основания, то есть, Христа; он презрен и предан врагам, или Римлянам, или же возбуждающим ко всем страстным движениям, говорю, нечистым духом. Итак, Христос и вера в Него избавит нас от всякого зла и сделает нас победителями над суровыми врагами и поставит нас

–232–

пред очами Бога; ибо Он никогда не презрит любящих Его.

Ст. 12. *Вся твердели твоя (яко) смоквичие стражу имущее: аще поколеблются, впадут в уста ядущего.*

Зрелые смоквы, если кто тряхнёт дерево, без труда падают, как бы прыгают в руку трясущего и сами собой достаются желающим их есть. Когда Кир напал на Ниневию и осаждал её и приставлял к стенам её осадные машины или тараны; тогда защитники её охраняли укрепления. Но осаждающие, стреляя из луков, легко повергали их на землю. Посему он берёт сравнение от того, что обыкновенно бывает со зрелыми смоквами. От того и говорит, что *вся твердели твоя*, то есть стены, *смоквичие стражу имущее*, весьма легко падающее в руку желающего их есть, если только кто потрясёт дерево.

Так будет и со всякой душой, лишившейся вышней помощи: она легко подвергнется грабительству и плену и без труда попадёт в руки пожирающего сатаны: ибо написано, что *пищи его избранныя* (Авв.1:16).

Ст. 13. *Се людие твои, яко жены в тебе: врагом твоим отворяема отворятся врата земли твоя, и пояст огонь вереи твоя.*

Объявляет их надежду напрасной; ибо они думали, что, собрав неисчислимое множество помощников себе и обитая в городе, ограждённом несокрушимыми стенами, они никогда не могут быть покорены. Но что это не принесёт им никакой пользы, он ясно предвозвестил, говоря, что защитники их дойдут до такого малодушия, что ничем не будут отличаться от слабых женщин; что отворены будут и ворота, очевидно когда втор-

—233—

гнутся враги, ибо не подлежит сомнению, что *аще не Господь сохранит град, всуе бде стрегий* (Пс.126:1).

Итак, надобно иметь вышнее ограждение; меньше всего надеяться на самих себя, но больше на Бога спасающего, не превозноситься помощью человеческой и не думать, что можно избежать гнева, когда Бог прогневан (против нас); ибо никто не может избавить от беспокойства и бед того, на кого прогневался Бог всяческих. И божественный Давид весьма премудро воспевает и говорит: *не на лук мой уповаю, и меч мой не*

спасет мене (Пс.43:7), но сотворю силу о Бозе, по древнему его изречению (Пс.107:14).

Ст. 14. *Воду одержания восхити себе сама.*

Говорят, что когда Кир и бывшие с ним опустошали соседние с Ниневией страны и пресекли возможность всякой помощи с их стороны; тогда Ниневитяне, уже опасаясь, как бы не был разрушен (сам город), пересекли окружающую город местность многими и длинными рвами и, соединив с ними реки каналами и наполнив их водой, сделали местность болотистой и таким образом непроходимой для врагов. Но враги или вернее воля оставляющего их Бога восторжествовала над такими их предприятиями. А что эти усилия их не будут иметь никакого успеха, показывает говоря: *воду одержания восхити себе*. Некоторым кажется, что здесь под водою собранную можно разуметь собрание или множество народов, призванных на помощь. И таким способом понимаемое слово не отвлечёт нас от цели, потому что водами часто называется и множество народов.

И утверди трердели твоя: вледи в брение, и поперися в плевах, утверди паче плинфа.

—234—

Не побуждает их к этому Бог, но, в совершенстве зная будущее, осмеивает их опору и через это, как я только что сказал, показывает, что усилия их будут совершенно напрасными. поскольку оказалось, что стены имеют нужду или в укреплениях, или в других каких либо исправлениях (почему они и работали кирпичи, очевидно, из глины, но очень крепкие, ибо обжигаемый кирпич есть самый необходимый предмет для работ и они имели весьма прочный кирпич): то *поперися*, говорит, *в плевах*, работай и кирпичи. Будь даже такой твёрдой и несокрушимой в сражении, как твёрд, без сомнения, и самый кирпич; — и всё-таки будешь легко взята и отнюдь не останешься несокрушимой и без труда потерпишь поражение от тех, кои очень искусны в этом и отличаются стремительностью сильнейшей твоей твёрдости.

Ст. 15. *Тамо пояст тя огонь, потребит тя меч, поядят тя аки пружи, и отягчавши аки мишца.*

Тамо ты можешь понимать в смысле: в то время; ибо принимает это речение в отношении ко времени, а не к месту. Если бы, говорит, и случилось это и ты наделала бы кирпичей; то и в таком случае будешь ты истреблена как бы огнём и война опустошит страну на подобие саранчи. Ты будешь связана косностью и так же медленна в бегстве, как отяжелевшая саранча. Говорят, что когда падает град и идут дожди; то саранча становится тяжёлой для летания от того, что у ней намокли крылья. Итак, для изображения медленности Ниневитян в бегстве берет опять образ от того, что бывает с саранчой.

Ст. 16. Умножила еси купли твоя паче звезд небесных: мшицы устремишася, и возлетета: возскочи

—235—

аки пруг смесник твой, аки акрида восходящая на ограду в день студеный: солнце взыде, и отлете, и не познася место ея.

Кажется, что под *куплями* здесь разумеет не те, которые совершаются посредством денег и для приобретения барышей и увеличения богатства, но вернее те, которые совершаются для собрания и сосредоточения народов. Ведь они, как я сказал, нанимали соседние народы, как бы торгуя имеющими умереть и собирая в битву долженствующих скоро погибнуть. А таких было очень много и неисчислимое количество; посему и уподобляются множеству звёзд. Но если бы, говорит, и все они собрались и соединились, то и тогда они будут уstraшены войной и погибнут точно так же как мшица¹⁶⁵³ и пруг¹⁶⁵⁴. Это вид малой саранчи, которая, когда встречается с заборами и оградами садов во время холода, как я сказал, и при падении дождя, закрывает глаза и остаётся неподвижной, от сильной влажности будучи не в состоянии летать. Но когда восходит солнце и согревает их лучами своими; то они быстро удаляются и по обыкновению улетают. Так, говорит, поступят с тобой союзники твои; они улетят и удалятся опять в дом свой, обращая в ничто твоё упование на них. Итак, непреложно слово, сказанное устами Пророка: *благо есть надеяться на Господа, нежели надеяться на человека (Пс.117:8).*

Ст. 18. *Люте им. Воздремашася пастуси твои, царь Ассирийск успи сильныя твоя, воздвигошася людие твои на горы, и не бяше приемлющаго.*

Выражает сожаление о толпах народа, поддав-
—236—

шихся такому малодушию и страху, что они при одном только приближении войны обессилели и побежали на вершины гор и непроходимые места считали как бы ограждением от опасности. Потом, объясняя причину такой боязливости, в качестве соответствующего разъяснения делает указание на погибель их начальников, как бы говоря благоприлично, что от сего они подверглись разорению и погибели и оказались не сведущими в военном искусстве. Употребляя выражение: *воздремашася*, указывает на то, что предались сну (бездействию) те, которые обладали могуществом и властью, предводители народа и достигшие высоких и славных почестей. Подверглись они усыплению от царя Ассириян, то есть имеющего происхождение от них; ибо Кир был туземец и происходил от крови Персидской. Но пророческое слово располагает нас к плачу или насмешке над легко поддающимися страху: *воздвигошася*, говорит, *людие твои на горы, и не бе приемлющаго*, то есть такого, который отличается отвагой, пресекает робость бегущих и может бессильного и бросающего щит (свой от страха пред врагом) воина отвлечь от нанёсших первые удары; так как способные делать это и знатоки военного искусства погибли прежде.

Но слова: *люте им. Воздремашася пастуси твои, царь Ассирийск успи сильныя твоя* можно относить, и вполне справедливо, и к толпе Иудейской. Подлинно горе тем, которые убили Спасителя и Искупителя всех и к крови святых присовокупили и кровь самого Господа. Это пришлось им испытать вследствие того, что сильно задремали по причине развращения призванные начальствовать над

—237—

ними и поставленные быть пастырями, говорю, книжники и Фарисеи и увенчанные преимуществами священства, которых действительно усыпил ассирийский царь, то есть, сатана; ибо

часто для изображения его берётся начальство Вавилонское. А что задремали пастыри и имеющие власть у них, – как можно усомниться в этом, когда богодухновенное Писание повсюду приписывает им гибель народа? Ибо написано: *о пастыри, погубляющие и расточающие овцы паствы моя* (Иер.23:1) и опять: *священницы не рекоша, где есть Господь? и держащий закон неведеша мя, и пастыри нечествоваша на мя, и пророцы пророчествоваша в Ваала* (Иер.2:8). И Исаия также говорит: *како бысть блудница град верный, Сион полн суда, в немже правда почиваше, ныне же убийцы: серебро ваше не искушено, корчемрицы твои мешают вино с водою. Князи твои не покоряются, общницы татем, любяще дары, гоняще воздаяние, сырым не судящи, и суду вдовиц невнимающи* (Пс.1:21–23).

Ст. 19. *Несёт цельбы сокрушению твоему, разгорется язва твоя.*

Можно перенести самые тяжёлые бедствия, если они приходят постепенно и не простираются далее надлежащего; у подвергшихся страданиям остаётся утешительная надежда, что они ещё смогут оправиться (как бы от болезни и получить возможность жить в добром здравии) и что они опять достигнут благополучия, после того как обстоятельства их жизни переменятся к лучшему. Но если события приводят к самому жалкому положению; тогда бедствие становится совершенно неизбежным или лучше совершенно непоправимым. Так как Ниневия это именно и испытала; то и говорит, что она сокрушена и погибла, потому что

–238–

вместе с тем погибла надежда на возможность врачевания её и потому что язва пришла как бы в состояние сильного воспаления и требует самого тяжёлого рассечения.

Не противореча истине можно сказать, что в таком же состоянии находится и Иерусалим, убивший Господа. Он часто подвергался ударам, когда враги нападали на него: но вслед после того употребляемы были и врачевства, потому что Бог питал сострадание к нему и смягчал нанесённый ему удар. Когда же они нагло поступили против Владыки всяческих; то он

был сокрушён и пал и *не было цельбы*, по слову Пророка, и устремление постигших их несчастий осталось несмягчённым. Посему блаженные пророки и говорили, уподобляя Иерусалим Вавилону: *врачевахом Вавилона, и не исцеле: оставим его и отъидем кийждо в путь свой, взыде бо к небеси суд его, и воздвижеся даже до звезд (Иер.51:9)*. Преступление же его до неба и грех его до высоты состоит в том, что они, как я сказал, нагло поступили не просто с кем-либо из святых, но с Владыкой святых.

Вси слышащии весть твою¹⁶⁵⁵ восплещут руками о тебе: понеже на кого не найде злоба твоя всегда?

Что справедлив был приговор божественный, осудивший на разрушение государство Вавилонское, об этом ясно засвидетельствует то обстоятельство, что совершенно никто не выразит сожаления о нём; напротив все будут рукоплескать и радоваться этому и смеяться над падшим ради того, что оно подвергло других невыносимым бедствиям и притеснениям и заставило испытать многое такое, что в особенности причиняет скорбь; ибо оно

—239—

для всех было тяжело и нестерпимо и давало чувствовать жестокость свою и находящимся вдали от него.

Сказал бы я, что и изобретатель греха, то есть, сатана, повсюду, распростирающий сети злобы своей, увлёкший в заблуждение поднебесную и опутавший её сетями погибели, теперь пораженный Христом и лишённый владычества над нами, по справедливости мог бы выслушать (слова Пророка): *вси слышащии весть твою возрадуются и восплещут руками о тебе: понеже на кого не найде злоба твоя всегда?*

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на пророка Аввакума [Авв.1:1–2] / Пер. И.П.
Казанского; под ред. М.Д. Муретова // Богословский
вестник 1894. Т. 3. № 9. С. 240–242 (1-я пагин.).
(Начало.)**

Предисловие

Подлежащее пророчество изложено для нас весьма ясно и искусным образом; оно, как увидим, построено так, как приличествует святым, ибо к самим святым подобает восклицать и говорить: *не вы будете глаголющими, но Дух Отца вашего глаголай в вас* (Мф.10:20). Но от желающих уразуметь его требуется немалая проницательность; потому что каждый может видеть, что пророчество заключает в себе двоякий смысл – духовный и исторический вместе. Но для пользы дела, я в кратких словах прежде изложу части пророчества и скажу, по какому поводу оно было произнесено; ибо в таком случае читатели легко уразумеют смысл (пророчества) и ничего не найдут в нём трудного. Итак, поскольку Израиль не мало негодовал на предсказания пророков (ибо он несомненно знал, что некогда будет пленником и впадёт в руки врагов и будет нести иго необычайного рабства), то блаженный Аввакум старается показать ему, что это случится с ними некогда по справедливому определению над всем владычествующего Бога и по причинам вполне достаточным; ибо они, возлюбив противную закону и непри-

–241–

стойную жизнь и склонившись ко всему предосудительному, не переставали возбуждать против самих себя чистый ум до тех пор, пока наконец события не довели их до такого бедствия. И это он ясно показывает, произнося обвинение против живших нечестиво и ставя это как бы целью и содержанием всего пророчества, потом вводя в речь Бога, угрожающего презрителям нападением Вавилонян. Но поскольку ему необходимо было не только явиться предсказателем печальных и обыкновенно причиняющих весьма большую скорбь событий,

предстать (перед ними) и провозгласить им о постыднейших из всех бедствий, имеющих некогда постигнуть их, но и предвозвестить о том, что могло послужить к их излечению и что должно было ободрить пострадавших; то он и вопиял против жестокости Вавилонян, и называет их презрителями, предавшими пламени и самый божественный храм, и опустошившими святой город и небрежно обращавшимися с священными сосудами; *вскую, говорит, призираеши на презорливыя? премолчаваеши егда пожират нечестивый праведнаго?* (Авв.1:13). Потом присовокупил и о пленении самого Вавилона и об освобождении подвергшихся необычайному рабству, имеющем некогда совершиться через Кира; от частного же освобождения слово обращается ко вселенскому и всеобщему, то есть, к бывшему через Христа всем через веру избавленным, свергнувшим с себя иго греха и избежавшим жестокого и безжалостного владыки – сатаны. В этих словах тебе кратко мы выразили цель всего пророчества. Теперь же рассмотрим каждое изречение насколько возможно подробно.

Глава I, ст. 1. *Видение, еже виде Аввакум пророк.*

–242–

Видением¹⁶⁵⁶ здесь называет восприятие видения или принятие предведения, которое получил кто-либо от подающего Бога, ибо Он, по написанному, *умножил видения и глагола ко пророкам* (Ос.12:10), предвозвещая им будущее через Святого Духа и поставляя его уже как бы настоящим и совершающимся пред их очами. А что он (Аввакум) не имел в мыслях говорить что-либо от своего сердца, напротив, намерен передавать нам словеса Божии, – в этом он наперёд убеждает ясно, назвав себя пророком и показывая себя исполненным благодати, необходимой для этого.

Ст. 2. *Доколе Господи, воззову, и не услышиши? возопию к тебе обидим, и не избавиши!*

Пророк созерцает лицо угнетаемого и терпящего невыносимую обиду и издевательство со стороны тех, которые привыкли поступать несправедливо, и весьма искусно свидетельствует о свойственном Богу неизреченном

человеколюбии, ибо изображает Его весьма долготерпеливым, хотя и ненавидящим злых. А что Он не тотчас подвергает наказанию согрешающих, это ясно показал, говоря, что его молчание и долготерпение доходит до того, что наконец нужен бывает вопль к Нему, чтоб одни не совершали нестерпимого притеснения над другими и не наносили слабейшим беспрепятственно обиды. И тем самым, что он как бы упрекает долготерпеливого Бога, свидетельствует о безмерном Его человеколюбии: *доколе, говорит, воззову, и не услышиши? возопию к тебе обидим, и не избавиши?* хотя Он угрожает весьма многими и жестокими наказаниями желающим нарушить закон.

**[Автор не установлен.] Царская милость [усиленно
окладов пенсии преподавателям Академии] //**
**Богословский вестник 1894. Т. 3. № 9. С. 1–6 (2-я
пагин.)**

Высочайшее повеление. О возвышении окладов содержания и пенсий служащим в духовно-учебных заведениях.

Государь Император, по всеподданнейшему докладу Синодального Обер-Прокурора, в 25-й день июля 1894 г., Высочайше соизволил утвердить определение Святейшего Синода от 1–17 июня сего года о возвышении существующих окладов содержания и пенсий служащим в духовно-учебных заведениях в следующем размере: **I.** С наступающего учебного года прибавить к существующим окладам содержания (700 р.) преподавателей и помощников инспекторов семинарий и преподавателей духовных училищ с высшим образованием, состоящих на службе первое пятилетие, по 50 р. в год и за дополнительные уроки по 10 руб. за каждый урок; к окладам преподавателей училищ с средним образованием (420 руб.) – по 80 руб. и за дополнительные уроки – по 10 руб. и к окладам помощников инспекторов духовных академий (800 руб.), прослуживших 5 и более лет, по 100 руб. в год. **II.** Не изменяя ни в чём действующих правил о пенсиях для служащих в духовно-учебных заведениях, установить для сих лиц, имеющих выходить в отставку по утверждении настоящих предположений, и для их семейств оклады пенсий согласно расписанию, при сём прилагаемому, и **III.** Для лиц, прослуживших не менее 10 лет в духовно-учебных заведениях Камчатской и Якутской епархий, применить сокращённые сроки службы на получение пенсий (полной пенсии за 20 лет и половинной за 15 лет), на точном основании ст. 37 Высочайше утверждённого 13-го июня 1886 г. положения об особых преимуществах службы.

–2–

На подлинном Собственною Его Императорского Величества рукою написано:

«Быть по сему».

Расписание окладов пенсий служащим в духовно-учебных заведениях

	3а	253а	30
I. В академиях:	лет	лет	
Ректору (по профессорской должности)	2:400	3:000	
Инспектору по должности ординарного профессора	2:400	3:000	
Инспектору по должности экстраординарного профессора	1:600	2:000	
Ординарному профессору	2:400	3:000	
Экстраординарному профессору	1:600	2:000	
Доценту	900	1:200	
Помощнику инспектора	750	750	
II. В семинариях:	1-й разряд.	2-й разряд.	3-й разряд.
Ректору	1000	900	850
Инспектору	850	800	750
Преподавателям и помощникам инспектора с высшим образованием.	750	700	650
III. В духовных училищах:			
а) Лицам с высшим образованием:			
Смотрителю	850	800	750
Помощнику его и преподавателям.	750	700	650
б) Лицам с средним образованием:			
Помощнику смотрителя и преподавателям	450	400	350

Примечание 1. По размерам пенсий отнести: к 1-му разряду служащих в духовных семинариях и училищах в столицах, ко 2-му – служащих в городах: Киеве, Харькове, Одессе, Казани, Риге и Варшаве и к 3-му разряду – служащих во всех прочих местностях.

Примечание 2. Поименованным в сём расписании лицам, служащим в духовных семинариях и училищах, производить за выслугу сверх 25 лет, в добавок к положенным в сём расписании окладам пенсий, по одной пятой части сих окладов

за каждое выслуженное сполна пятилетие впредь до выслуги двойного склада пенсии (за 50 лет службы).

—3—

Слава Господу Богу! Великая благодарность и до земли поклон нашему щедрому Монарху! Сердечная признательность всем тем, кто содействовал осуществлению благого дела!

Отрадно вздохнут теперь скромные труженики, работающие по духовно-учебным заведениям на всех концах России, осенят себя крестным знамением и вознесут к престолу Божию горячую молитву за своего Царя-Благодетеля. Бодр и радостен будет отныне труд их, озарённый утешительным сознанием, что «за Царём служба не пропадает», что затрата сил в напряжённой работе многих лет учения и последующей затем учёной и учебной деятельности на пользу церкви и отечества вознаградится спокойной и обеспеченной старостью. Нет у нас таких слов, которые казались бы достаточными для выражения переполняющего нас чувства, и не словами, а делом будем мы до конца дней своих выражать свою признательность за высокую Царскую милость.

Слава Тебе Богу, Благодателю нашему во веки веков!

Лишь только радостная весть донеслась до посада, во вторник 23-го августа, все профессора, должностные лица и студенты московской академии поспешили собраться на молитву в свой академический храм. Здесь о. ректор академии, соборне, совершил благодарственное Господу Богу молебствие с коленопреклонной молитвой, при конце которого, выражая мысли и чувства всей академической семьи, произнёс следующее слово:

«Велика и светла наша радость, возлюбленные: та радость, которая собрала нас сегодня на благодарственную сию молитву. Тем теплее должна быть молитва, тем горячее благодарные чувства, что сродных нынешнему поводов к подобным собраниям немного знают русское духовенство и рассадники духовного просвещения. Посему последние годы должны мы назвать особенно счастливыми для того и для других, ибо вот уже второй раз воспеваем мы хвалу Господу, подвигшему благоверного Государя обратить своё царственное внимание на

обеспечение служащих Церкви. Правда, прежние бедствия тружеников просвещения духовного не были так гнетущи, как нищета самих пастырей сельских, по всё же ни для кого

—4—

не составляет тайны и то обстоятельство, что духовная школа до последнего времени жила сиротой в нашем отечестве. Не ущедрялось на неё государство, поглощённое заботами об учреждении многочисленнейших светских училищ, — не очень дружелюбно смотрели на сии духовные вертограды и те чисто церковные учреждения, которые изобиловали богатством средств денежных и влиянием на дух народа, каковы славные обители и древние богатые соборы. Не много щедрот уделяли они на церковное просвещение, шедшее из Малороссии и руководимое иерархами южнорусскими, воспитанными в иных бытовых условиях, нежели церковные деятели великороссы и потому не пользовавшимися от последних ни доверием, ни сочувствием. Это печальное раздвоение между народным и школьным направлением в русском клире продолжалось и впоследствии, не исчезло и доныне. Сами питомцы духовной школы, сельские пастыри, благодаря своему образованию и связанному с ним расширению интересов и потребностей, стали испытывать более тягостную нужду, нежели прежние священники, мало чем отличавшиеся по образованию и по быту от землепашцев, среди которых они жили. Так бедствует русское сельское духовенство доныне, сильно бедствовала и школа духовная до недавнего времени, а нужду терпела она даже до дней сих, сиротствуя в государстве, не пользуясь полным сочувствием и в церковной жизни народа.

Вот почему так светла нынешняя радость, что в царских милостях мы можем наблюдать не просто одно из небольших изменений в одной из множества отраслей управления, но нарочито выраженное нам сочувствие, соединённое с праздником царской семьи — бракосочетания царственной дщери. Мы радуемся, что наш Венценосец, пекущийся с первых дней воцарения о нуждах разных сословий, начиная с самого бедного и обездоленного крестьянства, не оставил без своей милости и пастырей своего народа и воспитывающих их

учреждений. Правда, как нынешняя, так и первая недавняя милость царская, не отличается внешним блеском или пышностью: благотельное преобразование введено сдержанно и спокойно, как и прочие мероприятия нынешнего царствования, но именно

—5—

это и даёт нам возможность видеть в сём даре дар любви, любви, пекущейся не об угождении, не об уступках, но любви предусмотрительной, взирающей на прочность и устойчивость самого начатого дела, а не на силу производимого впечатления. Немало-значительно то, что сделано нынешним Высочайшим повелением об усилении профессорских пенсий. Не говорим уже о многих успокоенных старцах – служителях науки и семействах их, об утверждении молодых в намерении оставаться на всю жизнь на академической службе в надежде на обеспеченную старость: обратим внимание на то, что само прохождение профессорской должности не будет отныне ослабляться заботой о скоплении сбережений на случай отставки, ни вытекающими из такой заботы занятиями какой-либо посторонней работой; точно также и выходящие на пенсию старцы, слабые телом, но иногда сильные духом, тяготящиеся преподаванием, но вполне способные работать пером, получают отныне полную возможность посвящать свою старость служению науке, а не каким-либо иным письменным трудам, оплачиваемым дороже, но конечно не столь полезным для просвещения. Итак, к нашей радости и молитвенному благодарению призываются днесь не только люди – служители науки, но и сама наука: не за себя только, но и от лица её, её успехов и процветания, приносим мы благодарение Господу и Государю.

Но как благодарить? чем воздать за полученное благодеяние? Бога благодарить мы знаем как – добродетельной жизнью и сугубой ревностью об исполнении нами долга пред Его Церковью, а Государя за дар Его любви, любви более дорогой, чем самый подарок, мы можем благодарить лишь той благодарностью, сверх которой русский человек издревле не хотел знать никакой другой, когда оказывал ближнему

благодеение. Это благодарение есть усердная молитва за благо деявшего. Пусть же она обильно возносится от сердец наших ко Господу во святом храме сем и в домах наших. Пусть она со всей теплотой прилепляется к имени нашего Монарха и не к его только, но и к той нововенчанной чете, которая была виновницей царского праздника, соединённого с благодетельным узаконением, – и за всю царственную семью,

–6–

всегда близкую и родную всему народу русскому. Да дарует Господь Царю и Царствующему Дому многая лета жизни, здравия и благоденствия во спасение Им и во благо православного отечества. Аминь.»

На отпуске молебствия архиdiaконом лавры, о. Димитрианом, провозглашены были многолетия Государю Императору, Государыне Императрице, Наследнику Цесаревичу, Великому Князю Александру Михайловичу и Великой княгине Ксении Александровне, всему Царствующему Дому, Святейшему Синоду, Владыке-Митрополиту Московскому и «всем послужившим при даровании царской милости»...

Тотчас после молебствия вся академическая корпорация собралась в квартире о. ректора. Здесь секретарём совета прочитано было Высочайшее повеление 25-го июля, после чего все присутствующие обратились к о. ректору с усерднейшей просьбой, немедленно, при посредстве Его Высокопреосвященства и Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода, повергнуть к стопам Его Императорского Величества всеподданнейшую признательность московской духовной академии. Отправленная на имя Его Высокопревосходительства, Г. Обер-Прокурора Свят. Синода, телеграмма составлена была в следующих выражениях:

«Вознесши благодарственное Господу Богу молебствие, Московская Духовная Академия почтительнейше просит Ваше Высокопревосходительство повергнуть к стопам Его Императорского Величества её всеподданнейшие чувства беспредельной благодарности за Высочайшую милость, дарованную 25 июля».

Затем поданы были бокалы и о. ректор провозгласил тост за Государя-Императора, сопровождавшийся общим пением народного гимна и восторженными кликами «ура!»

На следовавшие потом тосты за Святейший Правительствующий Синод, Высокопреосвященнейшего Митрополита Сергия и за всех послуживших осуществлению нового благодетельного узаконения присутствующие отвечали единодушным пением «многая лета!»

Радостное собрание заключилось единогласным постановлением «в благодарную память о высокой царской милости, на добровольные пожертвования лиц, служащих в академии, соорудить и поставить в академическом храме святую икону с неугасимой пред ней лампадой». —

Горский А.В., прот. Слово на день Воздвижения Креста Господня¹⁶⁵⁷: [«И нося крест свой изыде на глаголемое лобное место, идеже пропяша Его, и с Ним ина два сюду и сюду, посреде же Иисуса» (Ин.19:17–18): Произнесено в 1871 г. в академической церкви] // Богословский вестник 1894. Т. 3. № 9. С. 327–335 (3-я пагин.)

–327–

И нося крест свой изыде на глаголемое лобное место, – идеже пропяша Его, и с Ним ина два сюду и сюду, посреде же Иисуса (Ин.19:17:18).

Вот чем кончился суд незаконный! Царие земстии и князи собращася на Господа и на Христа Его, – и после многих усилий отыскать вину в Чистейшем из праведников, после всех измен и отрицаний со стороны близких к Нему, после всех клевет, поруганий, биений в синедрione, после продолжительных изысканий какого-либо преступного действия, и убеждения в невинности Предстоящего на суде, после истязаний и бесчеловечных мучений в преторе, наконец произносится смертный приговор Сыну Человеческому. Третицею свидетельствовал Пилат: *ничесоже достойна смерти обретох в Нем*, – и однако же *посуди быти прошению их* (Лук.23:22:24). – Как же это случилось?

В делах человеческих, где часто трудно бывает добраться до правды оттого, что обе спорящие стороны не безвинны, и обе стараются предвосхитить друг у друга решение спора в свою пользу, не удивительно, что бывают погрешности. Как же дело Божие не поставило себя в таком свете, чтобы невозможен был никакой погрешительный суд? Как суд неправедный не распался сам собой? Он и действительно готов был и не однократно пасть. Но нужно было Правде Божией, чтобы чрез самих же людей совершился её неумытный приговор над грехом и её спасительное промышление о человеках, – и вот совет Божественный исполнился во всей точности.

Иудеи сперва настаивали на обвинении в том, что Господь объявляет себя *Царём Иудейским*, – превращая и перетолковывая по своему звание Мессии, которое присвоил себе Господь в смысле пророчеств Ветхозаветных. На этом основании они требовали у Пилата, чтобы Иисус был *распят*, по закону Римлян, как виновный в замыслах политических. Но это обвинение не нашло себе подтверждения со стороны правителя, у которого в области жил Спаситель и в последние годы занимался проповедью. Иудеи клеветали на Него, будто он возбуждает народ против правительства римского, внушая не платить ему податей, и хочет сам сделаться царём. Но в Галилее никто не слышал ничего подобного об Нём. Там Он действовал, как написал о Нём пророк: *не преречет, ни возопиет, ниже услышит кто на улице гласа Его*. А в Иерусалиме, дня за три до суда, на искусительный вопрос о дани, Он прямо отвечал: *воздадите кесарева кесаревы*. Таким образом и Пилат, хотя не был другом истины, не мог не видеть всей невероятности обвинения политического, тем более что у мнимого Царя Иудейского не оказывалось никаких приверженцев, никакой партии в народе. Друзья Его и ученики разбежались. Народ не подал никакого голоса за Него. Напротив, наущаемая первосвященниками, чернь требовала Его на смерть, и даже предпочла Ему мятежника Варавву. Итак, обвинение в замыслах, опасных для правительства римского, совершенно должно было пасть, и правитель римский только для того, чтобы не оставить совсем в пренебрежении эти вопли и требования главных виновников волнения, решился подвергнуть ни в чём неповинного страдальца бичеванию. Весь изъязвлённый, окровавленный, в терновом венце и поругательной порфире представлен Он был народу. *Се извожу Его вам вон из судилища моего*, говорил Пилат прямо обвинителям, *чтобы вы знали, что я не нахожу в Нём вины* (Ин.19:4). Кончено. – Как же случилось, что Господь предан на смерть, и смерть именно крестную?

Первосвященники Иудейские увидели необходимость переменить способ действия. Они находят себя

вынужденными обратиться к своим правам, к своему закону,
–329–

и в нём искать нового обвинения против Пророка Галилейского, решились обратиться к тому самому обвинению, на основании которого синедрион признал Иисуса Христа, яко Сына Божия, достойным смерти. Это обвинение, хотя и заставляло отказаться от надежды видеть Его на кресте (злоупотребляя своим законом, они могли выпросить у Пилата только позволение побить Иисуса камнями, как в последствии Стефана); но, в крайности, не желали отказаться и от этого удовлетворения своей ненависти. Итак, первосвященники снова приступают к Пилату с неистовым требованием: *мы закон имамы, и по закону нашему должен есть умереть, яко себе Сына Божия сотвори* (Ин.19:7).

Господи! и это ли стерпишь Ты, по Божественной Своей кротости! – Давно ли Ты вопрошал учителей израилевых в храме: как это богодухновенный царь Давид в псалме своём пророчески называет Мессию своим Господом и говорит, что сам Иегова глаголет ему: *седи одесную Мене?* И никто из учителей израилевых не посмел возразить Тебе, что это не о Мессии говорится, и не мог объяснить, почему Давид усвоит Ему Божественное достоинство. А теперь они, издеваясь над безмолвствующим, измученным, поруганным Сыном Человеческим, требуют жизни Твоей во имя закона, которого Сам Ты был учредителем и вернейшим исполнителем!

Уже двукратно прежде, в этом самом Иерусалиме, мнимые ревнители закона вооружались против Господа Иисуса камнями, когда он начинал говорить им о Своём Предвечном бытии, когда указывал на то, что Его жизнь не измеряется годами человеческого бытия, что Он был прежде нежели Адам родился (Ин.8:58–59), или когда свидетельствовал о Своём единстве со Отцем: *Аз и Отец едино есма* (Ин.10:30). И никогда не было у них лучшего доказательства своих слов и сильнеешего возражения против свидетельства Сына Божия, кроме насилия. – Не без особенного намерения Божия и теперь, обвинение это в присвоении себе имени Божия, принятое на суде синедриона, поставлено на вид и на суде Пилата. В синедрионе не отрёкся

от него Сын Человеческий, и это исповедание послужило основанием для смертного про-

–330–

тив Него приговора. На суде Пилата снова должна была открыться неизменность сего исповедания и тем доказать, что Божественный Посланник всегда и везде был Себе верен, что не приверженность друзей, не позднейшее какое либо уклонение от чистого учения Иисуса Христа, как утверждают лжемудрые учителя, дало Ему и утвердило за Ним имя Сына Божия; нет, оно засвидетельствовано, пред лицом мира иудейского и языческого, собственным Его двукратным исповеданием, утверждено Его кровью ещё сильнее, чем множеством Его чудес. При благоприятном обороте дела, после обличения всей лживости обвинения в самозванническом присвоении Себе имени Царя, стоило только сказать слово Пилату, что новое обвинение в присвоении Себе имени Сына Божия ещё менее справедливо, – и обвиняемый наверное был бы освобождён. – Да и теперь что?

Новое обвинение против Господа Иисуса произвело неожиданное действие: оно сильно поразило римского правителя Иудеи. Судить и разбирать Его не почитал он себя в праве: первосвященники основывали его на своём законе. Тем не менее Божественная кротость Обвиняемого, Его величественное спокойствие при всех истязаниях, обличение неправды прежнего обвинения, явная вражда обвинителей и ещё недавно, во время самого суда над Иисусом принесённое ходатайство за Него жены Пилатовой, которая в сновидении не только получила удостоверение в невинности Божественного страдальца, но и сама испытала не мало беспокойства и страдания за Него, – всё это казалось Пилату крайне загадочным. Он решается снова призвать Иисуса в свою судебную палату, и предложить Ему не судебный допрос, но предложить некоторые вопросы о Его лице.

Откуда еси Ты? спрашивал Его Пилат. На суде уже было раскрыто, что Он пришёл из Галилеи. Конечно, Пилат знал, что Он был из Назарета, как это было означено и в надписи на кресте. Следовательно, история Его земного происхождения,

более или менее верно и полно, была передана Пилату. Вопрос его относился к другой, высшей области бытия. *Откуда еси Ты?* По своим прежним верованиям Пилат мог думать, что видит пред

–331–

собой какое-нибудь лицо из сонма богов, которых нисхождение на землю допускала религия языческая. – *Иисус же ответа ему не даде.* Посланник Божий и от духов нечистых не принимал исповедания Его Сыном Божиим, но заставлял их молчать: и теперь Он безмолвствовал. Прямое исповедание Себя Сыном Божиим могло подать повод язычнику к смешению Его Лица со множеством чтимых язычниками богов. Посланничество Сына Божия на землю объяснялось только законом и пророками народа Божия, к которым римский правитель отнюдь не имел веры. *Ответа не даде ему.* Божие Слово, как сокровище, даётся в долг нуждающемуся и просящему с тем, чтобы возвращено было с лихвой. Кто уплатит взятое, тому даётся вновь ещё с большей доверенностью. А кто не расплачивается, тому однажды поверят, а больше не дают. Пилат не верен оказался первым сообщением, полученным от Господа, не воспользовался очень ясным приглашением быть в числе друзей истины, Христом возвещаемой, соделаться членом Его царства; с сомнением отозвался: что такое истина? И теперь Господь более не поверяет ему Своих тайн. *Иисус же ответа не даде ему.* – Но и теперь, если бы Пилат хотел глубже вникнуть в это божественное молчание, где истина очевидно не скрывалась желанием самосохранения, но только охранялась достойным её покровом, и теперь он мог бы в самом этом молчании услышать ответ на свой вопрос. Ясно было, что Тот, *Кто на сие родился и на сие пришёл в мир, чтобы свидетельствовать истину (Ин.18:37)*, не попустил бы Себе святотатственно присвоить Божеское имя и достоинство.

О, как внимательно, как благоговейно надлежит обходиться с истиной! Как легко можно утратить её понимание, своим неуважением к её свидетельству. И в какой мрак впадём, пренебрегши однажды её святое слово!

Сам виновный в преступном невнимании к слову Сына Божия, Пилат считал однако же себя вправе гневаться на это молчание, обижаться им! – *Мне ли не глаголеши? Не веси ли, яко власть имам распяти Тя, и власть имам пустити Тя (Ин.19:10)?* Как ничтожно это хвастливое величание властью пред судом

–332–

истины! – Если подлинно в твоих руках власть отпустить, для чего же ты давно ей не воспользовался, признав Обвиняемого ни в чём неповинным? Для чего ты позволяешь волноваться народу? Для чего ставишь Неповинного на одну доску с разбойником Вараввой? Для чего Праведного предаёшь мучительным истязаниям, поруганию? – Итак, значит, нет у тебя власти *отпустить* Стоящего на суде пред тобой: ты сам себя лишил её. Но нет у тебя власти и *распять* Его. Гордый представитель державного Рима, выслушай приговор Божественной правды о твоих правах. *Не имаша власти ни единыя на Мне, аще не бы ти дано свыше (Ин.19:11).* *Свыше* – не Тиверием Кесарем, а Всевышним Царём. *Дано свыше.* О, если бы ты мог разуметь величие настоящей минуты, если бы ты понимал, какое значение в настоящем случае имеет та власть, которой ты превозносишься! – Язычник не понимал, для чего дана ему эта власть, но ты, христианин, ты должен знать и знаешь, для чего это было ему дано. Нужно было, чтобы мир своим неправедным судом сам против себя подписал приговор пред лицом Правды Божией. К нему послан Сын Божий, Ходатай за него, Искупитель его. И он, этот мир, вопреки вечной правде сам предал Его на смерть! – Пусть же знает мир, что нет для него иного средства к умилоствлению Бога, как обратиться с верой, молитвой и покаянием к Тому Самому, Которого незаконно предал он на смерть. – Сказал своё богоубийственное слово синедрион устами Каиафы, назвав своего Мессию богохульником. Пусть скажет своё богоубийственное слово и мир языческий, устами представителя державного Рима, да будет весь мир, Иудейский и языческий, повинен пред Богом, и да ведаёт весь мир, что *несть иного имене под небесем, о нем же подобает иудею и*

язычнику *спастися*, кроме имени Господа Иисуса Христа (Деян.4:12). Пусть весь мир знает, что судьба Иисуса решается не по приговору какой-нибудь случайной прихоти, но во имя власти, какой тогда не было выше на земле.

Дано тебе свыше. Но не думай, что этим оправдан, безвинен ты в своих незаконных действиях. *Сего ради предавай Мя тебе*, продолжал Господь, *болий грех*

–333–

имать (Ин.19:11). Предстоящий на суде Сам изрекает суд Своему судье, суд правый, но вместе и благий! Кротость и милосердие Страждущего не отяготят участи несчастного судии свыше меры. Каждый отвечает за свой грех. Пилат знал, что он подвергает наказаниям Неповинного, и – он *грех имать*. Ему сказано было, что пред ним Царь истины, сама Истина, которая от своего слова отступить не может: и он *грех имать*, за то, что не последовал её голоса. Пилат сам напрашивался на разрешение вопроса: Иисус Назарянин не есть ли подлинно Сын Божий? Но Сын Божий, предвидя его неверность, не усугубил его ответственности новым откровением о Своем лице. – Но Каиафа знал не только невинность Галилейского Пророка во всех вносимых на Него клеветах, но и знал, или должен быть знать, кого и когда обещал послать Бог народу израильскому и всему миру для спасения его, знал о бесчисленных чудесах, доказывавших Божественное посланничество Иисуса, знал и на суде своим заклинанием вынудил у Иисуса торжественное объявление, что Он есть Сын Божий, – и не смотря на всё это предал Его Пилату. Сего ради Каиафа, предавший Сына Божия Пилату, *болий грех имать*.

Сие то нелицеприятное, но вместе снисходительное обличение судии римского повело было к совершенному освобождению. *От сего искаше Пилат отпустить, Его* (Ин.19:12). Значит, всё доселе сделанное Пилатом для избавления Иисуса признано недостаточным, и Пилат стал искать (только теперь стал искать) более действительных средств освободить Узника от смерти, исхитить Его из рук врагов Его. – Но и те не дремали. Они уже приберегли на решительный бой такое оружие, которое наверное могло

сразить Пилата. *Аще сегопустиши, неси друг кесарев.* Вот что объявили Пилату первосвященники. Это значило: если ты не исполнишь нашу волю, то полетят доносы в Рим, что ты покровительствуешь человеку опасному для владычества кесарева в сей стране, – и ты можешь гадать, чего ожидать тебе от подозрительного и жестокого Тиверия. – И вот, чего не сделали все опасения за благосостояние общественное, чего не произвело уважение к закону религиозному, чего не вынудил страх предать смерти

–334–

Божественного Посланника, то совершила привязанность к личному интересу. Пилат сам собой, без дальнейших напоминаний, снова обращается к извращённому, представленному в ложном свете обвинению Иисуса в именовании себя Царём. *Се Царь ваш,* говорит он с язвительной насмешкой пароду, представляя им ещё раз измученного страдальца. *Царя ли вашего распну?* И наконец, как бы уличённого в самозванстве, предаёт Его на распятие, и пишет вину Его на кресте: *Царь Иудейский.* – Так исполнилось, по замечанию евангелиста Иоанна, *слово, еже рече Иисус, назнаменуя, кою смертью хотяше умерети,* – когда говорил о кресте (Ин.18:32). Совет человеческий едва не разорился, но совет Божий должен был исполниться, и он исполнился во всей строгости. Языческий представитель верховной власти в мире изрекает смертный приговор Искупителю мира, и именно смерти крестной!

Братие! мы слышали, по суду самого Судии мира на Пилате менее было греха, чем на предавшем Иисуса Пилату, Каиафе с сонмом иудейским! А что, если бы нашлись и между христианами виновные в новом предательстве своего Господа. Менее ли было бы на них греха, чем на иудеях, или на язычниках? Или, напротив, суд Божией Правды тем с большей тяжестью обрушится на сынах Нового Завета, чем обильнейших они сподобились даров благодати, чем более имели возможности дознать по достоверным повествованиям учеников Христовых, по действиям христианства в истории человечества, по внутреннему опыту, дознать Его Божественную силу, и

следовательно Божественное достоинство самого Искупителя мира? *Земля, пившая многократно сходящий на нее дождь, – и производящая терния и волчцы, негодна и близка к проклятию, которого конец сожжение (Евр.6:7:8).* – Много согрешаем вси, исповедует ап. Иаков (Иак.3:2). И каждый грех есть измена в отношении к обязанностям нашим к распятому за нас Искупителю нашему. Но грех состоит не в том только, что открыто нарушаем закон, но и в том, если, зная доброе, не творим добра. *Ведущему добро творити и не творящему, грех ему есть (Иак.4:17).* Итак, если мы,

–335–

призванные, при помощи благодати Божией, быть святыми и совершенными, *якоже Отец наш Небесный свят и совершен есть*, и получившие для этого все средства от нашего Искупителя, живём беспечно во грехах, с каждым днём не совершенствуемся, но становимся хуже, то с кем ставим себя наравне? – Есть в настоящее время враги, не менее опасные, чем те, от которых пали Пилат и Каиафа. Есть у общественных деятелей свой кесарь Тиверий, которого оскорбить они боятся, это – общественное мнение, которое, не справляясь с судом Божиим, нередко белое называет чёрным, и чёрное белым. Есть в области веры свой Каиафа, мнящий найти себе опору в самом Евангелии, – это лжемудрое иудействующее разумение слова Божия. Но ещё страшнее, ещё губительнее, – потому что всегда к нам ближе, от нас неотступнее владычество гнездящегося в нас пилатова демона – преклонения пред личными интересами, вопреки совести, закону, вере.

Господи! избави нас от окаянства Твоих предателей. – Аминь.

Прот. А. Горский

Голубинский Е.Е. История канонизации святых в Русской Церкви: [V. Время от учреждения Святейшего Синода до наших дней] // Богословский вестник 1894. Т. 3. № 9. С. 336–351 (3-я пагин.). (Продолжение.)

–336–

1. Первым святым, канонизованным после учреждения св. Синода, был Феодосий Тотемский, основатель Спасского Суморина монастыря, который находится близь города Тотьмы Вологодской губернии, скончавшийся 28-го января 1568-го года. Спустя около 40-ка лет после его смерти начали совершаться при его гробе чудеса. С 1626-го года начали изображать его на иконах¹⁶⁵⁸. Наконец, в 1729-м году, следовательно – в царствование Петра II, было установлено ему местное празднование в его монастыре. Сведения об установлении этого местного празднования мы находим в указе св. Синода 1798-го года, содержащем объявление об открытии его мощей. Именно, в указе читаем: «преподобного Феодосия Суморина, по происходящим чудотворениям, вся Тотемская округа и другие окрестные места издавна почитают святым и изображают на иконах, почему и служба на память преставления его на 28 число Генваря ещё в 1729-м году сочинена, и по ней отправлялись ему в том Суморине монастыре молебства». В 1796-м году, при копании рва под фундамент новой церкви, обретыны были нетленными мощи преп. Феодосия¹⁶⁵⁹. После троекратного свидетельствования мощей

–337–

в продолжение 1796–1798-го годов¹⁶⁶⁰, св. Синод, с доклада импер. Павлу и по его повелению, сделал о явлении мощей, для всенародного сведения, повсеместное оглашение в государстве посредством указа своего от 30-го сентября 1798-го года¹⁶⁶¹. Что касается до празднования Феодосию после открытия мощей, то в указе говорится, что быть «ему (празднованию) по прежнему тамошнему установлению, что «празднование сему новоявленскому чудотворцу,

установленное издавна, совершать на память преставления его Генваря 28». Указ не совершенно ясен, но как будто должно понимать его так, что он не устанавливает общецерковного празднования Феодосию, а только подтверждает уже прежде установленное местное празднование¹⁶⁶².

2. Вторым святым, канонизованным в текущий Синодальный период, был Димитрий, митрополит Ростовский, скончавшийся 28-го октября 1709-го года и погребённый в Ростовском Яковлевском монастыре, в соборной церкви последнего. 21-го сентября 1752-го года, по случаю починки повредившегося пола церкви над могилой святителя, были открыты нетленными его мощи¹⁶⁶³. От мощей тотчас начали совершаться чудотворения¹⁶⁶⁴, пошедшие по-

—338—

том непрерывным рядом. В конце 1756-го года по именному повелению императрицы Елизаветы Петровны истребованы были св. Синодом от митрополита Ростовского Арсения Мацеевича записи о чудесах, совершившихся при гробе святителя¹⁶⁶⁵; в след за тем наряжена была Синодом комиссия из митрополита Суздальского Сильвестра, архимандрита Симонова монастыря Гавриила и самого митрополита Ростовского для осмотра мощей святителя и для дознания о происходящих при них (мощах) исцелениях¹⁶⁶⁶. После исполнения комиссией в феврале 1757-го года возложенного на неё поручения¹⁶⁶⁷, св. Синод входил с докладом к государыне о причтении Димитрия к лику святых, на что и последовало изволение государыни 1-го апреля 1757-го года. В указе о сём св. Синода митрополиту Ростовскому от 15-го апреля 1757-го года пишется: «Всепресветлейшая, державнейшая, великая Государыня наша Императрица Елизавета Петровна против поданного Ея императорскому Величеству от Синода о новоявленных преосвященного Димитрия митрополита Ростовского мощах доклада оные святые мощи за совершенные святые мощи огласить, празднование оному новоявленному чудотворцу святителю Димитрию 21 числа сентября (кого оные святые мощи обреты) установить, всенощные бде-

—339—

ния и молебные пения желающему народу открыто отправлять и тому новоявленному чудотворцу особливую службу сочинить и в печатаемые книги, в кои надлежит, оное святых мощей обретение, с приложением жития его с прочими на ряду внести высочайше указать изволила» ¹⁶⁶⁸. А в указе св. Синода к тому же митрополиту Ростовскому от 22-го числа того же апреля месяца того же 1757-го года о всенародном объявлении о новообретённых святых мощах излагаются мотивы, по которым установлено празднование святителю Димитрию, именно – здесь читается: «Понеже во дни ныне благочестивейшия Ея императорскаго Величества державы, то есть в 1752 году сентября 21 покойнаго преосвященнаго Димитрия митрополита Ростовскаго тело, в 1709-м году в октябре месяце в Ростовском Яковлевском монастыре погребённое, через сорок три года обретено не точию со мною, но почти совсем с отменною от прочих погребённых тел отличностию и с того времени даже поныне чрез полпята года частыя происходят от того тела чудеса, то есть слепые прозирают и расслабленные и другими тяжкими и неисцельными болезнями одержимые чрез призывание по Бозе его себе в помощь и приносимые при том теле молитвы и усердие благодатию Божиею исцелеваются, что все как вашим преосвященством, как и нарочно посланными от Святейшего Синода преосвященным митрополитом же Суздальским Сильвестром и Симонова монастыря архимандритом Гавриилом исследовано и в самой истине без всякого сомнения утверждено: в рассуждении каковых доныне происходимых от того тела чудес и удостоверительного о том от вышеозначенных, яко вероятия достойных, персон засвидетельствования и о совершенном оного за святые мощи почитания их признания, также и по его святому и богоугодному житию и церкви святой всем известными и полезными трудами и Святейший Синод не ипако о том разсудил, как оное вновь обретенное покойнаго преосвященнаго Димитрия митрополита Ростовскаго тело за самые святые мощи противу других свято почивающих святых угодников Божиих мощей

–340–

почитать и иметь должно, о чем и Ея императорскому Величеству всеподданнейше от Святейшего Синода докладом было донесено»¹⁶⁶⁹. Изъявив своё согласие на причтение святителя Димитрия к лику святых, императрица Елизавета Петровна, как говорится в указе Синода Арсению Мацеевичу от 15-го апреля 1757-го года, «точию перенесением святых мощей в другое место до указа обождать высочайше повелела». Это значит, что государыня, решившая устроить серебряную раку для мощей святителя, сама желала присутствовать при положении мощей в устроенную ею раку. Не знаем, почему, но дело замедлилось и государыня скончалась 25-го декабря 1761-го года, не исполнив своего желания лично переложить мощи святителя в свою новую раку¹⁶⁷⁰. Это последнее сделала Екатерина II 25-го мая 1763-го года¹⁶⁷¹.

–341–

3. Третьим святым, канонизованных в Синодальный период, был Иннокентий, первый епископ Иркутский, скончавшийся 26-го ноября 1731-го года и погребённый в находящемся в 5-ти верстах от Иркутска Вознесенском монастыре, который был при нём кафедральным архиерейским монастырём. Около 1766-го года по случаю работ в церкви, под которой был погребён епископ, было обретено нетленным его тело, которое хранилось потом под церковью «в обложенной кирпичной палатке». В 1800-м году осматривавшие Иркутскую губернию два

–342–

сенатора донесли рапортом импер. Павлу о нетленном теле святителя, с приложением краткой выписки тогдашнего Иркутского епископа о чудесах, происходящих от того нетленного тела, и император повелел св. Синоду войти в рассмотрение всех обстоятельств, изъяснённых в рапорте сенаторов. Сделав это, Синод, с соизволения государя, послал в конце 1800-го года в Иркутск одного епископа, чтобы он вместе с тамошником епископом осмотрел надлежащим образом нетленное тело Иннокентия и произвёл обстоятельное разведание о совершившихся от него исцелениях. Епископы два раза осматривали тело, 29-го января и 3-го марта 1801-го года, – в первый раз с несколькими лицами из духовных, во второй

раз при участии гражданского губернатора Иркутска, нескольких чиновников, городского головы и многих из почётногo купечества, и нашли его (тело) нетленным. В промежуток между осмотрами тела епископы произвели исследование объявлений о чудотворениях, «в котором исследовании, как доносили они св. Синоду, осторожность и внимательность, каковых обстоятельства могли и должныствовали требовать, всегда были употребляемы с крайним старанием, дабы не упустить ничего, что нужно было для утверждения оных» (?), и нашли объявления о чудотворениях неложными. Заключительное рассуждение или мнение епископов в донесении св. Синоду было то, «чтобы сего первого Иркутского епископа Иннокентия причесть к лику святителей, церковью почитаемых и прославляемых; тело его нетленное, яко истинные мощи и достойные, чтобы для почитания народного были объявлены и открыты». Донесение епископов св. Синоду было от 5-го марта 1801-го года. По прошествии ровно двух лет, указом от 5-го марта 1803-го года св. Синод потребовал от епископа Иркутского, «прислать ещё сведение: не было ли в течение сих последних лет каких либо новых достопамятных происшествий, кои бы могли служить вящим подтверждением прежде представленным? какое ныне народное мнение о нетленном оном теле и не примечено ли в нём какового изменения? присовокупи к сему ему-епископу и своё о том мнение, по долгу его архипастырскому и по самой сущей справедливости, дабы можно было судить Синоду с

—343—

твёрдым основанием яко о важнейшем обстоятельстве». На указ Синода епископ отвечал от 9-го октября 1803-го года, что «исцеления и явления от святителя Иннокентия продолжаются; (что) в нетленном теле его никакой измены не усматривается; (что) усердие жителей тамошних стран не только к нему не ослабевает, но и более ещё увеличивается и (что) он-епископ, совестью убеждён, почитает святительское его ходатайство у милосердия Божия уважаемым». К ответу своему епископ приложил выписку о 24-х новых исцелениях и явлениях сверх прежних 61-го. В след за тем, как получен был Синодом ответ

Иркутского епископа, Сибирский генерал-губернатор прислал отношения к митрополиту Новгородскому и обер-прокурору Синода, в которых ходатайствовал об открытии нетленного тела святителя. «По рассмотрении с прилежнейшим вниманием упомянутых обстоятельств, уважая описанные свидетельства и чудотворения, а при том возрастающее время от времени к сим мощам святителя Иннокентия усердие тамошнего народа», св. Синод представил на усмотрение императора Александра Павловича своё мнение: «1. оное тело первого епископа Иркутского Иннокентия огласить за совершенные святые мощи и с подобающим благоговением епархиальному Иркутскому епископу с прочим духовенством поставить в церкви показанного Вознесенского монастыря на верху того, где обретено или в другом пристойном месте, с установлением празднования ему ноября 26-го числа, на память преставления сего святителя, о чём и объявить из Синода во всенародное известие указами; 2. всенощные бдения и молебные пения желающему народу открыто и надлежащую тому святителю Иннокентию службу отправлять, а также и в печатаемые церковные книги, в кои надлежит, наряду с прочими внести позволить». 28-го октября 1804-го года мнение Синода было утверждено Государем, который написал на докладе ему первого: «Согласен с мнением Святейшего Синода», а 1-го декабря 1804-го года Синод разослал, куда следует, свои указы «о должном по сему Высочайшему Его Императорского Величества соизволению исполнению», причём приказал предписать, «чтобы в печатаемые в обеих синодальных типографиях и Киево-

—344—

Печерской Лавры церковные книги, в кои надлежит, наряду с прочими внесено было ноября 26-го числа тако: «Память преставления святителя Иннокентия, первого епископа Иркутского чудотворца»¹⁶⁷².

4. Четвёртым святым, канонизованным в Синодальный период, был Митрофан, первый епископ Воронежский, скончавшийся 23-го ноября 1703-го года. «Память христианских и пастырских добродетелей святителя Митрофана, говорит

официальная записка об его канонизации, которую мы передадим вкратце, – чтима была в Воронеже со времени кончины его, то есть с 1703 года: усердствующие приходили на место погребения его и просили совершать по нём панихиды... В 1830 году замечено, что число таковых почитателей святителя Митрофана возросло до многолюдного стечения их к месту погребения его... О возрастающем в народе благоговении к памяти святителя Митрофана доведено было до сведения Святейшего Синода,.. и (Синод) предписал Антонию, епископу Воронежскому, скромное и осторожное наблюдение событий. (А) поскольку из числа благоговейно притекавших ко гробу святителя Митрофана некоторые объявляли о полученных ими чудесных исцелениях: то епископ Воронежский приказал о таковых событиях вести записку». Осенью 1831-го года по случаю исправления ветхостей Воронежского кафедрального собора, в котором погребён был святитель, обретенны были нетленными его мощи. Об этом обретении с началом 1832-года донесено было «в тайне» императору Николаю и Его Величество «повелел предоставить сие дело на рассмотрение Святейшего Синода, также с сохранением тайны». «Святейший Синод, приступая к рассмотрению сего дела, истребовал из Московской Синодальной Конторы хранящееся в Синодальной библиотеке подлинное завещание преосвященного Митрофана, которое открывает некоторые черты жития его и представляет излияние благочестивого, смиренного, ревностью о спасении паствы исполненного, духа его. А от епископа Воронежского истребована вышеупомянутая записка о исце-

–345–

лениях, совершающихся при гробе святителя Митрофана. Собранные таким образом предварительные сведения оказались довольно важными, чтобы для удостоверения о нетлении тела преосвященного епископа Митрофана, в схимонасах Макария, и о чудесных действиях, совершающихся при гробе его над болящими, употребить те средства испытания, какие для сего предписаны в духовном регламенте и какие употреблены были прежде в подобных случаях, как то при обретении мощей святителя Димитрия Ростовского и

Иннокентия Иркутского. Составлена исследовательная комиссия, которая должна была открыться на месте исследования в Воронеже и действовать по данному от Синода наставлению». Комиссия, состоявшая из архиепископа Рязанского Евгения, епископа Воронежского Антония и Спасо-Андроньевского архимандрита Гермогена, освидетельствовала (8-го и 9-го Апреля 1832-го года) мощи святителя Митрофана, причём «подтверждено (было) сведение о нетлении мощей,» и произвела исследование о чудесах, причём подтверждена была их истина.

«Когда произведённым исследованием достаточно открылось Святейшему Синоду в нетлении телеси святителя Митрофана и в происходящих от него исцелениях истинное дело Бога, дивного во святых своих: Святейший Синод не медлил более торжественно открыть церкви сей дар Божий: разрешить иерархическим благословением то, что доселе было действием частного усердия, то есть, призывание предстательства иже во святых Отца нашего Митрофана в молитвах к Богу, и святые, чудодейственные и целебные мощи его поставить в церкви, яко светильник, не под спудом, но на свещнице, да светит всем. Ежегодное церковное празднование в честь сего святителя совершать положено в день его преставления 23 ноября». Для испрошения дозволения на сие императора Николая поднесён был ему св. Синодом доклад, который и был утверждён императором 25-го Июня 1832-го года через положение на нём резолюции: «согласен с мнением Святейшего Синода». Днём открытия мощей святителя Митрофана было назначено 6-е августа 1832-го года, а для присутствования при сём назначен был член св. Синода Григорий архиепископ Тверской. «Через краткое время

—346—

после литургии праздника Преображения Господня благовест при Воронежском кафедральном соборе возвестил начатие нового торжества»... С подобающей церемонией мощи «вознесены были» из могилы, положены в новую кипарисную раку и покрыты приготовленным покровом¹⁶⁷³. На другой день, во время совершения литургии, «когда пришло время

вшествия архиереев во святой алтарь: тогда и честные мощи святителя Митрофана внесены в оный царскими вратами и поставлены на горнем месте, лицом к святому престолу..., (причём) два архиерея стояли по сторонам его (т. е. мощей святителя), как служащие... По окончании литургии при пении тропаря святителю Митрофану честные мощи его изнесены из алтаря и поставлены на уготованном месте, на правой стороне собора при самом иконостасе»¹⁶⁷⁴.

5. Пятым и последним святым, канонизованным в Синодальный период, был Тихон, 11-й епископ Воронежский, скончавшийся на покое в Задонском Богородицком монастыре 13-го августа 1783-го года. «Память преосвященного Тихона, епископа Воронежского, – объявлял св. Синод в своём указе от 20-го июня 1861-го года, – со дня его преставления, последовавшего в Задонском Богородицком монастыре 13 августа 1783 года, благоговейно чтима была в православном Русском народе, стекавшемся во множестве из отдалённых мест

–347–

в Задонский монастырь к могиле иерарха, для принесения молитв об упокоении души сего святителя, с упованием на молитвенное ходатайство его перед Богом. К почитанию святителя влекли верующих и воспоминания о высоких христианских добродетелях, которыми сиял он во время земной своей жизни и вещания мудрости евангельской, оставленные в его бого-просвещённых писаниях, и чудодейственные исцеления различных недугов, совершившиеся при его гробе. На всём этом основывалось благочестивое упование, что сей иерарх, прославленный Богом, причтён к лику святых. Ещё в конце прошедшего столетия такое упование выражено было в прошениях, поступавших на Высочайшее имя и в святейший Синод»... В 1846-м году в Задонском монастыре начата была кладка нового каменного собора вместо прежнего, под алтарём которого покоилось тело святителя Тихона. При этом случае, по распоряжению архиепископа Воронежского Антония, был досмотрен гроб святителя, и тело его оказалось нетленным, о чём архиепископом и было донесено обер-прокурору св. Синода

(а тело святителя было положено в новую гробницу, которая была поставлена в тёплой монастырской церкви). Спустя немного времени после сего, 20-го декабря 1846-го года, в самый день своей смерти, архиепископ написал письмо императору Николаю, в котором свидетельствовался архиерейской совестью, что по особому внушению вменяет себе в священный долг довести до Высочайшего сведения о чудесах, совершающихся при гробе св. Тихона, а также о всеобщем «притрепетном желании» многочисленных богомольцев, «да явлен будет пред очи всех сей великий светильник веры и добрых дел, лежащий теперь под спудом»...

Торжественное причтение святителя Тихона к лику святых последовало в 1861-м году. В начале 1860-го года архиепископ Воронежский Иосиф вошёл с донесением в св. Синод, в котором, подтвердив прежние донесения архиепископа Антония, «вместе с тем свидетельствовал, что в самое недавнее время совершились чудесные исцеления при гробе святителя Тихона и что многие лица неоднократно выражали ему, архиепископу Иосифу,

—348—

всеобщее желание об открытии мощей сего иерарха Божия». Св. Синод вошёл с докладом к Государю Александру Николаевичу о том, «что ныне благовременно уже приступить к необходимым распоряжениям для удостоверения в истине нетления тела святителя Тихона и в достоверности чудес, при гробе его совершающихся над верующими», и, получив соизволение Государя, возложил ближайшее обследование дела на комиссию из митрополита Киевского Исидора, местного архиепископа Иосифа и архимандрита Московского Покровского монастыря Иосифа. 19-го мая 1860-го года комиссия вскрывала гроб святителя Тихона и по освидетельствовании его нашла, что тело святителя сохранилось нетленным. Относительно чудес комиссия получила «зарукоприкладствованные показания разных лиц, которые под присягой засвидетельствовали, что одни из них на себе, а другие на своих сродниках испытали чудесные исцеления заступлением святителя по молитвенном призывании благодатной его помощи» (всех случаев чудесных

исцелений было обследовано комиссией 48). «Св. Синод, рассмотрев во всей подробности и со всевозможным тщанием все вышеизложенные обстоятельства, пришёл к полному убеждению в истине нетления тела святителя Тихона и в достоверности чудес, через него совершающихся», почему 25-го мая 1861-го года подносил Государю всеподданнейший «доклад, в котором изъяснил следующее мнение: 1) В благоухании святыни почившего Тихона, епископа Воронежского, признать в лике святых, благодатией Божией прославленных, и нетленное тело его мощами святыми; 2) Изнеся оные с подобающей честью из Христорождественской церкви, где ныне покоятся (т. е. тёплой монастырской, в которой находились под спудом с 1846-го года), в главный Богородицкий собор, положить в приличном и открытом месте для общего поклонения; 3) службу святителю Тихону составить особую, а до времени составления таковой отправлять ему службу общую святителям; память же святителя праздновать как в день преставления его 13 августа, так и в день, который Его Императорскому Величеству благоугодно будет назначить для открытия мощей святителя; 4) объявить о сём во всена-

—349—

родное известие указами Синода». Государь утвердил доклад Синода 25-го мая 1861-го года, написав на нём резолюцию: «Согласен с мнением святейшего Синода», и назначил днём для торжественного открытия мощей 13-с августа того же года¹⁶⁷⁵. В назначенный день открытие мощей и совершено было митрополитом Санкт-Петербургским Исидором с архиепископом Воронежским Иосифом и епископами Курским (ныне митрополитом Московским) Сергием и Тамбовским Феофаном. На литургии в день открытия мощей последние, так же как и мощи Митрофана, вносимы были в алтарь, причём архиереи стояли по сторонам их; лишнего против церемонии открытия мощей Митрофана было то, что после литургии мощи обнесены были с крестным ходом вокруг монастыря. Духовенства приглашено было для участия в торжестве открытия мощей до 300 человек; число богомольцев,

собравшихся в Задонск к торжеству открытия мощей, простиралось, по официальным сведениям, до 220:000 человек.

При весьма немногих новых канонизациях святых Великорусская или Московская Русская церковь обогатилась в Синодальный период очень большим количеством прежних святых. Это – святые Киево-печерские. До 1762-го года в Московских месяцесловах и месячных минеях не было Киевских святых, за исключением свв. Бориса и Глеба, Владимира и Ольги равноапостольных, Антония и Феодосия Печерских. Указом св. Синода от 15-го июня 1762-го года, который подтверждён был в 1775-м и в 1784-м году, повелено было памяти Киево-печерских святых внести в общие месяцесловы, а службы их в общие месячные минеи (всех Киево-Печерских святых более 125-ти)¹⁶⁷⁶.

–350–

Из периода Синодального знаем один пример того, что прекращено было довольно долго существовавшее празднование святому. Святой этот есть Симон, юродивый Юрьевецкий (города Юрьевца Костромского), скончавшийся 4-го ноября 1584-го года. С самой минуты его погребения началось пение над гробом его панихид о нём. В 1619-м году в том монастыре города Юрьевца, в котором он был погребён, была построена новая церковь, причём гроб его пришёлся внутри последней: тогда священники и миряне Юрьевецкие, по общему рассуждению и совету старых людей, которые ещё помнили святую жизнь блаженного Симона, положили устроить над помостом церкви деревянную гробницу поверх его могилы. В 1635-м году игумен монастыря донёс патр. Иоасафу о житии и чудесах блаженного Симона и о большом стечении народа к его гробнице: и патриарх благословил игумена, ради терпеливого жития и чудес блаженного Симона, бывших при жизни его и после преставления, написать лик его иконным писанием на доске, с сиянием вокруг главы, вместе с тезоименным ему апостолом Симоном Зилотом, и почитать с прочими святыми¹⁶⁷⁷. Так с 1635-го года началось местное празднование блаженному Симону. Но в 1722-м году посетил Юрьевец епископ Нижегородский Питирим, к епархии которого незадолго

перед тем причислен был город: неизвестно нам чем побуждаемый, он приказал разобрать гробницу, находившуюся в церкви над могилой Симона, а бывший сход из церкви к его могиле запечатал своей печатью, и, запретив отправлять службу ему, приказал петь по нём только панихиды, причём для рассмотрения дела о нём взял с собой его житие. Питирим оставлял нерешённым дело о Симоне до самой своей смерти 8-го мая 1738-го года. После смерти Питирима в 1741-м году последовал указ св. Синода, неизвестно нам –

–351–

чем непосредственно вызванный, произвести дознание об иконах, гробнице и почитании Симона. В 1742-м году дознание действительно и производилось. Чем оно кончилось, опять остаётся вам неизвестным, но во всяком случае конец дела был тот, что местное празднование Симону не было возобновлено¹⁶⁷⁸.

Е. Голубинский

(Окончание следует).

**Розанов И. Критика нравственного учения
Шопенгауэра // Богословский вестник 1894. Т. 3. № 9.
С. 352–375 (3-я пагин.). (Начало.)**

В одном месте своего во многих отношениях замечательного труда («Мир как воля и представление»), Шопенгауэр прямо и категорически заявляет, что в его этической книге читатель не найдёт, «ни предписаний, ни учений о долге», ни тем более указания на общий моральный принцип, который бы служил, по его выражению, «универсальным рецептом» к произведению всех добродетелей. Странно, поэтому, видеть, как этот писатель-философ, осудивший христианство в его существенных основах и моментах, трактует в заключении упомянутого труда об искуплении, вере и благодати: все мы, пишет он, «подвластны злу и так с ним связаны, что наши дела по закону и предписаниям, т. е. по мотивам, никогда не в силах удовлетворить правосудия, или спасти нас; но *спасение приобретается только верой*, т. е. изменённым родом познания, и эта вера может *исходить только от благодати*» и т. д. Но чувство странного и неожиданного будет несомненно ослабевать по мере лучшего и более глубокого ознакомления со всей метафизической системой автора указанных слов, так что после этого легко прийти к такому заключению: «да, это так; эти слова суть прямой и логический вывод из всего, что было сказано раньше мыслителем».

Особенную, впрочем, близость к вопросу о спасении в Шопенгауэровском смысле имеет учение его о зле и добре: первое рассматривает он, как такое начало, которое нужно пресечь; – второе, как посредствующую ступень, необходимую для достижения спасения; – наконец, спасение, как ту высочайшую цель, которая может составлять предмет желания человеческих существ.

–353–

Вот почему мы и наметили уяснение вопроса о спасении личности (как это представлено в учении Шопенгауэра) не иначе, как в связи с теорией его о добре и зле: в ней, как в

фокусе, собраны все лучи знаменитой философии мыслителя-пессимиста и, потому-то, эта теория имеет в наших глазах особенный интерес, поскольку она, именно, знакомит нас с глубочайшими основаниями пессимистической философии германского мыслителя и даёт ключ к пониманию всей его этической системы, заслуживающей изучения и не в одном только *историко-философском* и *психологическом*, но, вдобавок ещё, и богословском отношении, как живой образчик истории души человеческой, искавшей иных законов, кроме законов моральных, и иных путей, кроме путей нравственного совершенствования, с страшной и поучительной тоской по высшему, абсолютном идеале, с бессознательными порывами к свету, источник которого – выше пределов конечных вещей. Если присоединить сюда художественные достоинства произведения, мастерское изложение предмета, умение автора – проникать в глубь человеческой души и в общем верное понимание некоторых отдельных сторон нравственного бытия, то этим вполне исчерпывается значение этико-философских трудов Шопенгауэра в сфере богословской мысли.

Но прежде всего мы постараемся изложить, как учит этот философ А) о зле, его источниках и формах обнаружения; – затем В) о добре, его основаниях и проявлениях, и, наконец С) о спасении личности, как особой форме нравственно-человеческого бытия, при особых моральных настроениях и состояниях, – на основании, главным образом, его важнейших трудов, к каким бесспорно принадлежат: 1) Мир как воля и представление (перев. Фета, изд. 2-е, 1888 г.) и 2) Die beiden Grundprobleme der Ethik (4-е изд., Лейпциг, 1891 г.). И так–

I.

А) Как учит Шопенгауэр о природе зла?

Зло, рассматриваемое с конкретной точки зрения, есть одно из проявлений жизни. Что же такое жизнь? Бесспорно, в основе её должно лежать какое-то существенное начало,

–354–

как общая основа, как носитель всего сложного многообразия жизненных явлений. По учению Шопенгауэра, таким началом, объединяющим всю многообразную сеть

мировых явлений, может служить только «воля», как вещь сама в себе, внутреннее содержание, «существенное мира», а жизнь, весь видимый мир, всякое явление – «только зеркало воли», отражающее её существо. Между ними, т. е. волей и миром (жизнью) существует такая тесная связь, что если есть воля, то будет и жизнь-мир и последний «настолько же неразлучно будет сопровождать волю, как тень – тело». Истинная форма, в которой проявляется воля, след. форма жизни или реальности, собственно только *настоящее*, а не будущее, и не прошедшее: «последние существуют лишь в понятии», а не в настоящей объективной действительности. В прошедшем не жил ни единый человек, и в будущем никогда жить не будет, напротив, одно *настоящее* есть форма жизни и, вместе с тем, её прочная, никогда не расторжимая собственность: как для воли жизнь, так для жизни настоящее – «несомненны и обеспечены». Если мы оглянемся на истекшие тысячелетия, на миллионы людей, в них живших, мы спрашиваем себя: что они были? что с ними стало? – Но нам стоит только воззвать к прошлому собственной жизни и живо возобновить в воображении его сцены, и затем снова спросить: что всё это было? что из него стало? – Что случилось с ним, пишет Шопенгауэр, то же случилось и с жизнью тех миллионов: наше собственное прошлое, даже вчерашний день, есть только «ничтожный сон фантазии», – то же самое и прошедшее всех тех миллионов. «Что было? что есть»? спрашивает он и отвечает: «Воля, коей зеркало жизнь, и безвольное познание, которое в этом зеркале ясно её видит»¹⁶⁷⁹. Источник и носитель жизни есть, таким образом, воля, или «вещь сама по себе, которая – мы сами». Она в своих явлениях ни мало не затрагивается ни рождением, ни смертью, которые принадлежат к явлению, как таковому и суть мимолётные, в форме времени выступающие, проявления того, что само в себе не знает

–355–

времени, но именно должно проявиться сказанным образом, чтобы объективировать своё собственное существо¹⁶⁸⁰.

Посредством «привходящего, к её услугам развитого, мира представления» воля получает «познание собственного хотения и того, что это такое, чего она хочет», и так как то, «чего она хочет», есть жизнь (мир), то потому она и может быть названа «волей (желанием) жизни». Смело можно сказать, говорит Шопенгауэр, что желанием жизни жизнь обеспечена, и пока мы исполнены желания жизни, нечего нам бояться за наше существование, даже и в виду смерти, потому что, как сказано было раньше, воля, как вещь сама по себе, нисколько не затрагивается смертью, и человек, который, напротив, находил бы удовлетворение в жизни, которому в ней было бы вполне хорошо и «коего жизненное мужество было бы столь велико, что он за наслаждения жизни охотно и радостно принял бы все трудности её и муки, – такой человек стоял бы *«костью дебелой на крепкозданной, прочной земле»*, и ему нечего было бы бояться: он равнодушно взирал бы на приближающуюся смерть, смотря на неё, как на призрак, «бессильное привидение, пугающее слабых», но не имеющее власти над тем, кто знает, что ведь он «сам та воля, коей объективация или отражение весь мир, кому поэтому всегда обеспечена жизнь, равно как и настоящее, истинная, единственная форма проявления воли.»¹⁶⁸¹. Это и есть то, что Шопенгауэр называет точкой зрения полного *подтверждения воли к жизни* (Bejahung des Willens zum Leben), т. е. когда познание идёт об руку с обыденным людским хотением, с полной ясностью для самих себя.

Воля бесспорно подтверждает саму себя, когда её собственное существо даётся ей в мире и жизни вполне и ясно, как познание или представление, всегда готовое к её услугам и никогда не задерживающее её хотения: «эта, таким образом познанная, жизнь продолжает и как такая быть ей (воле) желанной» вполне сознательно и обдуманно, как дотоле в неорганической и растительной природе эта же самая воля проявляется слепо и без сознания.

–356–

Подтверждение воли к жизни обнаруживается в многообразных образах и действиях, но основной темой всех

разнообразных актов воли служит удовлетворение потребностей, нераздельных с бытием тела в здоровом его состоянии, – кои могут быть сведены на двоякую цель: сохранения индивидуума и продолжения породы. Человек, с наступления своего сознания, находит себя желающим, и в этом случае вся жизненная задача его сводится к тому, чтобы вполне познать сначала объекты своего хотения, затем средства к ним. Тогда он знает, что ему делать, и сознание, что он работает для целей своего хотения, поддерживает в нём бодрость духа и возбуждает энергию сил. Из этого происходит известная весёлость, по крайней мере спокойствие, с которым люди совершают свою жизненную работу.

Самосохранение составляет первое стремление человека, и как скоро он о нём позаботился, он, по словам Шопенгауэра, стремится только к продлению породы: «к большему он, как чисто природное существо, стремиться не может» и недаром природа, внутреннее существо которой есть сама воля к жизни, направляет со всей своей силой человека и животное к размножению. А так как в половом стремлении внутреннее существо природы (воля к жизни) высказывается всего сильнее, то древние поэты и философы, Гезиод и Парменид, говорили весьма многозначительно, что *Эрот* – первое, творящее, принцип, из которого происходят все вещи и индийскую Майю, коей произведение и ткань есть видимый мир, парафразирует афор.

В своём стремлении к самосохранению и продолжению рода человек заходит слишком далеко: уже в удовлетворении полового влечения замечается это захождение «за границу подтверждения собственного существования», вперёд на неопределённое время. Тоже и во всех других целях и стремлениях: везде, говорит Шопенгауэр, во всей природе, на всех ступенях объективации воли, необходимо существует постоянная борьба между индивидуумами всех пород, так как для воли, как вещи самой в себе, единственно реальное существует только то, что она находит непосредственно внутри себя. Поэтому

–357–

«каждый желает всего для себя, желает всем владеть, по крайней мере над всем властвовать, и всё, что ему противится, желает уничтожить».

Но – ведь – это есть эгоизм! Шопенгауэр и не отрицает его; напротив, он утверждает положительно, что в эгоизме-то и заключается источник всей мировой борьбы. Само зло есть не что иное, как высокая ступень эгоизма, а именно, – если человек не только подтверждает волю к жизни, как она проявляется в его теле, но в таком подтверждении заходит так далеко, что отвергает волю, проявляющуюся в других индивидуумах и даже старается уничтожить их бытие, будучи склонным совершать при всяком удобном случае несправедливость, то такого человека мы называем, говорит он, *злым*. Здесь тотчас же, продолжает он, очевидны две вещи: «*во-первых*, что в таком человеке высказывается через меру сильная, далеко за подтверждение собственного своего тела переходящая, воля; и *во-вторых*, что познание его, вполне преданное закону основания и объятное *principio individuationis* остановилось упорно на полагаемом последним полнейшем различии между его собственным лицом и всеми другими»¹⁶⁸². Эти два качества составляют, по замечанию Шопенгауэра, основные стихии злого характера, способного дойти до высшей степени *злости* и до *жестокости*, – до того душевного состояния, при котором чужое страдание «не есть уже средство к достижению целей собственной воли, а само в себе цель». Спрашивается, – о каком познании здесь идёт речь, преданном закону основания и объятном *principio individuationis*? Здесь необходимо хоть вкратце коснуться Шопенгауэровской теории познания.

По определению Шопенгауэра, то, что всё познаёт и никем не познаваемо, есть субъект. Он есть сплошное, постоянно предполагаемое, условие всякого явления, всякого объекта, ибо только для него существует всё, что существует. Таким субъектом находит всяк самого себя, притом «настолько, насколько он познаёт, а не на

–358–

сколько он составляет объект познания», потому что объектом является даже его тело и, подобно всем объектам, оно лежит в формах всякого познания – во времени и пространстве, посредством коих существует множественность. Напротив того, субъект (познающее, никогда не познаваемое) не лежит в этих формах, так как он ими самими уже предполагается; поэтому к нему не приложимо «ни множество, ни его противоположность – единство». Обе эти половины (субъект и объект) нераздельны для мысли, ибо каждая из них имеет значение и существует «посредством и для другой, непосредственно ограничивая друг друга так, что «где начинается объект, кончается субъект».

Общие формы всякого объекта суть время, пространство и причинность, но замечательно, что эти же формы могут быть открыты и вполне познаны и «без познания самого объекта, а только исходя из субъекта», т. е. лежат а priori в нашем сознании. Но я утверждаю сверх того, пишет Шопенгауэр, что закон основания есть общее выражение для всех этих а priori известных форм объекта, и потому всё, что мы знаем чисто а priori, не что иное, «как содержание этого закона и его последствий», – будет ли это знание касаться чистого времени (форма познания, на которой зиждется счёт и вычисление), или чистого пространства (геометрия), или, наконец, того и другого вместе, в их взаимном соединении и ограничении по закону причинности (материя). Везде и над всем властвует закон основания. Требуется, напр., понять, каким образом закон причинности, составляющий, по Шопенгауэру, всё существо материи, должен быть мыслим, как вид закона основания? Объясняется это тем, что раз дано известное основание, то должно вытекать из него и известное следствие, или – если дана определённая причина, проявляющаяся в известном месте и в известное время, то должно быть и определённое действие, – именно *там*, а не *здесь*, – *тогда*, а не в какое-либо другое время: всё это по необходимости так, а необходимость и есть, как говорит Шопенгауэр, основное требование закона основания; вот почему, говорит он, *быть необходимым и быть следствием данного основания* суть взаимно

заменяемые понятия¹⁶⁸³. Поэтому сказать, что такое-то познание предано закону основания, значит – выразить ту мысль, что оно обусловлено формами времени и пространства и содержит в себе ряды знаний на основании причинности, если речь идёт о реальном мире вещей, или в силу закона достаточного основания, если дело касается логического мира идей.

Но если, с одной стороны, формы времени, пространства и причинности составляют содержание вышеуказанного закона и его последствий, то, с другой, – они суть начало, через которое происходит множественность. *Воля*, как вещь сама в себе, по замечанию Шопенгауэра, вполне отлична от своего явления и вполне свободна от всех его форм, в которые она входит только при появлении, и «которые, след., касаются только её объективации, а ей самой чужды». Время и пространство – вот те формы, через которые существует и стало возможным *множество*. В этом отношении я назову, говорит он, время и пространство *principium individuationis*, ибо только время и пространство суть то, посредством чего «равное и единое» по существу и понятию является, тем не менее, множеством – «рядом и одно за другим». Поэтому-то они и суть *principium individuationis*. Как вещь сама в себе, воля находится вне области закона основания во всех его видах и следовательно, «вполне безосновна», хотя *каждое её проявление непременно подчинено* закону основания. Несмотря на бесчисленность её проявлений во времени и пространстве, она свободна от всякого множества: она едина, как то, что находится вне времени и пространства, вне *principii individuationis*, т. е. возможности множества. Признано, что закон основания есть общее выражение всех *a priori* известных форм познания, общая форма всякого явления, и человек в своей деятельности, подобно всякому другому явлению, *должен быть ему подчинён*, потому что всякий индивидуум, лицо – вовсе не воля сама в себе, а только *проявление* воли и, как такое, уже определено и вошло в форму явления по закону основания, отчего и происходит, что всякое отдель-

ное действие вытекает «со строжайшей необходимостью из влияния мотива на характер». Однако как же получилось то, что мы сознаём себя свободными? Это объясняется тем, говорит Шопенгауэр, что мы слишком увлекаемся априорным познанием и мало придаём значения опытному, апостериорному. Дело в том, что «в самосознании воля познаётся непосредственно и сама в себе»: из этого проистекает та изумительная вещь, что всякий *a priori* считает себя вполне свободным «даже в своих отдельных действиях» и думает, что может каждую минуту начать новый образ жизни, – между тем *a posteriori* (по опыту) он к своему удивлению находит, что он не свободен, а подчинён необходимости, т. е. вынужден действовать по закону основания, а если он, при этом, бывает объят *principio individuationis*, – началом, обуславливающим различие людей между собой, то в этом-то и заключается корень всякого зла.

И действительно – исходная точка всей мировой борьбы есть, по воззрению Шопенгауэра, эгоизм; но подлинным и несомненным источником его служит *principium individuationis*, – время и пространство, так как только посредством их и в них возможно множество однородного, – через которые сама воля всюду является перед собою во множестве индивидуумов. К этому нужно присоединить ещё два обстоятельства: во 1-х, для каждого индивидуума в отдельности вся природа вне его, след. и все остальные индивидуумы существуют только в его представлении, только посредственно и как нечто от его собственного существа и бытия зависящее, ибо «вместе с его сознанием для него необходимо исчезает и мир», т. е. бытие и небытие его тогда становится совершенно безразличным, во 2-х, каждый познающий индивидуум в действительности есть и чувствует себя как целую волю к жизни, или «само в себе мира», след. как микрокосм, равный макрокосму. Оттого-то, по замечанию Шопенгауэра, и происходит, что каждый в безграничном мире совершенно и до ничтожества умалённый индивидуум, тем не менее, соделывает себя средоточием мира, своё собственное благополучие предпочитает всему другому, даже готов уничтожить мир, чтобы только соб-

ственное «я» поддержать несколько долее. Этот образ мыслей есть эгоизм, всякой вещи в природе существенный, но он-то именно и есть, по словам Шопенгауэра, то, посредством чего внутреннее противоречие воли самой в себе достигает страшного откровения в выступающей борьбе индивидуумов, в bello omnium contra omnes. А что такое эта борьба? Она есть выражение противоречия, коим воля к жизни внутренне запечатлена, и которое достигает обнаружения посредством principii individuationis, – именно в том, что через эту форму воля является самой себе *одинаковым образом* в бесчисленных индивидуумах, и, притом, в каждом из них (как воля и представление) *вполне и всецело*: вот почему в то время как всякий самому себе непосредственно дан, именно как целая воля и целое представление, остальные индивидуумы «даны ему только как его представления». Поэтому впереди всех других у него стоит его собственное существо и его сохранение с полнейшим равнодушием к благополучию всех других; – и это, говорит Шопенгауэр, в лучшем смысле слова, но в действительности оказывается, что не только всякий старается вырвать у другого, чего сам желает, но даже готов для незначительного приращения своего благосостояния разрушить все счастье или жизнь другого. Это и составляет высочайшее проявление эгоизма.

В) Всем этим уже косвенно предполагается, что зло можно пресечь не иначе, как пониманием его истинной и существенной причины, одним словом, не иначе, как прозрением principii individuationis, от которого, по сказанному раньше, и происходит всё мировое зло. Как же достигается это прозрение? – каким путём? – через какие факторы? Уже злой человек, по словам Шопенгауэра, может прозревать действительную причину своих поступков. Нужно только *непосредственно* познать ту силу, с которой в злом индивидууме подтверждает себя воля к жизни, выходящая далеко за пределы индивидуального явления, до отрицания той же самой воли, которая в чужом индивидууме проявляется. Тогда злодей испытывает внутренний ужас перед

собственным поступком, который он старается скрыть от самого себя, а вместе

—362—

тем уже начинает проступать в сознании его догадка о ничтожности и призрачности *principii individuationis* и «поставляемого оным различия между им и другими»; в то же время злодей познаёт собственную силу воли, с которой он ухватился за жизнь, так сказать, впился в неё, в ту именно жизнь, коей страшную сторону он видит перед собой в муках и страданиях, им переживаемых. Тогда он познаёт себя, как концентрированное проявление воли к жизни, чувствует, до какой степени он подпал жизни, а с тем и бесчисленным мучениям, свойственным ей.

Об этом же довольно внушительно говорит нам и внутреннее чувство совести. Как бы плотно покрывало Майи ни окутывало смысла злого человека, т. е. как бы крепко ни был он объят *principio individuationis*, в силу которого он своё лицо считает абсолютно отличным от всякого другого и отделённым от него глубокой пропастью (ибо ведь такое познание всегда почти подкуплено волей), тем не менее, замечает Шопенгауэр, в глубине его сознания таится чувство, что «такой порядок вещей всё-таки лишь явление, само же в себе дело обстоит иначе», что как бы время и пространство ни отделяли его от других индивидуумов, тем не менее, «само в себе и независимо от представления и его форм», во всех них проявляется единая воля к жизни, — та самая воля, которая, ища в одном из своих проявлений увеличенного благополучия именно тем самым возлагает на другое из проявлений величайшее страдание, притом — кто бы ни был злой индивидуум, он должен помнить, что он не только мучитель других, но и мучимый, так как он непременно должен заплатить мучением за наслаждение, должен пережить всё страдание, «познаваемое им лишь как возможное», ибо только с помощью *principii individuationis* различны между собой возможность и действительность, близость и отдалённость времени и пространства, но «не так это само в себе». В этом заключается суть тех невыразимых

мук, которые называются терзаниями совести, приготавливающими раскаяние.

Что же такое совесть? – какие действия она контролирует и где то место, на которое направлено её жало?

–363–

При определении совести нужно иметь в виду, что, по Шопенгауэру, все отдельные действия человеческие подчинены закону причинности, след. суть действия необходимое. Как всякое действие в неодушевлённой природе, говорит он, есть необходимый продукт двух факторов, именно – проявляющейся здесь общей *силы природы* и вызывающей это проявление отдельной *причины*, точно также и каждое действие человека есть необходимый продукт его *характера* и наступившего *мотива*. Как скоро оба эти фактора даны, действие следует неизбежно. Даже можно бы было, говорит он, предсказать с достоверностью всякое деяние, если бы частью не было весьма трудно изучить характер, частью если бы мотивы не были сокровенны и не подвергались постоянно противодействию других мотивов, лежащих единственно в сфере мыслей человека, недоступной другим. Способ, каким характер развивает свои качества, вполне подобен тому, каким всякое тело бессознательной природы обнаруживает свои. Вода остаётся водой, со всеми присущими ей качествами, отражает ли она как тихое озеро свои берега, или, пенясь, низвергается с утёсов, или, при пособии искусства, брызжет вверх высоким столбом, – всё это зависит от внешних причин: одно так же естественно для неё, как и другое, и только, смотря по обстоятельствам, выкажет она то или другое, одинаково готовая на всё, но в каждом случае верная своему характеру и всегда только его и проявляя. Также точно проявляется и всякий человеческий характер во всех обстоятельствах, причём явления, отсюда истекающие, будут таковы, каковы были обстоятельства.

Характер человека *постоянен*¹⁶⁸⁴; в течение всей жизни он остаётся одинаков. Под изменчивой оболочкой своего возраста, своих отношений, даже своих познаний и воззрений скрывается, как рак в своей скорлупе, тождественный и истый человек,

вполне неизменный и всегда тот же. *Человек никогда не меняется*: как поступил он раз в одном случае, так всегда будет поступать и впредь, при совершенно одинаковых обстоя-

–364–

тельствах (к которым относится также и правильное познание этих обстоятельств). Как ботаник, говорит Шопенгауэр, по одному листу узнаёт целое растение, как *Кювье* по одной кости строил целое животное, так по одному характеристическому поступку человека можно составить правильное понятие о его характере, след. некоторым образом построить его; – при этом у каждого человека свой характер, из которого мотивы вызывают те или другие действия с необходимостью.

Но если все вообще деяния человека запечатлены характером необходимости, то какой же смысл имеет совесть со всеми её тревогами, муками и сомнениями? Может ли человек считать себя ответственным за свои дела?

Шопенгауэр отвечает на это утвердительно и высказывает по этому поводу такое соображение: как ни строга, говорит он, необходимость, с которой, при данном характере, деяния вызываются мотивами, тем не менее, никому не придёт в голову оправдывать себя этим и сваливать вину на мотивы, ибо он ясно понимает, что здесь, по положению дела и поводов, след. объективно, было весьма возможно совершенно иное, даже противоположное деяние, *если бы только он был другим человеком*. Но что он, как это следует из деяния, таков, а не иной, это и есть то, за что он чувствует себя ответственным: здесь, в этом *Esse* находится то место, в которое направлено жало совести. Ибо совесть, по Шопенгауэру, и есть только из собственного поведения возникающее и делающееся всё более интимным знакомство с самим собой¹⁶⁸⁵.

Укоры совести, хотя и касаются прежде всего и явно того, что мы *сделали*, но главным образом того, что мы *являем собой*, о чём достоверное свидетельство дают нам наши деяния, которые относятся к нашему характеру так, как симптомы к болезни. Потому в *Esse*, в том, что мы *есть*, и должна заключаться вина и заслуга. То, что в других мы или высоко

чтим и любим, или презираем и ненавидим, не есть то, что переменчиво и превратно, но то, что в них несомненно, раз и
–365–

навсегда сущее: их *сущность*; и если, как иногда бывает, мы от них отделяемся, то не потому, что они изменились, а потому, что мы сами в них ошиблись. Точно также и предмет нашего удовольствия и недовольства собой есть наша *сущность*, то, что мы есть и чем мы бесповоротно остаёмся; это простирается, замечает Шопенгауэр, даже на интеллектуальные и физиономические свойства. Как же после этого вина и заслуга не заключается в том, *что мы есть*, спрашивает он? Всё совершеннее становящееся знакомство с самим собой, всё более и более пополняющийся протокол наших деяний – вот что такое *совесть*¹⁶⁸⁶. Operari sequitur esse. Operari, – это наши деяния, подчинённые закону необходимости, но esse, это наша сущность, то, что мы есть и чем бесповоротно остаёмся на всю жизнь: на эту сущность совесть и простирает своё жало.

Если бы, оговаривается Шопенгауэр, воля не встречала себе препятствия в познании, а исполняла всегда только то, что с ней согласовалось, то не существовало бы и самого факта раскаяния; но в том то и суть, что подобно тому, как «воле, когда она раскрывает свои идеи в одном пространстве, т. е. посредством одной формы, противодействует материя..., так проявляющаяся в одном времени, т. е. в действиях, воля находит себе аналогическое препятствие в познании, которое редко вполне правильно сообщает ей данные, вследствие чего поступок затем выходит не вполне соответствующим воле и тем приуготовляет раскаяние». Следовательно, раскаяние происходит не оттого, что воля изменилась, но оттого, что изменилось познание. Я никогда, говорит он, не могу раскаиваться в том, чего хотел, но только могу раскаиваться в том, что я сделал, так как «руководимый ложными понятиями, я сделал нечто другое, чем то, что согласовалось с моей волей». Так, напр., я мог, продолжает он, поступить более эгоистично, чем свойственно моему характеру, введённый в заблуждение преувеличенным представлением о нужде, в которой я находился сам, или же хитростью, коварством, злобой дру-

гих, или тем, что поступил опрометчиво, т. е. без обсуждения, но в таком случае возврат обдуманности есть лишь исправленное познание, из коего может произойти раскаяние, которое в этом случае проявляется исправлением сделанного, насколько это возможно.

Но угрызение совести по поводу содеянного — ни мало не раскаяние, а страдание по поводу познания себя в самом себе, т. е. как воли. Злому человеку жизненное поприще рисует картину его характера и он пугается такой картины; всё равно, написана ли она большими чертами, или такими мелкими, что только он один её видит, ибо только его одного она непосредственно касается. Силой, с которой злой подтверждает жизнь, измеряет он даль, в которой отстоит от него отрицание воли к жизни, — это единственно возможное избавление от мира и его мучений. Он видит, как крепко привязан он к нему; страдание других не в силах его тронуть: он жертва жизни и *ощущаемого* страдания («ещё вопрос, сокрушит ли и победит ли когда-либо последняя напряжённость его воли»), — всё это составляет содержание *терзания совести* в качестве простого чувства, коим постигается внутреннее существо зла, а не в смысле ясного абстрактного познания, которое приобретает больше ясности и полноты при изложении *добра*, как качества человеческой воли.

Под именем *добра* разумеется такое проявление воли, в котором обнаруживается высокая степень прозрения *principii individuationis*.

Начало этого прозрения замечается уже в *справедливости*, как простом отрицании *злого*. Справедливым, по определению Шопенгауэра, можно назвать того, кто в подтверждении своей собственной воли никогда не доходит до отрицания чужой воли, высказывающейся в другом индивидууме, кто добровольно признаёт и блюдет моральную границу между неправотой и правом даже там, где «ни государство, ни иная сила её не охраняет». Такой человек не станет для увеличения собственного благополучия причинять другим страданий, в чём

бы они ни состояли: он не сделает преступления, но будет уважать права другого, следовательно, для него *principium individuationis* уже не представляет «абсолютной разделительной стены» между ним и другими: он подтверждает собственное проявление воли, чего не отрицает и у других, и этим он несомненно показывает, что он *узнаёт* волю к жизни, как вещь саму в себе «и в чужом проявлении, данном ему лишь как представление»; – в этом смысле существо вне его он ставит наравне с собственным, совершенно отказываясь от причинения страданий другим.

Более высокая степень этого прозрения должна, по Шопенгауэру, приводить к положительному доброжелательству и благодеянию, к человеколюбию и «это возможно, – говорит он, – как бы сильна и энергична ни была сама в себе воля, проявляющаяся в таком индивидууме». Всё дело в познании, которое может научить противостоять искушению несправедливости и «производить всякую степень добра». Поэтому не следует, говорит он, считать доброго человека за *слабейшее проявление воли*, чем злого, и всегда нужно иметь в виду, что только познание сдерживает в первом слепую стремительность воли. Правда, есть индивидуумы, которые, по видимому, добры только по слабости, проявляющейся в них воли, но потом скоро оказывается, что они не способны ни на какое значительное самообладание, чтобы исполнить справедливое или доброе дело.

Да и как добро не есть сильнейшее проявление воли, когда человеку, желающему достигнуть высшей степени добра и даже ресигнации, необходимо бывает проявить любовь к ближнему с полным отрицанием всякого себялюбия, – благотворительность, доходящую до отдачи приобретённого тяжким ежедневным трудом, – безграничное терпение всяких оскорблений, – воздаяние за всякое зло, как бы велико оно ни было, добром и любовью, – добровольное и радостное претерпение всякого позора? Наконец, эта постоянная борьба с волей к жизни, – с телом, которое есть воля «только в форме объективации», – эта внутренняя душевная борьба с различными соблазнами,

наполняющая историю жизни святых, – всё это, как само следует, должно быть плодом наисильнейшей и несокрушимейшей воли.

–368–

Но чему бывает обязан человек, достигающий такого высокого нравственного состояния? Помогает ли в этом случае догмат, вероучение, или абстрактное познание вообще, в качестве мотива для воли?

Шопенгауэр утверждает, что посредством морали «и вообще абстрактного познания» никакой настоящей добродетели достигнуть невозможно, а последняя, «хотя и происходит из познания, но не из абстрактного», передаваемого словами. Напротив, говорит он, приготовить добродетельного этическими уроками или проповедями столь же мало возможно, как «когда-либо произвести поэта всеми эстетиками, начиная с Аристотелевской,» ибо для внутреннего существа добродетели понятие бесплодно, как оно бесплодно и для искусства. *Velle non discitur*. Наряду с привычкой и примером догмы могут иметь сильное влияние на деяния, на внешние поступки, но этим духовное настроение не изменяется. Всякое абстрактное познание даёт только мотивы: «мотивы же могут изменять лишь направление воли, а никак не самое её», след. как бы догмы её ни направляли, всё-таки то, что человек действительно и вообще хочет, остаётся тем же: разница может быть только в путях, коими оно достигается, т. е. берутся ли во внимание *воображаемые*, или *действительные* мотивы, хотя те и другие могут иметь одинаковое влияние на деяния человека. Поэтому, с точки зрения этического достоинства, всё равно, говорит Шопенгауэр, принести ли большие дары неимущим в твёрдой уверенности на награду в будущей жизни, или ту же сумму обратить на улучшение имения, ибо в обоих случаях «только для себя, для своего эгоизма» хлопочут люди, отличаясь друг от друга только в средствах, коими удовлетворяется их эгоизм.

Истинная доброта настроения, бескорыстная добродетель и чистое благородство не исходят, таким образом, из абстрактного познания, но всё-таки из познания: именно «из непосредственного и интуитивного», – из познания, которого,

так как оно не абстрактное, нельзя и сообщать, но которое находит своё действительное выражение не в словах, а единственно в поступках, в деяниях, в целом жизненном поприще человека. Сущность этого

—369—

познания выражается в том, что «вещи самой в себе не приличествуют формы явления» и что, так как воля есть само в себе всякого явления, то причиняемое другому и самим испытываемое мучение поражает всё одно и то же существо, хотя явления, в которых высказывается как одно, так и другое, стоят как совершенно отдельные индивидуумы и разделены временем и пространством. В обоих них живёт одна и та же воля, вносящая в сферу индивидуации постоянную вражду с самой собой, которую носит она внутри себя. Стоит только прозреть эту истину и совершится тогда полный подъём лица «над индивидуальностью и принципом её возможности»: тогда взглянет ли оно на мир и населяющие его существа, живые и безжизненные, оно может сказать только, по выражению Упадишад: *tat twam asi*, что значит: «это ты». Кто с ясным познанием и твёрдым убеждением в состоянии сказать это самому себе, перед всяким существом, с которым он приходит в соприкосновение, тот, по словам Шопенгауэра, уже этим самым сопричастен всякой добродетели и блаженству и на прямом пути к искуплению. При этом, насколько познание, следующее закону основания, заставляет нас сосредоточиваться на самих себе, на отдельных явлениях собственного индивидуума, и вследствие этого постоянно указывает на бесконечные опасности, непрестанно угрожающие нам, настолько познание того, что всё живущее, подобно нам, есть существо само в себе, распространяет наше участие на всё живущее: «этим сердце расширяется». Отсюда та спокойная, уверенная радость, которая сообщается добродетельным настроением и доброй совестью. Эгоист чувствует себя окружённым чуждыми и враждебными явлениями, и вся его надежда основана на собственном благоденствии, тогда как «добрый живёт в мире дружественных явлений»: благоденствие каждого — его собственное благоденствие и пребывающее

познание собственного существа во всём живущем сообщает добродетельному известное равновесие и даже радостное настроение. В таком случае характер, достигнувший высшей доброты и чистого благородства, принесёт вполне собственное и жизнь в жертву за благо многих других и на

—370—

этой же ступени стоит каждый, добровольно принимающий страдания и смерть, отстаивая то, что споспешествует благу целого человечества, т. е. из-за общих, великих истин и ради великих заблуждений.

Но при всей этой яркой характеристике добра и соединённых с ним радостей добродетельного жития, Шопенгауэр не забывает своей излюбленной идеи, что все эти радости, хотя и «лгут желанию, будто они положительное благо, но поистине они только отрицательного свойства и только конец зла». Что бы поэтому доброта, любовь и благородство ни делали для других, всё это есть лишь утоление их страданий — не больше. Почему? потому что жизни в целом страдание существенно и с ней нераздельно: воля, на всех ступенях своего проявления, с низжайшей до высочайшей, лишена последней цели и меты, постоянно стремится, так как единственная её сущность — стремление без конца, без надежды на конечное удовлетворение. Хотеть и стремиться — составляет всё её существо, вполне уподобляемое неутолимой жажде; основание же всякого хотения есть нужда, недостаток, след. страдание, но всякое удовлетворение, или то, что обыкновенно называется счастьем, в действительности и по существу только *отрицательно* и никак не положительно. Оно всегда должно быть удовлетворением желания, ибо желание, т. е. недостаток, есть предшествующее условие всякого наслаждения; — с удовлетворением же его кончается желание и, следовательно, наслаждение. Поэтому удовлетворение или счастье никогда не может быть ничем иным, как освобождением от страдания, от нужды. Тоже самое и в отношении настроения доброты и любви: всё это лишь утоление своих и чужих страданий и, следовательно, имеет отрицательный характер, а не положительный.

То, что приобретается прозрением *principii individuationis*, есть доброта, непосредственный источник которой – *сострадание*. Познание, лежащее в основе эгоизма, выражается в следующей формуле: «Всякий индивидуум есть существо радикально отличное от всех других. Только в самом себе имею я истинное бытие; напротив, всё другое есть не я и мне чуждо», – реальным выражением такого познания и служит обыкновенно всякое безжалостное, несправедливое, или злое деяние.

–371–

Но есть, говорит Шопенгауэр, другая формула, которую можно выразить так: «Моя истинная, внутренняя сущность обретается в каждом живущем столь же непосредственно, как она только даёт о себе знать мне самому в моем самосознании». – Это познание, для которого в санскритском языке и имеется формула *tat twam asi* и есть то, что выступает наружу как *сострадание*, на котором поэтому и зиждется всякая истинная добродетель и реальным выражением которого служит всякое доброе дело. То удовлетворение, которое мы ощущаем после каждого бескорыстного поступка, т. е. *добрая совесть*, возникает из того, что такой поступок, исходя из непосредственного признания нашего собственного существа в самом себе и в чужом проявлении, даёт нам и подтверждение такого познания, что наше истинное я существует не только в собственной нашей особе, этом отдельном проявлении, но и во всём, что живёт. Этим сердце ощущает себя расширенным, как от эгоизма суженным.

Господство того или другого из этих способов познания обнаруживается не только в отдельных поступках, но и в целом образе сознания и настроения, который поэтому так существенно различен у *доброго* и *дурного* характера. Последний везде чувствует крепкую перегородку между собой и всем, что вне его. Мир для него – *абсолютное не-я*, и его отношение к нему исконно враждебное; от этого основным тоном его настроения становится ненависть, подозрительность, зависть, злорадство. Напротив, добрый характер живёт в однородном с своим существом внешнем мире: другие для него

никоим образом не я, но «я ещё раз». Поэтому его истинное отношение к каждому дружелюбное, он чувствует внутреннее родство своё со всеми существами, непосредственно принимает участие в их беде и благе и с уверенностью предполагает такое же участие и с их стороны.

С) Но самая высшая степень прозрения *principii individuationis* состоит в том, чтобы достигнуть полной и совершенной отмены воли, т. е. такого состояния, в котором чувствуется полное отвращение к воле жизни, «к

–372–

зерну и сущности» самого мира. Это, говорит Шопенгауэр, вполне возможно для того, в ком непосредственное познание тождества воли во всех её проявлениях получит высшую степень ясности: в таком случае оно окажет дальнейшее влияние на волю, а именно – если пред глазами человека покрывало Майи, т. е. *principium individuationis*, так стало прозрачно, что он уже не делает эгоистического различия между своей особой и чужой, а в страданиях других принимает такое же участие, как в своих собственных, тогда само собой следует, говорит Шопенгауэр, что такой человек должен и на бесконечные страдания всего живущего взирать как на собственные и усвоить себе страдание всего мира. Так как он прозрел *principium individuationis*, то для него всё одинаково близко. Он познаёт целое, воспринимает его существо и находит его в постоянном страдании и внутреннем противоречии, видит всюду страдающее человечество и исчезающий мир. Как же ему теперь, спрашивает Шопенгауэр, при таком познании мира, подтверждать постоянными актами воли именно эту же самую жизнь и тем самым всё теснее с ней связываться, всё теснее прижимать её к себе? Если тот, кто ещё объят эгоизмом, познаёт только отдельные предметы и их отношения к своей особе и если последние затем становятся всё *новыми мотивами* его хотения, то, напротив, познание всего существа вещей самого в себе становится *квиэтивом* всякого и всяческого хотения. В этом случае воля такого человека изменяется, не подтверждает более своего существа, отражающегося в отдельных явлениях, а отрицает его: –

феномен, в котором это обнаруживается, есть переход, по словам Шопенгауэра, от добродетели к *аскетизму*. Отсюда квиэтизм, т. е. отречение от всякого хотения, аскетизм, т. е. намеренное умерщвление собственной воли, и мистицизм, т. е. сознание тождественности собственного существа с существом всех вещей, находятся в теснейшей связи, так что кто принимает один, нечувствительно приходит к принятию и других, даже против своего желания. Аскету недостаточно уже любить других, как самого себя; а в нём возникает отвращение к существу, коего выражением

–373–

служит собственное его явление, к воле жизни, «к зерну и сущности» того мира, который им признан в высшей степени несчастным. Не будучи в существе ничем иным, как проявлением воли, он перестаёт чего-либо хотеть, остерегается прилепить свою волю к чему-нибудь, старается утвердить в себе величайшее равнодушие ко всем вещам, не исключая своего тела, которое он уличает во лжи: «он не хочет полового удовлетворения ни под каким видом». Посему добровольное, полное целомудрие – первый шаг в аскетизме или отрицании воли к жизни. Но для этого требуется великая внутренняя борьба. Мы не должны, говорит Шопенгауэр, думать, что раз наступило отрицание воли к жизни, оно уже не может более колебаться, и на нём можно успокоиться, как на приобретённом достоянии. Напротив, оно должно быть всё вновь достигаемо постоянною борьбой, ибо постоянного покоя никто на земле иметь не может. Поэтому мы видим историю внутренней жизни святых исполненной душевной борьбой с соблазнами воли, стремящейся к самоподтверждению. И мало одной борьбы; необходимо прежде сломить волю величайшим собственным страданием, дабы могло наступить её самоотрицание. Тогда видим мы, что человек, пройдя по всем ступеням возрастающего бедствия, доведённый до края отчаяния, внезапно приходит в себя, познаёт себя и мир, возносится над самим собой и всем своим страданием и, как очищенный и освящённый им, в неоспоримом спокойствии и блаженстве добровольно отказывается от всего, чего раньше желал он с

величайшей пылкостью. Это и есть внезапно выступающий из очистительного пламени страдания серебряный блеск отрицания воли к жизни, т. е. искупления. Ясное и наглядное изображение такого отрицания воли, вызванного великим несчастьем и отчаянием во всяком спасении дал нам, по мнению Шопенгауэра, великий Гёте в своём бессмертном, мастерском произведении, – «Фаусте», в истории страданий Гретхен. Это есть совершеннейший образец второго пути (δεύτερος πλοῦς), ведущего к отрицанию воли путём прочувствованного страдания и добровольно усвоенного, не так, как первый путь, ведущий к той же цели отрицания воли одним познанием страданий

–374–

целого мира. В силу этого истинное спасение, избавление от жизни и страдания, без полного отрицания воли невысказано. Великое этическое различие характеров имеет то значение, что злой бесконечно отдалён от познания, из которого происходит отрицание воли и, потому, поистине отдан на жертву всем мукам, являющимся в жизни, так как даже и настоящее, счастливое состояние его особы есть только «призрак Майи, счастливый сон нищего». Напротив, всякая истинная и чистая любовь, даже справедливость исходят уже из прозрения principii individuationis, которое, когда «наступит с полной силой, приводит совершенную святость и избавление», коих феномен есть состояние ресигнации, с сопровождающим оную невозмутимым миром и радостью пред лицом даже смерти.

Более того, когда наступило прозрение principii individuationis, когда идеи, даже существо вещей непосредственно познаны как единая воля во всём, и из такого познания произошёл общий квиэтив хотения, тогда отдельные мотивы становятся, по мнению Шопенгауэра, бессильными, потому что совершенно отступил соответственный им род познания. Но тогда самый характер может быть вполне отменен изменённым познанием. Это и есть то, что в христианской церкви весьма метко названо *возрождением*, а то познание, из коего оно исходит, *благодатью*; ибо то именно, говорит Шопенгауэр, что христианские мистики называют действием

благодати и возрождением, для нас единственное непосредственное проявление свободы воли: «она наступает лишь тогда, когда воля, достигнув познания собственного существа самого в себе, получает из одного квиэтив и тем самым освобождается от действия мотивов, лежащего в области другого рода познания, коего объекты – одни явления», – причём, так как самоотменение воли исходит из познания, а всё познание и понимание, как таковые, независимы от произвола, то и помянутого отрицания хотения – этого вступления в свободу – «нельзя преднамеренно вынудить», а происходит оно в человеке из глубочайшего отношения познания к хотению, «находит, поэтому, вдруг и как бы налетает извне», без личного участия с нашей стороны. Да этого,

–375–

по мнению Шопенгауэра и не нужно, потому что само спасение состоит ни в чём другом, как в отрицании и отмене нашей личности и если «в полной святости заключается отрицание и устранение всякого хотения и тем самым избавление от мира, коего всё бытие оказалось для нас страданием, (то) нам именно это самое является переходом в *ничто*».

Вот в главных чертах воззрение Шопенгауэра на спасение в его отношении к вопросу о зле и добре, как оно изложено им самим! Цель этой статьи – показать 1), что нравственная система Шопенгауэра, не смотря на частые ссылки последнего на христианство (в подтверждение яко бы верности доказываемых им идей), ничего общего с христианским учением не имеет и 2), что она сама в себе носит начало разрушения, как в силу недостаточно-твёрдого психологического анализа разных процессов, входящих в систему этических понятий, так, равным образом, в силу ложной философской идеи, положенной в основу её.

Ив. Розанов

(Окончание следует).

Лебедев А.П. Константинопольская патриархия: (От эпохи падения Византийской империи до ближайших к нам времён). Предварительные замечания // Богословский вестник 1894. Т. 3. № 9. С. 376–388 (3-я пагин.). (Продолжение.)

–376–

Ὁ πατριάρχης καδέζетки εἰς τὸν πατριαρχικὸν θρόνον αὐτοῦ ὡς κύριος καὶ δεσπότης τῆς οἰκουμένης, καὶ κρίνει καὶ ἀποφασεῖς ποιεῖ, καὶ τίμια πατριαρχικά γράμματα οἱ χριστιανοὶ ἐπέρνουν εἰς τὰς υποθέσεις αὐτῶν, καὶ ἔχουν τὸ βέβαιον εἰς ὅλην τὴν οἰκουμένην.

Historia Patriarchica, ad finem.

«Одной из главных задач нашего труда будет историческая жизнь константинопольских патриархов, патриархов – хорошо знаем это: часто озлобляемых, унижаемых, гонимых, изгоняемых и умерщвляемых; едва ли не в большинстве случаев – унижающихся, роняющих свой сан и достоинство, корыстолюбивых и порочных; положим редко – совершенно невежественных, еле бредущих по части греческой грамоты; положим ещё реже – шатающихся по улицам столицы с протянутой рукой; живущих в грязном и вонючем Фанаре, не знающих что такое творцы прелатов, но всё же великих своим авторитетом и влиятельным положением в церкви вселенской».

А.П. Лебедев.

С наименованием патриархия соединяются неодинаковые представления. Иногда этим названием обозначается просто место жительства патриарха константинопольского в столице Турции, иногда же им указывается на ту систему управления, которой руководится патриарх и подчинённые ему архиереи в своей церковно-общественной деятельности; а при других случаях тем же именем обозначается вся вообще жизнь и деятельность патриархов константинопольских с теми особенностями, которые ха-

–377–

актеризуют этих иерархов в течение всей истории греческой церкви турецкого периода, причём разумеются

исторически сложившиеся и теперь проявляющиеся черты умственного, нравственного, церковно-общественного и материального положения этих самых патриархов – не такие черты, которые возникли и продолжают обнаруживаться в силу церковных и гражданских законов страны, а которые создаются влиянием и условиями действительной жизни всегда разнообразной и неуклонно действующей в том или другом направлении и образующей то, что называется силой обстоятельств. Мы станем разумеать выражение: патриархия в этом последнем, широком, смысле, который позволит нам подвести под это понятие явления очень разнородного свойства. Само по себе понятно, что проявления свойств константинопольской патриархии наблюдаются всего яснее на самых константинопольских патриархах, этих характеристичных исторических личностях, вокруг и около которых и будут вращаться наши рассуждения и сообщения¹⁶⁸⁷.

–378–

Кто-нибудь и когда-нибудь напишет полную историю константинопольских патриархов от эпохи падения ви-

–379–

зантийской империи до близких к нам времён, – такую историю, впрочем, можно было бы и теперь уже писать, но

–380–

только мы отнюдь этого делать не станем. Такая история не нашла бы ни издателя, ни читателей. В виду этого

–381–

мы ограничиваемся краткой характеристикой константинопольской патриархии, которую было бы удобно напечатать

–382–

и которая – надеемся – найдёт не совсем малочисленный круг читателей.

–383–

Чтобы не слишком много мудрствовать над планом, который должен руководить нашим предприятием, мы

–384–

остановимся на самом простом и обычном в подобных случаях плане: сначала воспроизведём факты, разъясняю-

—385—

щие интеллектуальную сторону жизни патриархов изучаемого периода, потом соберём черты, характеризующие

—386—

нравственную физиономию тех же патриархов и их церковно общественную деятельность, наконец опишем их материальное положение, которое составляет не такой простой вопрос, как где либо в других странах.

—387—

Хорошо понимаем, что этот обычный и довольно часто встречающийся план не есть лучший.

Лучше всего было бы описывать патриархов¹⁶⁸⁸ и их деятельность в хронологическом порядке, переходя от описания одного патриарха к другому, но такой план, кроме того, что потребовал бы для своего осуществления много места в печати, должен был бы вести к частому повторению рассказов одинакового характера, имеющих значение в отдельной биографии¹⁶⁸⁹, но лишённых

—388—

значения в истории, как разъяснительнице общего развития и общего движения тех или других сторон исторической жизни. Впрочем, мы по возможности дадим место и требованиям этого лучшего плана, не отступая много в то же время от плана, нами принятого.

Лебедев А.П. Патриарх Геннадий Схоларий [первый Константинопольский патриарх после падения Византийской империи] // Богословский вестник 1894. Т. 3. № 9. С. 389–412 (3-я пагин.)

–389–

Первым константинопольским патриархом, по падении византийской империи, был как известно, Геннадий Схоларий. О нём мы скажем отдельно, сейчас же, не вводя его личность в ряд других патриархов. Так поступим потому, что, во-первых, он заслуживает такого особенного внимания историка, а во вторых потому, что факты, относящиеся к кратковременному правлению Геннадия церковью, требуют строгой критической проверки, а эта проверка их может дать удовлетворительный результат только тогда, когда они будут проанализированы в совокупности.

Геннадий (в мире Георгий) родился около 1400 года или в Константинополе, или на о. Хиосе. Получил образование у учителей константинопольских и главным образом у Матфея Камариота (который оставался наставником в патриаршей школе и после падения Византии, и у известного Марка Евгеника. По окончании образования он и сам был наставником в константинопольской «академии», затем получил сначала должность царского судьи, а потом государственного секретаря. Само собой понятно, что это было ещё до катастрофы, низвергшей византийскую империю. Об образованности Геннадия учёные держатся и вполне справедливо – самого высокого мнения. Он был славен, как законовед, считался человеком красноречивым, как ритор, и превосходил других в качестве богослова и философа¹⁶⁹⁰. Но мы не намерены распространяться о Геннадии, как представителе века Палео-

–390–

логов, а будем говорить о нём исключительно, как о первом патриархе, избранном при первом султанине на троне византийском, – Магомете II.

При каких исторических обстоятельствах Геннадий был избран в патриархи? По-видимому, этот вопрос такого рода, что много трудиться над его решением нет необходимости: источников для решения его существует не мало и притом достаточно компетентных; но тем не менее мы прямо должны сказать, что вопрос этот и до сих пор (не смотря на сотни писателей, занимавшихся им) не разъяснён и не решён достаточно точно. К нашему удивлению оказывается, что мы должны начинать дело с самого начала. Разгадка этого, по-видимому, странного явления заключается в том, что все историки, принимаясь за решение указанного вопроса, без дальних хлопот брали во внимание какой-нибудь один источник, ни мало не заботясь ни о сравнении его с другими, ни о том, чтобы дать себе отчёт о тех противоречиях, какими переполнены источники. Не сделанное другими сделаем мы сами, как умеем.

Существует три более авторитетных рассказа относительно обстоятельств избрания Геннадия в патриархи, из которых тем или другим, – иногда смешивая их, позднейшие историки и пользуются, смотря по вкусу или случайности. Эти рассказы следующие: во первых Георгия Франдзия, очевидца падения Константинополя и современника события; во-вторых рассказ, заключающийся в известной *Historia Patriarchica*, изданной Крузием и наконец рассказ, находящийся в *Historia Politica*, изданной тем же Крузием. Начнём наш критический разбор с первого рассказа. Франдзий говорит, что в третий день по падении Константинополя Магомет II с триумфом въехал в столицу и первым делом объявил, чтобы все попрятавшиеся от страха люди (Греки) оставили свои убежища, так как им нечего бояться опасностей; затем он распорядился, чтобы и все бежавшие (Греки) из города спокойно возвращались в свои дома, так как султаном давалось им право жить сообразно их религии, как было прежде. А также он приказал, чтобы жители (Греки) избрали себе нового патриарха; вследствие этого

–391–

последнего приказания, замечает Франдзий, собрались архиереи, какие только случились здесь, а также некоторые,

немногие клирики – и народ; собравшиеся затем избрали известного Геннадия патриархом¹⁶⁹¹. Вот рассказ Франдзия. Нет сомнения, в общем он очень прост и пробуждает доверие к себе. Но вот что непонятно в нём и что делает его сомнительным: вероятно ли, чтобы султан на третий же день по завоевании Константинополя дал приказание избрать патриарха, и что бы архиереи, клирики и народ с необычайною торопливостью выполнили волю нового повелителя Византии? Это невероятно. Сам Франдзий даёт основание считать его рассказ сомнительным. Он сначала говорит о том, что султан приказал всем попрятавшимся и разбежавшимся Грекам свободно возвращаться восвояси, и затем – не объяснив того, было ли исполнено или нет это распоряжение султана – прямо приступает к рассказу об избрании патриарха клиром и народом. Но само по себе понятно, что если, выше нами указанное, распоряжение о возвращении Греков в столицу не сейчас же было приведено в исполнение – а это, конечно, невозможно было сделать – то факт избрания первого патриарха произошёл не на третий день после завоевания Константинополя и даже не очень скоро после этого события, потому что нужно было значительное время, чтобы напуганный, ограбленный, разорённый народ вернулся в столицу. А если, сообразно словам Франдзия, будем представлять дело так, что приказание султана об избрании патриарха было исполнено раньше возвращения Греков из более или менее отдалённых мест, куда они разбежались было, то мы никак не можем дать себе отчёта в том: да кто же мог избрать патриарха в опустелом городе, в который сначала нужно было снова привлечь Греков? Да и откуда, как по мановению волшебного жезла, взялись бы архиереи и клирики, участие которых в избрании патриарха необходимо предполагается рассказом самого Франдзия? Нет, рассказ Франдзия не может удовлетворять историка, критически относящегося к историческим свидетельствам. Не смотря на явную несообразность рас-

–392–

сказа Франдзия, однако ж даже новейшие и лучшие историки и до сих пор повторяют его в своих исторических

трудах¹⁶⁹². Как случилось, что Франдзий, будучи современником, интересовавшимся событиями, и человеком образованным, мог так напутать – решить этот вопрос нелегко. К. Сата хочет объяснить рассматриваемую странность тем, что Франдзий писал на основании слухов¹⁶⁹³, но ведь слухи можно проверять. Не естественнее ли объяснять путаницу в рассказе византийского историка тем, что он писал свою хронику в старости и больной и потому не всё твёрдо помнил? Что забывчивость играла не последнюю роль в ошибках Франдзия, об этом отчасти можно догадываться и потому, что он наприм., (в том же рассказе) утверждает, будто последнего патриарха, на место которого избран Геннадий, не было в живых, тогда как этот патриарх, будучи униатом (говорим о Григории Мамме), много раньше бросил Константинополь и ещё долго прожил мирно на западе.

Столь же неудовлетворительно, как и рассказ Франдзия относительно обстоятельств избрания Геннадия, повествование об этом событии, находящееся в *Historia Patriarchica*. Повествование это довольно длинно, но к сожалению мы должны войти во все его подробности. Рассматриваемый историк поступает ещё страннее, чем Франдзий, когда заставляет султана Магомета назначить выборы чуть ли не в самый день падения Константинополя (29 мая). Рассказ начинается известием, что султан Магомет, въехав в столицу и принимая поздравления с победой, заметил с удивлением, что патриарх константинопольский не является приветствовать счастливого победителя. Такое неуважение к своей личности, – по рассказу историка – возбудило его сильный гнев, и он, призвав к себе клириков (откуда они взялись?), начал их спрашивать: почему патриарх не явился приветствовать его, как своего законного царя. Клирики – по сло-

–393–

вам автора – отвечали, что в Константинополе уже давно нет патриарха, что последний патриарх самовольно оставил кафедру, а что на его место нового патриарха избрано не было (нужно сказать, что слова, влагаемые здесь в уста клириков, заключают действительную историческую истину). Тогда гнев

султана остыл, и он приказал им выбрать в патриархи того, кого они сами хотят¹⁶⁹⁴. Повествование это, находящееся в Historia Patriarchica, ниже всякой критики. Не говорим уже о хронологии, она ни с чем не сообразна, – и весь-то рассказ о беседе Магомета с клириками висит на воздухе. Франдзий ни словом не упоминает об таком событии. Да и взятый сам по себе рассказ обличает собственную нелепость. Прежде, чем начать речь о беседе Магомета с клириками, автор заявляет, что этот султан и раньше очень хорошо был знаком с Константинополем и всеми порядками в нём, так как подолгу жил в нём ещё когда был жив отец его – Мурат. Но если Магомет в самом деле знаком был с положением дел в Константинополе, то он, конечно должен был знать, что патриарха в Константинополе давно нет, что он бежал на запад: патриарх был слишком важным лицом, чтобы об отсутствии его не было всеобщего говора. Далее: автор настойчиво внушает читателю мысль, что будто Магомет сильно гневался, не видя патриарха, который, по его соображению, должен был явиться на поклон к новому властелину Византии. Но гнев султана не имеет для себя достаточного мотива, судя по рассказу автора. Прежде, чем гневаться, самое простое благоразумие требовало, чтобы султан первее всего навёл справки: в столице ли патриарх? Не бежал ли он? Или не убит ли? Рассказывая о том, что султан гневался на патриарха за неявку к нему, историк в то же время заявляет, что Магомет очень сильно желал побеседовать с патриархом о христианской вере и поучиться у него божественному. Но, конечно, – что-нибудь уж одно нужно допускать: или то, что султан сильно гневался на патриарха, предполагая, что он не является

–394–

к нему из упорства, или то, что он сильно желал побеседовать с константинопольским первосвященником о предметах божественных. Допускать одновременное существование в душе Магомета и гнева, и религиозных порывов – может только автор разбираемого рассказа. Затем автор передаёт известия о том, как происходило самое избрание Геннадия в патриархи и его интронизация. Но и эта

часть повествования не выдерживает критики. Автор, сообщив краткие сведения о Геннадии, уверяет, что архиереи, откуда-то призванные клириками, избрали Геннадия в патриархи¹⁶⁹⁵ (несмотря будто бы на его сопротивление – о чём ничего не говорится в других источниках), совершили малое провозглашение патриархом (*μικροῦ μῆνυμα*), а потом в присутствии народа и великое провозглашение (*μέγα μῆνυμα*), и наконец повели его в храм св. Апостолов, где и рукоположил его митрополит Ираклийский¹⁶⁹⁶. Рассказ этот явная выдумка автора, ничем не подтверждающийся и заключающий внутренние противоречия, и переполнен аналогиями, взятыми из более позднего или более раннего времени. В самом деле, что клирики бегали по окрестностям Константинополя и собирали архиереев для совершения избрания патриарха, это нимало не вероятно. Такое примышление явилось у автора в качестве естественного результата, полученного от того, лишённого всякой вероятности, утверждения разбираемого историка, что будто султан допрашивал константинопольских клириков: почему не явился к нему на поклон патриарх, и что будто он приказал им избрать нового пастыреначальника столицы. А что касается разглагольствий автора о малом и великом провозглашении Геннадия патриархом и посвящении его Ираклийским митрополитом, то всё это аналогии, взятые автором частью из прежнего времени, а частью из более позднего – аналогии, для которых нет оснований в том, что мы знаем об избрании первого

–395–

патриарха, из хроники Франдзия: акт избрания Геннадия, конечно, происходил донельзя просто. Не до парада уже было! Наконец, живописуя избрание Геннадия на константинопольскую кафедру, автор явно договорился до странности, когда уверяет, что посвящение Геннадия теперь же происходило в храме св. Апостолов; но ведь храм то этот сначала нужно было получить от султана, которому по праву завоевателя принадлежали все монументальные публичные здания в столице, а потом уже распространяться в нём, по своему усмотрению? Наш автор и сам потом сообразил, что

нельзя было архиереям вести Геннадия в храм Апостолов, не получив сначала права на владение им от самого султана; а потому, через несколько строк, как ни в чём не бывало он рассказывает о том, как Магомет, убедившись в мудрости Геннадия и почувствовав к нему расположение, отдал в его распоряжение храм Апостолов¹⁶⁹⁷. Это так и было в самом деле, но где и как происходила хиротония Геннадия – мы ничего не знаем. Можем сделать следующее предположение и его нужно признать очень вероятным: Геннадий был хиротонисан (нужно помнить, что Генна-

–396–

дий не был архиереем до избрания в патриархи) в храме Апостолов, с этим вместе он сделался и патриархом, но это произошло после того, как султан утвердил его избрание в патриархи и отдал названный храм в распоряжение новопоставленного предстоятеля церкви константинопольской.

Спрашивается: каким образом мог возникнуть такой, переполненный небылицами, рассказ в *Historia Patriarchica*? Автором этого сочинения, как известно, был митрополит артский Дамаскин Студит, рукописью которого воспользовался Малакс, исполняя желание Крузия иметь у себя историю патриархов турецкого периода. По Малакс, который, как утверждает Сата (см. «Обзор источников»), иногда пополнял рассказы Дамаскина, на этот раз ни в чём невиновен: случаи, где Малакс позволил себе сделать дополнения к повествованию Дамаскина, известны, благодаря опять-таки Сате (см. там же), к сообщениям же о Геннадии этот не делал никаких прибавок. Значит вся ответственность падает исключительно на первоначального автора – Дамаскина. Откуда взял свои известия Дамаскин, мы ничего не знаем. Возможно, что он их не сочинял сам, а брал откуда-нибудь со стороны, наприм., из предания. Чтобы не слишком строго судить Дамаскина за его погрешности в указанном случае, мы должны сказать, что ему не была известна хроника Франдзия, которая могла бы служить для него регулятором, по крайней мере до известной степени, в вопросе об избрании Геннадия. Во всяком случае мы делаем, как нам кажется, очень вероятную догадку, что Дамаскин,

сообщая разбираемый нами рассказ, лишь варьировал другой рассказ о Геннадии, именно тот, который находится в третьем из вышеуказанных вами источников – в *Historia Politica*¹⁶⁹⁸, которая по своему происхождению

–397–

приписывается, впрочем, самому же Дамаскину (как это делает Сата. См. «Обзор источников»).

Лучше прочих рассказов о событии избрания Геннадия повествование об этом предмете, находящееся в *Historia Politica*. Оно лучше впрочем не тем, что богаче известиями или более компетентно, а тем, что оно даёт ясный и точный ответ на вопрос о времени, когда именно избран был Геннадий в патриархи, впрочем и сам рассказ о событии, не смотря на его краткость, даёт удовлетворительное разъяснение этого последнего. Из *Historia Politica*, приписываемой по её происхождению, как мы сейчас сказали, Дамаскину и пересланной потом Феодосием Зигомола к Крузию в Тюбинген, где она в первый раз и напечатана, открывается, что дело избрания Геннадия далеко не вдруг случилось, а что между фактом падения Константинополя и актом избрания Геннадия воды много утекло. Здесь говорится, что, по завоевании Константинополя, Магомет первым делом озаботился приведе-

–398–

нием города в благоустроенный вид, учредил полицейскую стражу, назначил судей и вообще ввёл административный порядок. А устроив необходимые дела в Константинополе, Магомет совсем уехал из завоёванной столицы и стал жить в Адрианополе¹⁶⁹⁹ (о патриархе в то время ещё у него, по-видимому, и думы не было). Долго ли он оставался в Адрианополе, в точности неизвестно. Думают, что он пробыл здесь до осени 1453 года, а может быть и до весны следующего 1454 года; из Адрианополя Магомет не прямо вернулся в столицу, а побывал ещё в городе Пруссе в Вифинии. Во всяком случае вернулся он снова в Константинополь не раньше весны 1454 года¹⁷⁰⁰, а потому раньше этого времени и избрания Геннадия в патриархи быть не могло. Уже по тому самому не могло происходить выбора Геннадия в патриархи и его

посвящения в скором времени, после падения Константинополя, – что, как оказывается, и Геннадия то в это время в столице совсем не обреталось. В виду грозящей катастрофы (падения Константинополя) или точнее после неё Геннадий бежал в Адрианополь, где с величайшей тщательностью и скрылся в какой-то деревеньке: он, конечно, боялся быть схваченным и проданным в плен. И многого потом труда стоило отыскать его в сельском уединении. Думают, что в поисках за ним участие принимал султан Магомет¹⁷⁰¹. Разве всё это могло произойти быстро и без запинок? Но продолжим рассказ, находящийся в Historia Politica. Когда султан после продолжительного отсутствия возвратился в столицу и увидал, что христиане не делают религиозных собраний (вероятно здесь дело идёт о собраниях синода и торжествен-

–399–

ном праздновании важнейших праздников), то обратился с вопросом к своим приближённым, а равно своим секретарям – из христиан, о том, что это значит? Понятно, что в ответ получилось заявление, что греческие христиане не имеют патриарха. Тогда султан, вероятно под влиянием христиан, бывших на его службе в качестве секретарей¹⁷⁰², дал повеление, чтобы собрался христианский народ греческий и выбрал себе патриарха, какого пожелают (*ход дела, заметим, очень натуральный и описание безыскусственно*). Очень уместным представляется здесь добавление писателя, что, давая подобное дозволение, Магомет, руководился не чувством какого-нибудь расположения к христианам, а просто этой милостью он хотел привлечь к себе сердца своих новых подданных и заставить их снова вернуться в столицу из того рассеяния, к какому привело их падение столицы и водворение здесь иноверной власти. Затем писатель Historia Politica сообщает краткие сведения о личности новоизбранного патриарха – Геннадия; эти известия уже нам встречались прежде. Наконец делается писателем замечание, что султан подчинил патриарху церкви Константинополя и все церкви всех прочих епархий константинопольского патриархата, как это было при патриархах до завоевания Константинополя¹⁷⁰³. (*Весь*

рассказ этот, при его замечательной простоте, дышит исторической правдивостью.) Таково сказание автора Historia Politica. Мы находим, что наука должна придавать ему большое значение и считать его наиболее достоверным. Это сказание тем более драгоценно, что оно в главном и существенном не разнится с вышеприведённым сказанием Франдзия, современника события. Если выбросить из рассказа Франдзия об обстоятельствах избрания явные несообразности, то известия этого византийского историка и автора Historia Politica вполне совпадают, что не может не служить к подтверждению достоверности повествования

—400—

этого последнего автора Кто писал Historia Politica – сам ли Дамаскин Студит или же он нашёл её в готовом виде и усвоил себе, – во всяком случае нужно благодарить судьбу, что она сохранила до нашего времени такой памятник седой старины, как Historia Politica.

Что же последовало далее после того, как избран был Геннадий патриархом и ему возведено от имени султана, что он будет иметь такие же права, какие имели его предшественники по кафедре? Последовало представление Геннадия Магомету II. Это обстоятельство всеми более авторитетными древними писателями описывается почти одинаково. Но лучше всех изобразил его Георгий Франдзий. Его повествование производит сильное впечатление на читателя своей ясностью, правдивостью и прямоотой. Вот что говорится у Франдзия. Желая в отношениях к христианам показать себя подражателем византийских христианских императоров, Магомет, тотчас по избрании Геннадия на константинопольскую кафедру, пригласил его во дворец. Когда он прибыл к султану, новый властелин Византии принял его с большою честью, разделял с ним трапезу и много беседовал. В разговоре султан наобещал ему много хорошего. Автор Historia Politica прибавляет к этому, что Магомет между прочим сказал Геннадию: «да будет патриаршество твоё благополучно, охотно буду исполнять твои желания, даю тебе храм св. Апостолов, где ты и станешь жить». Когда окончилась трапеза, а с нею и беседа двух глав –

мусульманской и христианской – греческого мира, тогда султан передал Геннадию многоценный жезл, как делявали и византийские императоры, при первом представлении им новоизбранного патриарха; наконец, он проводил его до выходных дверей дворца¹⁷⁰⁴, здесь уже приготовлена была прекрасная лошадь, богато разукрашенная;

—401—

она назначалась в подарок новоизбранному святителю столицы. Подобным же образом поступали и византийские императоры, когда провожали нового патриарха. Геннадий сел на коня – честь, которой лишена была греческая рая – и двинулся по направлению к храму Апостолов, который, по воле султана, должен был стать резиденцией патриархии. Многочисленная султанская свита, блестящая и пёстрая своим поразительным разнообразием, отправилась в путь вместе с Геннадием, – окружив его как кольцом. Наконец новоизбранный патриарх приехал к месту назначения¹⁷⁰⁵ и водворился около великолепного храма, служившего прежде усыпальницей императоров. Автор *Historia Patriarchica* к этому рассказу присоединяет сведение, что султан весьма любил патриарха за его ум и религиозность. Так ли сильно любил Геннадия султан за ум и благочестие, этого мы не можем утверждать с решительностью: в глазах Магомета и Геннадий всё же был гяур. Но, несомненно, ему было приятно, что избран именно Геннадий, враг унии, папства и, следовательно, запада, а султану было очень выгодно, в интересах политики, чтобы во главе Греков стоял недруг папы и запада. Это могло служить гарантией, что патриарх не будет интриговать против нового властелина и искать помощи своему народу там, где искали её императоры – Палеологи в борьбе с осмаплисами.

О самом патриаршествовании Геннадия не много можно сказать любопытного. Это зависит не только от того, что наши источники не богаты в этом отношении, но и от того и это главное – что Геннадий правил церковью очень короткое время. Он вскоре отказался от кафедры. До сих пор, согласно показаниям общеизвестных источников, полагали, что Геннадий восседал на престоле или пять лет, или столько же лет с

несколькими месяцами¹⁷⁰⁶. Но теперь самым положительным образом на основании вновь открытых свидетельств, предъявляемых К. Сатой и М. Гедеоном, стало несомненно, что всего-навсего первый

—402—

патриарх турецкой империи правил столичной церковью лишь два года¹⁷⁰⁷. Разумеется в два года нельзя много сделать и самому энергичному патриарху; положим Геннадию отнюдь нельзя отказывать в деятельных способностях и энергии, но всё-таки и он едва ли много мог сделать для блага церкви в такое время, когда всем христианам Греции, начиная с самого патриарха, нужно было паче всего думать о том, как устроить *modus vivendi*. Потому-то ничем особенным и не было ознаменовано это патриаршество замечательнейшего по уму и учёности из патриархов турецкого периода.

При Геннадии произошло перенесение патриаршей резиденции от храма Апостолов в монастырь «Всеблаженной» (т. е. Богоматери). Причина перенесения во всех лучших источниках указывается согласно. Место вокруг храма Апостолов было очень пустынно: война с Турками и последовавшее за падением Византии бегство Греков из отечества имели следствием то, что окрестности этого храма походили на пустыню. К тому же близ самого храма найден был убитый. По одним известиям (Франдзий) – это был Турок, по другим – какой-то неизвестный человек. Такое обстоятельство привело в страх патриарха. Если убитым был Турок, само собой понятно, что это могло вести к неприятным столкновениям с Портой, а если убитый и не был Турком, то всё же у патриарха появилась боязнь за личную безопасность и за жизнь своих приближённых. Как бы то ни было, под влиянием указанного инцидента Геннадий решился переселиться в место более людное. О своём намерении он доложил Магомету II, который вполне благосклонно принял известие. Согласно желанию патриарха, султан предоставил ему право – перейти на жительство в храм «Всеблаженной». Гедеон думает, что патриарх перебрался на новое место жительства или в конце 1455, или начале следующего года.¹⁷⁰⁸ Храм Всеблаженной

составлял часть древнего женского монастыря, не покинутого монахинями и в то время, когда патриарх пожелал взять этот монастырь

—403—

себе под патриархию. Монахини были переведены в какой-то монастырь Предтечи, что в Трулле. Так патриарх водворился в новом местожительстве. Монастырь, сделавшийся патриархией, был очень удобен: па север от храма находился прекрасный дворец, в котором, конечно, и поселился патриарх, вокруг жило много народу и ничто не напоминало пустынных окрестностей храма Апостолов¹⁷⁰⁹. Судя по имеющемуся у нас плану Константинополя XVI века, место где находилась патриархия после её перенесения, было прекрасное; сама патриархия имела очень внушительный и почтенный вид – она походила на замок, вокруг была обширная площадь и простор¹⁷¹⁰. Патриархи оставались при храме «Всеблаженной» почти до самого конца XVI века.

В новой патриархии Геннадий имел удовольствие принимать у себя редкого гостя, – разумею султана Магомета. Источники удостоверяют, что будто бы случайно султан раз ехал мимо патриархии, обратил на неё внимание, захотел сделать визит патриарху, что, конечно, и исполнил. Беседа вселенского патриарха с падишахом, по известиям источников, имела очень знаменательный характер. Султан, питая уважение к вере христианской, долго беседовал с Геннадием, интересуясь разными богословскими вопросами. Мы однако ж не думаем, чтобы визит султана был случаен, а равно не допускаем, чтобы Магомет искренно интересовался христианской религией. Магомету не сразу, конечно, удалось помирить цивилизованный греческий народ с новым варварским правительством; между тем в видах султана было привлечь на свою сторону образованных Греков. С этой целью он при первой возможности дал им право избрать патриарха; а теперь, с той же самой целью, он удо-

—404—

стоил посетить патриарха и поговорить с ним о христианской вере¹⁷¹¹. Известно, что по достоверным

рассказам, Магомет будто бы так заинтересовался богословским разговором с патриархом, что просил его изложить на бумаге главные мысли, высказанные Геннадием в беседе с высоким гостем. К чему это? Опять единственно затем, чтобы показать Грекам, как он дорожит-де их религией. Султан, по нашему мнению, явно обнаружил свою тенденцию, когда приказал богословский трактат, изготовленный, согласно воле султана, Геннадием даже перевести с греческого на турецко-арабский язык¹⁷¹². Ведь известно, что султан, кроме родного турецкого и арабского, владел ещё греческим языком. Зачем понадобился перевод? Опять – думаю – затем, чтобы внушить Грекам мысль, как султан будто бы полюбил своих новых подданных. Богословский трактат Геннадия, представленный Магомету, сохранился до нашего времени¹⁷¹³. Некоторые учёные позволяют сомневаться в полной подлинности этого интересного документа¹⁷¹⁴, но нужно сказать, что подобное сомнение ни на чём не основано. Те из учёных, которые по роду своих занятий имели случай специально изучить трактат Геннадия, заявляют о полной его подлинности¹⁷¹⁵. С своей стороны касательно содержания рассматриваемого трактата, мы должны сказать, что даже у самых известных богословов древности не часто можно встретить такую способность просто, ясно и точно описывать догматы христианства, как находим это

—405—

в рассматриваемом памятнике. Особенно замечателен такт, с которым христианский архиерей излагает христианские истины пред могущественным мусульманином: деликатный и умный собеседник ни одним словом не затрагивает чувствительных струн иноверного султана, оставаясь однако ж нелицеприятным проповедником истины.

Русский учёный, проф. И.И. Малышевский в числе действий, ознаменовавших патриаршествование Геннадия, указывает на борьбу этого патриарха с симонией, допускавшейся со стороны греческих архиереев. Г. Малышевский пишет: «на дальнем востоке, давно уже порабощённом мусульманами, существовал (особый) вид платы

за поставление на архиерейство – эта плата взималась иноверной властью. Патриарх Геннадий в своём известном (?) ответе на разные вопросы синаитов внушал не соблазняться этой платой, как печальной необходимостью. Но хуже – прибавлял он ещё – это зло в наших странах (в его патриархате); у нас продают и покупают архиерейство – христиане. Мы старались искоренить это зло и даже подавали (добрый) пример, рукополагая многих архиереев не только безо всякой мзды, но и с нашими издержками, потому что они были из пленных; но нимало не успели»¹⁷¹⁶. Мы не знаем, действительно ли Ген-

–406–

надий говорит здесь о своих временах, а не о временах прошедших? Но если он говорит о своих временах, то остаётся непонятным: как неужели архиереи в короткое правление Геннадия и при тех печальных обстоятельствах, которые перевернули весь порядок жизни в византийской империи – не уврачевались хотя на некоторый срок от своих старых недугов? Давая место приведённому известию, мы однако ж находимся, в некотором недоумении по поводу его содержания¹⁷¹⁷.

Геннадий правил константинопольской церковью лишь два года и в мае 1456 года он отказался от патриаршей кафедры. Почему Геннадий патриаршествовал недолго? Что было причиной его отречения? Вопросы – на которые нет в науке прямого ответа. Существует один рассказ, записанный в *Historia Patriarchica* и наводящий на мысль, что Геннадий должен был оставить кафедру из-за женщины: «ищите женщину» (*cherchez la femme*), по-видимому, и на нём оправдалось это изречение нашего вре-

–407–

мени. А рассказывается в указанном источнике следующее: жила-была красавица попадья (по-гречески *παπαδία*), – она была действительно красавица (*πολλὰ ἑυμορφῇ*). Не хорошо было однако ж то, что при своей редкой красоте – она очень рано овдовела. Вдовье положение дало ей излишнюю свободу, а пользоваться свободой она не умела. Она начала вести зазорную жизнь, сделалась притчей во языцех, тем более что

она и не старалась прикрывать свою нравственную наготу фиговым листом. А так как её дом отстоял недалеко от патриархии, то скоро узнал о её нравственной гибели и патриарх Геннадий. Будучи ревностным пастырем, он желал наставить заблудшую овцу на путь истинный: увещевал попадью бросить позорную жизнь – увещевал её и келейно, и в присутствии синода; но потерянная женщина не изменяла своего поведения. Мало того, по внушению духа злобы, она начала даже клеветать на патриарха: рассказывала всем, что однажды Геннадий, призвал её к себе как будто бы для увещаний, на самом же деле хотел было совершить над ней насилие. В Константинополе поднялся говор. Одни защищали патриарха, другие нападали на него. Тогда патриарх в один из праздников объявил всенародно в церкви, что если та женщина говорит о нём правду, то она получит благоволение в очах Божиих, а если она распространяет ложь, то после её смерти тело её не обратится в персть – в наказание за клевету. Скоро умерла злосчастная, и тело её не обращалось в персть: в гробу она лежала точно живая – и только что не говорила (*μόνον δὲν ὁμίλει*)¹⁷¹⁸. Рассказ этот с некоторыми видоизменениями повторяет и Иерофей Монеувасийский¹⁷¹⁹. Легендарность рассказа бросается в глаза, и не стоило бы большего труда доказать его фантастичность. Но мы считаем за лишнее дело брать на себя критику приведённого рассказа, потому что в нём совсем нет речи о том, о чём мы говорим теперь – об отречении Геннадия от кафедры. Из рассказа не видно, чтобы этот инцидент – допустим на минуту его действительность – заставил Ген-

—408—

надия удалиться от дел правления. И однако ж не только писатели второстепенные, но и сам М. Гедеон, Гедеон – столп теперешней церковно-исторической науки в Константинополе – утверждают, что будто красавица-попадья была причиной отречения Геннадия от кафедры¹⁷²⁰. Как приходят к такому оригинальному выводу разные другие писатели – нас это мало интересует; остановимся лишь на рассмотрении того, каким образом получился этот неожиданный вывод у Гедеона.

Константинопольский учёный отлично понимал, что из рассказа о прелюбодейной красавице ровно нельзя сделать никакого заключения по вопросу об отречении Геннадия. Поэтому, он старается дать рассказу надлежащий смысл через сопоставление его с другими известиями об обстоятельствах отречения Геннадия, находящимися в том же памятнике, где заключается и первоначальная повесть о попадье. Не мешает пояснить для читателя, что рассказ об этой последней личности помещён в памятнике при изложении истории одного позднейшего патриарха, правившего церковью 20 лет спустя после Геннадия, а известия об отречении Геннадия изложены в памятнике там, где им и быть надлежит – при передаче сведений о первом патриархе турецкой эпохи. Что же это за известия об обстоятельствах отречения Геннадия? Какую связь они имеют с повествованием о необыкновенной попадье? В памятнике об отречении Геннадия говорится, что в константинопольской церкви возникло много больших соблазнов, почему патриарх и решился оставить свой пост. Он созвал собор, представил грамоту, в которой написал своё отречение. Архиереи, клирики и весь народ стали упрашивать Геннадия изменить своё намерение, но Геннадий остался непреклонным¹⁷²¹. Гедеон, приводящий этот рассказ подле и после повествования о злосчастной попадье – почему-то воображает, что сейчас переданное летописное сказание об отречении Геннадия служит выводом из повествования о попадье; но мы решительно не видим ни малейшей связи между двумя представленными рассказами. Непонятно:

—409—

как Гедеон не обратил внимание на то важное обстоятельство, что, хотя автор памятника, в котором заключаются вышеизложенные два рассказа, знал оба эти рассказа, но не поставил их в генетическую связь, передал их при изложении истории разных патриархов (Геннадия и Максима) и отнюдь не сделал того вывода, какой делает Гедеон и ему подобные решительные и смелые историки. А как скоро автор первоисточника не сделал указанного вывода, последующие историки лишены права поступать вопреки

намерениям своего руководителя в науке. Гедеон, по-видимому, придаёт большое значение в рассказе об отречении Геннадия фразе, что тогда, т. е. пред временем отречения «возникли в Константинополе многие и большие соблазны»; но что можно построить на этой общей фразе? Ровно ничего. Она не даёт никакой определённой мысли исторического достоинства. Да и нужно помнить, что эту самую фразу тот же самый автор весьма часто вставляет в свои рассказы и к делу – и не к делу; это его *locus topica*¹⁷²². Затем древний рассказчик о событии отречения Геннадия говорит, что архиереи, клирики и *весь* (ὅλος) народ упрашивали Геннадия не покидать кафедры; не такое общее моление не представимо, если возьмём во внимание рассказ о всеобщем соблазне из-за попады, соблазне, разделившем на две партии и жителей столицы, и жителей подгородных, о чём наш источник говорит очень настойчиво. Значит: или было общее моление, но в таком случае не было сейчас указанного деления в народе на партии; или если были партии, то не могло быть общего моления. Что-нибудь одно из двух. А следовательно, два рассказа, о которых у нас речь, не стоят в связи между собою, противоречат один другому, чего кажется совсем не замечает или не хочет замечать Гедеон. Итак, по нашему мнению, «искать женщину» в вопросе об отречении Геннадия – не след. Так многие и делают, т. е. пикантный рассказ о попадье оставляют без малейшего внимания. Так делает

–410–

и К. Сата, и нужно отдать ему честь – поступает похвально¹⁷²³. Он думает, что Геннадий оставил бремя правления церковью потому, что пожелал душевного покоя и решился остаток дней своих посвятить уединению и молитве. Нужно сказать, что, высказывая подобное соображение, Сата не остаётся одиноким с своим мнением. Нет, в пользу этого учёного говорит и такой источник, как *Historia Politica*, здесь говорится, что Геннадий потому отказался от правления, что пожелал уединения и неразвлечённого жития¹⁷²⁴. Мотив для отречения Геннадия – возможный. Но, к сожалению, он ничего решительно не говорит ни уму, ни сердцу историка. Такой мотив

обыкновенно выставляется тогда, когда не знают, что ещё можно было бы сказать. Это объяснение события едва ли кого удовлетворит. – Рассмотрим ещё одно и последнее объяснение, которое даётся, когда хотят выразуметь причину оставления кафедры Геннадием. В старинном жизнеописании Геннадия, написанном на латинском языке (напечатанном между прочим и у Миня) приводится отрывок из какого то сочинения, будто бы Геннадиева, – сочинения по-видимому, имеющего целью объяснить, почему этот патриарх покинул кафедру. В этом отрывке главным образом упирается на распушенность монахов, которые и прежде и теперь служат будто бы тормозом, препятствующим идти делам церковным своим чередом¹⁷²⁵. Но мы не приписываем пи малейшего значения рассматриваемому отрывку¹⁷²⁶. Во-первых, – этот отрывок известен только в латинском тексте, и нет его на том языке, на котором говорил и писал Геннадий; во-вторых, Греки, учёные между ними, не знают никакого акта отречения Геннадия, и, сколько знаю, никогда не пользуются подобным актом для разъяснения Геннадиева удаления от деятельности патриаршей; в третьих, документ беден содержанием и носит черты риторики; в четвёртых, в

–411–

некоторых отношениях он противоречит достоверным историческим известиям, напр., в нём говорится, что Геннадий избран в патриархи «собором многих епископов как европейских, так и азиатских», но это противоречит твёрдым летописным показаниям¹⁷²⁷.

Итак, мы не имеем в своём распоряжении точных данных, которые бы давали нам возможность уяснить побуждения, заставившие Геннадия покинуть кафедру. История не знает ничего определённого по этому вопросу. Со своей стороны думаем, что заставить Геннадия оставить свой пост могло что-нибудь очень важное, непреодолимое. С иноверным правительством патриарх был в наилучших отношениях; духовенство его любило и уважало. Не здесь нужно искать поводов к его отречению. В то время, время тяжёлое и мудрёное, какое наступило с падением Византии и

утверждением мусульманской империи, всякий самоуважающий человек, любящий свой народ и своё призвание – а таким и был Геннадий – мог покинуть многотрудное служение церкви и своему народу – только по причине, от него независящей, какова напр. болезнь. Думаем, что единственно слабость здоровья заставила Геннадия искать успокоения от дел правления. Перенеся так много нравственных потрясений, нужно полагать, он заболел и физически. Некоторым основанием для нашей догадки служит скоро затем последовавшая кончина Геннадия. Компетентные греческие летописцы ничего не говорят о времени смерти Геннадия. Гедеон тоже не делает никаких предположений о том, когда умер этот патриарх. Но Сата¹⁷²⁸ утверждает, что он скончался около 1460 года. Мне кажется, что смерть Геннадия случилась ещё ранее. Дело в том, что Сата, указывая эту дату, руководился ещё старыми представлениями о продолжительности патриаршества Геннадия, т. е. полагал, что он управлял церковью не два года, что совершенно правильно, а пять лет,

–412–

что очень не точно; поэтому, согласно новым исчислениям лет правления Геннадия, можно утверждать, что смерть его, вероятно, последовала настолько же лет раньше, насколько следует сократить время его патриаршествования, т. е. допускать, что Геннадий умер около 1-157 года.

Вот наши сведения о патриаршествовании Геннадия Схолария.

А. Лебедев

**Поспелов И Г., прот. Восемнадцатилетнее
служение в Лифляндии: (Рассказ священника) //**
**Богословский вестник 1894. Т. 3. № 9. С. 413–435 (3-я
пагин.). (Продолжение.)**

Статья шестая¹⁷²⁹.

Служение при венденской церкви в должности священника.

– Напечатание 2-х статей «о настоящем положении православия в Лифляндии»; впечатление их на православных и лютеран; обвинение автора в клевете; опровержение содержания статей балтийской печатью; дело о пасторе Вальтере, как доказательство неправды автора; обвинение в оскорблении Их Величеств; суд над цензором.

В 1864 году минуло пятнадцать лет, как я служил в Лифляндии и всё почти это время был благочинным сперва вольмарским и потом венденским; в это время я достаточно ознакомился с делами православия в рижской епархии, и по моему убеждению оно находилось в плачевном положении; дело дошло до того, что сам венденский ордунгсгерихт стал совращать православных в лютеранство и пособником своим имел самого гражданского губернатора. Очень многое я слышал от подведомственных и знакомых мне священников и благочинных о действиях ревнителей лютеранства в унижение и вред православию и православным; многое такое я знал и по официальным бумагам. Иному, что мне рассказывали некоторые священники о действиях пасторов и других поборников лютеранства, я не хотел верить; но меня уверили, что так было и на самом деле и давали мне письменные показания. И вот, запасшись такими сведениями, я решился написать и написал две статьи под названием: «*О настоящем положении православия в Лифляндии*», чтобы отпечатать их в духовном журнале и тем поведать русскому православному миру, как много терпит православие от лютеранства в Лифляндии. Но

–414–

прежде отсылки статей в редакцию «Православного Обозрения» я посылал их для просмотра своему архипастырю;

в одном месте я упрекнул распоряжение его самого, а именно указал на его предписание священникам, чтобы они в своих проповедях даже не упоминали о лютеранстве. Это распоряжение слишком стесняло священников в проповедании ими превосходства православия пред лютеранством. Пастор громил русскую веру в своей церкви, а священник не смей в своей проповеди и назвать лютеранство, а называй его инославием, чего простой человек и не поймёт. Я думал, что это распоряжение сделано было архипастырем недобровольно, а потому и высказал свой горький и неодобрительный отзыв. Против этого отзыва приснопамятный архипастырь карандашом написал: вы уже и против своего архиерея?! Я не хотел идти против него и выпустил упрёк владыке в своей статье. Посылая в редакцию «Православного Обозрения» первую свою статью, я спрашивал, будет ли она напечатана? Мне отвечали: присылайте вторую, напечатаем, – и статьи были напечатаны в мартовской и апрельской книжках «Православного Обозрения» за 1865 год. В этих статьях мной наглядно показано, какие притеснения, унижения и гонения претерпевали слабые православные от сильных и хитрых поборников лютеранства, особенно от пасторов и помещиков, как сильно колеблют ещё слабых в вере новоприсоединённых к православию те же поборники и как хитро и безнаказанно умеют они действовать во вред православию.

Мои статьи «о настоящем положении православия в Лифляндии», как сказывал мне незабвенный святитель Вениамин, сперва викарий, а потом епископ рижский, вскоре по напечатании их бывший в Москве, произвели сильное впечатление на русских – православных; последние не могли себе представить, чтобы так много терпело и так было унижено православие в русском православном государстве, как оно терпело и было унижено в Лифляндии. Вот, ещё как выражал свои чувства в письме к рижскому архиепископу, от 20 октября 1865 г., православный – русский, прочитавший моё описание положения православия в Лифляндии:

–415–

Ваше Высокопреосвященство!

«Вы взываете к русскому народу о помощи в построении православных церквей во вверенном Вашему духовному управлению крае, а исповедующие там православную веру вопиют об угнетении их лютеранским фанатизмом и умоляют о защите и их, и самого православия».

«Взгляните, Владыко, на статью об этом, помещённую в июльской книжке «Странника» за нынешний год¹⁷³⁰. Кровью обливается сердце православного русского при чтении описания гонений, направленных в прибалтийском крае к искоренению исповедания, которое по закону считается господствующим. А ведь это описание, Владыко, не первое и конечно не последнее. Не менее грустно изображалось состояние православия там и прежде в других газетах духовных и светских, особенно в «Духовной Беседе», но, по-видимому, оставалось и будет долго оставаться гласом вопиющего в пустыне».

«Ваше Высокопреосвященство! Неужели на Руси нет средства оборонить в ней русскую веру? Неужели на Руси не стало более Георгиев Конисских? Неужели голос Ваш, Владыко, – голос специального представителя и защитника православия в прибалтийском крае, – будет ли он обращён к главному местному гражданскому начальству, или к центральному русскому правительству, – может оставаться не услышан, не уважен, и православию, в силу его, не будет оказано покровительства против дерзкой неправды и обид, так ярко и многообразно представленных в упомянутой статье «Странника» и в других журналах? И где ещё эти обиды? – в соседстве с местопребыванием центрального правительства и при том от горсти иноверных, по уши наделённых благами на счёт русского народа?»

«Ваше Высокопреосвященство! Какие горькие мысли рождаются из сопоставления этих взываний, идущих в глубь России из прибалтийского края и какой вывод отсюда надо сделать? Воздержусь от вывода; но с стес-

–416–

нённым сердцем истинного русского и истинного православного доложу Вам, Владыко, что та рука, которая по Вашему зову уже была опущена в карман, чтобы извлечь оттуда

посильную лепту на отечественную церковь в остзейских губерниях, невольно остановилась при виде печальных обстоятельств, по коим самое существование там православия, по крайней мере в массах, составляет ещё грустный, но далеко не призрачный вопрос и при виде всей беззащитности, в какой его оставляют лица, законно призванные к его ограждению».

Православный – Русский¹⁷³¹.

Полуденная Россия.

Не меньшее, чем на русских, если только не большее впечатление мои статьи о положении православия в Лифляндии произвели на немцев-лютеран остзейского края. По русской пословице, правда сильно уколола им глаза; но остзейцы не таковы, чтобы сознаться в своей вине против гонимого ими православия. «Знать ничего не знаем, ведать не ведаем, всякому твердили остзейцы-лютеране, да нам и на ум ничего подобного не приходило, что написал автор в означенных статьях, – всё это неправда, клевета на немцев, во всём мире славящихся своей честностью. Мы – лютеране, дающие каждому полную свободу в делах веры, станем ли притеснять веру православную, веру, господствующую в русском государстве? Да этого быть не может!!». Но иное дело рассуждать, на что немцы мастера, – иное дело поступать, а приводимые мной в статьях факты ясно показывают, что православие сильно страдает от ревнителей лютеранства и всего немецкого и противников всего русского и православного. Многие из немцев вели крупный разговор о моём описании положения православия в Лифляндии и со мной самим. Так как статьи мной были подписаны не полным моим именем, а только начальными буквами И. И. П., то разговаривавшие со мной менее стеснялись возражать автору статей, хотя, думаю, все знали, что статьи мне

–417–

принадлежат. Я, разумеется, защищал автора и пояснял изложенное им примерами, или доказывал живыми свидетелями, которых и называл по имени, или ссылаясь на официальные документы. Особенно резко нападал на автора статей твёрдый защитник остзейцев граф М.К. Сиверс, –

венденский помещик, прибывший из Петербурга на летние каникулы; безбоязненно и ему я доказывал правоту автора и указывал на такие факты, которых он не мог не знать, не мог и опровергнуть. Некоторые и из русских в разговоре со мною о статьях моих упрекали меня в том, что я не уважительно отнёсся в одном месте об Их Императорских Величествах; это подсказывали им немцы-лютеране, как увидим ниже.

Но остзейцы одними спорами со мной о моём будто несправедливом обвинении их в угнетении православия не ограничились; они хотели и печатной и официальной жалобой на меня оправдать себя и обвинить меня в клевете. Так они обратились через лифляндского губернатора с жалобой на автора означенных статей к рижскому архиепископу и просили его отыскать этого автора, отдать под суд и примерно наказать за клевету. Владыка сделал такое распоряжение по этой жалобе: так как сочинитель статей о настоящем положении православия в Лифляндии венденский благочинный протоиерей Поспелов: то потребовать от него объяснения, на каком основании он обвинил немцев-лютеран в оскорблении и притеснении ими православных в здешнем краю, да спросить как его, так и всех благочинных рижской епархии, не делают ли поборники лютеранства православным таких же оскорблений и притеснений, какие описаны в статьях, или подобных им? – и если делают, то какие именно? Из официальных донесений благочинных всей рижской епархии открылось, что прописанное мной в статьях – истинная правда и что много и других оскорблений и притеснений терпят православные от лютеран. С провисанием разных обид и притеснений, какие причиняют ревнители лютеранства православным, архипастырь просил лифляндского губернатора защищать православных, так много обид претерпевающих от их гонителей.

—418—

Что касается до протоиерея Поспелова, автора означенных статей, писал владыка, то никакой клеветы на немцев лютеран он не написал; на его печатные обвинения лютеран в притеснениях ими православных имеются достаточные доказательства и большей частью официальные данные. И если

протоиерей Пospelов в чём виноват, то виноват разве только в том, что ещё недостаточно высказал в печатных своих статьях о злословии, оскорблениях и гонениях, какие терпят православные от лютеран. Так кончилась жалоба на меня немцев-лютеран архипастырю за мнимую клевету на них.

Немцы-лютеране вооружились на меня и печатно. Через месяц по напечатании моей второй статьи в апрельской книжке «Православного Обозрения», в июньской книжке немецкого журнала «Baltische Monatsschrift» появилось в немецком переводе почти целиком моё описание положения в Лифляндии за исключением одного места, где упоминалось о Государе Императоре и Государыне Императрице; некоторые мои обвинения пасторов при переводе смягчены. Этот немецкий перевод моих статей облетел весь остзейский край и хорошо познакомил с содержанием их всех немецких читателей журнала. Попятное дело, какое возбуждение произвели в немцах статьи, обвиняющие их в оскорблении и гонении православных. Но редакция немецкого журнала составила и напечатала пред статьями и после них как бы ответ мне, в котором старалась опровергнуть моё обвинение немцев-лютеран. Замечательно начало предисловия.

«Однако ж это удивительно! До сих пор лютеранская церковь остзейских губерний думала о себе, что она есть сторона утесняемая в своих правах – *ecclesia pressa*, и не ожиданию копё оборачивается: мы, лютеране, вдруг оказываемся людьми, исполненными нетерпимости, фанатиками, угнетателями и гонителями другой церкви¹⁷³². В самом деле это превращение так для нас неожиданно и до такой степени противоречит всем нашим обычным представлениям, что когда в первый раз раздался об этом голос в русских газетах, здесь

—419—

на месте решительно не хотели считать это чем-нибудь серьёзным. Наконец и главный обвинительный акт, из которого с удовольствием черпали и будут черпать упомянутые газеты, лежит теперь перед нами, и мы считаем своей обязанностью познакомить с ним балтийскую публику». Какая ребяческая

наивность! Редакция газеты, повествующей о делах остзейского края, и слыхом не слыхала о воплях православных, так давно и сильно преследуемых сильными лютеранами; она, видите, всё думала и была убеждена, что горсть бедных и бессильных православных, главным образом, крестьян притесняют лютеран-пасторов, помещиков, судей, начальников, градоначальников и даже губернаторов!?

Далее редактор балтийской газеты говорит, что сочинитель статей о состоянии православия в Лифляндии, «как по всему кажется, пишет с непритворной верой в справедливость своих взглядов и рассказов, не прибегая к тем полемическим уловкам, которых столь дурные образцы нам приходится теперь видеть в некоторых русских газетах». Но, похвалив меня за прямоту и откровенность, редактор всеми силами хочет доказать, что я сам обманывался и что моё обвинение немцев и лютеран в оскорблении и притеснении ими православных несправедливо. Это он доказывает тем, что у меня в статьях, по его словам, «чрезвычайно часты такие выражения: *«как мне рассказывали»*». Но защитник ревнителей лютеранства непростительно обчёлся: в обеих моих статьях, на 35 печатных страницах, подобных выражений только четыре. В других местах я прямо заявлял, что мне рассказывали о гонениях лютеран сами потерпевшие, или же выписывал о том из сообщений мне священников и такую выписку обычно означал принятыми в печати вносными знаками. Редакция журнала заподозривает в правдивости показаний и самих крестьян, рассказывавших мне о притеснениях их лютеранами, и прибегает к истинно немецкому приёму. Крестьяне-де такой народ, что тотчас же замечают, какого сорта рассказами они могут особенно услужить спрашивающей их духовной особе, а потому имеют побуждение рассказывать неправду. Такими известны всякому недостаточно морали-

—420—

зованные низшие народные классы в большей части стран мира, — подразумевается: кроме немецкой. «Из такого-то источника заимствует автор обвинения, на которые решиться, мы не хотим сказать, духовное лицо, — но даже всякий честный

человек должен был бы только при самом обстоятельном знании положения дела». А автор-де основывает своё обвинение только на формуле: как мне рассказывали.

Видите, редакция уже обвиняет меня самого в нечестности, что я по лютеранскому суду не доказал гонений православных в Лифляндии. Но если бы она беспристрастнее прочитала моё описание положения православных в Лифляндии, она могла бы увериться, что я основательно знал это положение и писал вовсе не на основании одних только слухов. Приведу пример. Из 31 прихода венденского и вольмарского благочиний, мне так хорошо знакомых, только в трёх число православных домохозяев увеличилось против прежнего, а во всех других уменьшилось¹⁷³³ и уменьшилось значительно, с 26 на 6 и даже на 4, или с 36 на 12, с 11 на 6, с 88 на 57. А в одном приходе, довольно значительном по числу¹⁷³⁴, теперь только один хозяин православный и тот держится только потому, что он хозяином в казённом имении, а прежде в этом приходе было хозяев, как говорят, до 30 или 40 (Прав. Обзорение, апрель, 1865 г. стр. 388). Ужели справедливость и основательность моего рассказа о значительном числе православных хозяев, выбывших из 28 приходов двух благочиний, ослабляются от того, что в одном приходе, в котором остался только один православный хозяин, я указал на неопределённое число прежде бывших в нём хозяев – 30 или 40 и при этом употребил фразу: как говорят? Таковы были у меня сведения, и я не хотел их изменять. Но, несомненно, для каждого беспристрастного читателя, что такая огромная убыль православных хозяев в 28 приходах могла произойти только от притеснений их ревни-

—421—

телями лютеранства — немецкими помещиками и арендаторами имений; что неопровержимо доказывают и рассказанные мною в той же статье живые примеры. Нет, мой противник ничего этого не хочет видеть, а указывает только на мою фразу: «как говорят» и старается показать своим читателям, будто все мои доказательства о притеснении православных домохозяев основываются у меня только на фразе: «как говорят» и считает меня за такие, будто слабые,

доказательства нечестным. Грех честному немцу считать меня бесчестным.

Противник мой упрекает ещё меня в том, что в доказательство своих обвинений немцев-лютеран, указывая на газеты, я не называю, какие именно это газеты, и не цитирую номера. Это – единственное указание на газеты в моих статьях, где я говорил, что в латышской газете напечатано о водоосвящении, как о суеверии (стр. 306) и о том, что пастор, вскоре после того определённый ещё в должность благочинного, православную веру назвал собачьей верой. Признаюсь, я сам не хотел этому верить: но сообщивший мне об этом факте, получивший высшее образование священник, уверил меня в справедливости его сообщения и, как помнится, по моей просьбе изложил своё показание письменно; из этого письменного сообщения я и взял означенное место в моей статье; в этом сообщении не указано было ни название газеты, ни номер её, и я по мог указать их.

Впрочем, пишет редакция балтийского журнала, «может быть протестантское большинство, само того хорошо не сознавая¹⁷³⁵, действительно угнетает православное меньшинство; может быть и есть кое-где отдельные лица, которые вследствие посеянного между ними с сороковых годов религиозного раздвоения, дошли до настроенности, противной терпимости и гуманности». Спасибо редакции и за слабое признание виновности некоторых остзейцев в угнетении ими православных; но она приглашает всех прикосновенных к делу лиц, узнавших себя в моих статьях, сообщить ей нужные поправки, точно означая место и время события; «покажем нашим обвинителям»,

—422—

пишет редакция, «что мы не боимся света публичности, хотя бы он проникал в малейшие частности». Не знаю, прислал ли кто из ревнителей лютеранства и гонителей православия в редакцию какие-либо заявления по поводу моих обвинений. Всего скорее никто не прислал. Помещику, выгнавшему из своего имения всех православных домохозяев, как прислать заявление, что действительно в его имении было прежде

довольно православных домохозяев и они все выгнаны, но выгнаны вовсе не за веру, а за то, что они были неисправные домохозяева? Да и в моих статьях тоже самое прописано, значит, никакого опровержения моему обвинению не будет. Помещик, не давший места под православную церковь и кладбище, прислал бы в редакцию заявление, что он действительно не дал, что земля необходима для имения и он, как владелец имения, в полном праве не уступать земли около 816 квад. сажен под церковь и около 1632 квад. сажен под кладбище за такую низкую плату, за 470 руб. Кто имеет право отнять у него землю насильно? Опять не опровержение, а подтверждение моего показания. Крестьянин православный был наказан двадцатью ударами розог за то, что пожаловался на лютеранина за оскорбление им православной веры. Суд прислал бы в редакцию балтийского журнала копию протокола, в котором сказано, что православный крестьянин наказан за то, что хотел мыться в бане с женщинами и что убежал от приговорённых ему сначала 15 ударов розгами; а об оскорблении веры православной не было никакого дела; вот, смотрите, протокол суда неопровержимо доказывает клевету православного на лютеранина, оскорбившего будто веру православную. И я то же самое писал.

Но вот, у меня в статье прямо назван суд – венденский орднунгсгерихт и описано его преступное деяние – совращение православных в лютеранство предложением расписываться в желании оставить православие и воротиться в лютеранство. Что же редакция балтийского журнала? Ей нужно было сказать, справедливо ли моё обвинение, или несправедливо? Действительно ли суд записывал православных, желающих воротиться в лютеранство? или я основывал своё обвинение на одних слу-

—423—

хах, как мне рассказывали? Имеет ли право суд совращать православных в лютеранство, или это законами российского государства запрещено? Редакция отклонила от себя решение этих вопросов, а повернула в сторону, именно упрекнула православное духовенство в недостаточном его влиянии на

саму паству и в том, что будто в моих статьях находится открытое признание факта, что стремление к обратному выходу из православной церкви между лифляндскими крестьянами стало почти всеобщим. Это не правда, этого я не говорил, а говорил, что ревнители лютеранства хотели возбудить во всех православных желание отпасть от православия; но эта затея им не удалась. Редакция балтийского журнала прибегла к излюбленному между остзейскими немцами способу защищаться, когда их обличают в противозаконных поступках: «а вы сами-то что делаете?» Так и редакция поступила. В то самое время, как венденский орднунгсгерихт записывал православных, желающих снова возвратиться в лютеранство, повествует она, один священник позвал на дом своих прихожан, объявил им благословение его преосвященства архиепископа рижского¹⁷³⁶ и после того предложил им вопрос: «что они лучше желали бы, владельцам, как прежде, или же короне платить свою арендную плату? присовокупивши однако же лукавое замечание, чтобы они не рассчитывали получить себе прислугу «даром»». Или другой священник совсем отдалённый от первого, «собрал толпу православных крестьян в своё жилище и через посредство гостившего у него ученика рижской духовной семинарии предлагал им вопросы, которые касались только барщинных и фермерских отношений крестьян, и весьма способны были возбудить в них недовольство делами этого мира». В том и другом случае, по показанию журнала, крестьянам показывали вид, что их ответы были записываемы.

—424—

В последнем случае редакция балтийского журнала не пояснила, что же именно священник сказал православным крестьянам о их фермерских и барщинных отношениях и почему его слова способны были возбудить недовольство крестьян делами этого мира? Ужели священнику, как отцу духовному, возбраняется говорить с своими духовными детьми о делах житейских?.. Не то, видно, было на самом деле; наверно дело было так, что несколько прихожан пришли к священнику вовсе не по зову его, а сами добровольно и утесняемые за православие сильными ревнителями лютеранства жаловались

ему на это притеснение. Священник, конечно, поболел за них душой, а может быть донёс о том и своему архипастырю. Вот это-то и неприятно ревнителям лютеранства и притеснителям православия. Пусть они преследуют православных за веру, мстя им жестоко в житейских делах, а священник не смей им сказать и слова утешения. В первом случае редакция балтийского журнала привела даже содержание разговора священника с своими прихожанами, которых он собрал к себе, чтобы объявить архипастырское благословение за их твёрдость в вере. И я не понимаю, что тут возбудительного для крестьян, если священник и спросил их: казне, или помещикам они желают платить аренду за землю? И какое тут лукавство в дополнении священника, что крестьяне не получают даром прислугу? Трудно даже понять, о какой прислуге здесь ведёт речь повествователь, обвиняющий священника за разговор его с прихожанами об отношениях их к помещикам. Да, прибавлю от себя, эта-то совершенная зависимость крестьян от помещиков и дала последним полную возможность безнаказанно притеснять латышей и эстов за принятие ими православия. И если бы правительство устроило в Лифляндии положение крестьян, как оно устроило в России; великое благо оно оказало бы православию и благоденствию крестьян в остзейском крае. Думаю, и сделать это-то было бы не трудно; стоило бы правительству всю крестьянскую землю взять у помещиков в казну за определённую цену, которую назначить нужно было бы, конечно, без обиды для самих помещиков, сообразно с существующей в означенном крае

—425—

ценой на землю; — и уплатить помещикам или облигациями, или арендной платой от крестьян, которую крестьяне должны были бы вносить в казну. Освобождённые от всякой зависимости от помещиков, латыши и эсты были бы вполне свободными крестьянами и не могли бы уже жаловаться на гонения их владельцами земли за принятие ими веры православной; не могли бы и священники обольщать их, как думают ревнители лютеранства, земными выгодами. Вполне

свободные крестьяне могли бы уже вполне свободно или оставаться в лютеранстве, или же переходить в православие.

С такими-то обвинениями священников выступила редакция балтийского журнала, с обвинениями, по её мнению, более основательными, чем обвинение мною венденского орднупгсгерихта в совращении им православных в лютеранство! Мнимо важные обвинения священников печатает балтийский журнал и они принимаются за основательные обвинения целым немецким краем и дают немцам повод кричать на весь Божий свет, что священники прельщают крестьян в деле присоединения их к православию земными выгодами, да ещё вооружают крестьян против помещиков, бунтуют! А если бы спросить самых священников и разговаривавших с ними прихожан – крестьян, о чём они говорили между собой: то вполне уверен я, что даже и таких обвинений, какие взводила редакция, не нашлось бы. Замечательно, что умная редакция немецкого журнала не могла набрать каких-нибудь обвинений поумнее, поважнее, поизобличительнее для священников!

Самое оскорбительное для немцев обвинение ревнителей лютеранства в моих статьях было обвинение пастора, который с церковной кафедры назвал православие собачьей верой. Без сомнения и самым ярым лютеранам было слишком неловко от того, что их духовный вождь унизил себя такой неприличной бранью в церкви при богослужении. И вот, сама редакция, и все немцы и даже православные не верили, чтобы это была правда; но не хотели обвинять меня за это в клевете; обвиняли меня только как клеветника вообще во всех описанных мной оскорблениях и притеснениях лютеранами православных.

—426—

Но лютеранскому духовному начальству следовало бы вступить за пастора, возбудить особое дело о пасторе, назвавшем православие собачьей верой и обвинять меня в клевете на пастора, потребовать бы от меня сведения, кто именно из пасторов назвал православие собачьей верой и когда именно. На это указывает притворно или непритворно и сама редакция балтийского журнала, – она пишет: «спрашивается: не

надлежит ли в настоящем случае законным путём принудить «Православное Обозрение» к принятию поправки его ошибок, или даже подать на него жалобу в клевете? Впрочем, это пусть решают те, чью составляет это обязанность». По указанию этой газеты меня и пытались обвинить в клевете, и не обвинили. Но в клевете на пастора, назвавшего православие собачьей верой не обвиняли; видно, уже было такое дело: как у лютеранского, так и у православного начальства, и обвинять меня в клевете было нельзя. Однако же редакция балтийского журнала сама решилась защитить пастора, будто вовсе неповинного в таком преступлении, в каком я обвинил его, – и пыталась доказать это документально: но оказалось на самом деле, что сделать это невозможно.

Я служил сначала при вольмарской церкви и знал Вальтера, известнейшего проповедника, ревнителя лютеранства и в сороковых годах, когда много латышей присоединялось к православию, оскорбившего православие публично в проповеди на фетельнском кладбище¹⁷³⁷, о чём было официальное следствие и разбирательство дела в суде. Редакция намеренно, или не намеренно и вообразила, что я обвиняю в неприличном названии православия собачьей верой, именно пастора Вальтера. И вот, редакция стала утверждать, что рассказ мой о событиях сороковых годов баснословен и прямо противоречит истине; в извинение будто бы меня и в доказательство того,

–427–

что я не мог знать событий сороковых годов, она указывает на то, что в сороковых годах меня не было в Лифляндии. И это неправда; я прибыл в Лифляндию в 1848 году, а посему и сам лично мог знать события из последних сороковых годов и слышать от непосредственных свидетелей этих событий.

Пастор Вальтер в проповеди своей, сказанной на фетельнском кладбище¹⁷³⁸, по донесению на него слышавших трёх православных латышей 1) назвал православную церковь языческой, 2) перешедших в эту церковь назвал ворами, убийцами и язычниками и 3) утверждал, что души их никогда не достигнут вечного спасения. Дело было ещё при генерал-губернаторе Головине, – наряжена была особенная

следственная комиссия из жандармского полковника, приходского судьи и уездного фискаля Комиссия допросила как трёх свидетелей, принесших жалобу на пастора Вальтера, так и других лиц лютеранского исповедания из фетельвского прихода: пастор оказался виновным в взводимом на него преступлении, и очень многие думали, что он пострадает за свою вину. Но в 1848 г. на счастье пастора Вальтера прибыл в Ригу новый генерал-губернатор светлейший князь Суворов, и по внушению, конечно, немцев решено было почему-то вновь переследовать дело по обвинению пастора Вальтера. Сочли вовсе неприличным обвинить такого знаменитого пастора; знали защитники Вальтера, как повести дело в пользу виновного; оно передано было в немецкий – венденский – ландгерихт, который командировал в Фетельн отделение. Призван был сам обвиняемый и депутат с лютеранской стороны, – пастор, конечно, для защиты виновного; только забыли почему-то призвать депутата с православной стороны, хотя дело касалось веры православной, оскорблённой пастором. На суде три свидетеля, принесшие жалобу на пастора, подтвердили прежние свои показания, служащие к обвинению пастора «но смотря на то, что следователи объяснили им

—428—

всю важность и последствия этих показаний¹⁷³⁹. Особенную твёрдость показала обвинительница, жена одного из трёх обвинителей, обнаружившая как внешнюю, так и внутреннюю бедность». Ещё бы ей быть не глупой, если она твёрдо свидетельствует о виновности пастора! Но первый из 20-ти свидетелей показал по прочтении ему прежних показаний, что он «не говорил того, что здесь написано, а показал только, что вольмарский пастор действительно говорил о подражании язычникам тех, которые оставляют свою веру из-за земных выгод, а также о том, что продажа веры за хлеб и за землю ничем не отличается от воровства и, наконец, что тот, кто таким образом отпадает от веры, никогда не достигнет вечного спасения». Почти то же показал свидетель, что заключается в обвинении; посему, конечно, следователи других свидетелей стали спрашивать уже иначе, а именно предлагали такие

вопросы: говорил ли пастор Вальтер о том, в чём обвиняли его? И свидетели отвечали на каждый из трёх обвинительных пунктов: нет. На очной ставке обвинители и свидетели упорно стояли на своих показаниях, хотя, замечает редакция балтийской газеты, первые казались унылыми и пристыженными¹⁷⁴⁰. Наконец в зале пред судом и зеркалом «явился, в полном облачении, сам обвиняемый пастор, высокого роста, величественной наружности, вполне напоминавший доктора Мартина Лютера, от которого он будто бы происходит по женской линии», и с позволения судей в своё оправдание, изложил краткий очерк своей проповеди, которую он произнёс на фетельнском кладбище; при каждой его остановке и наверно вопросе обвинителям и свидетелям – они отвечали: «да, это вы говорили, добрый пастор¹⁷⁴¹, это так было». В заключение этой речи, когда оратор спросил обвинителей: «можете ли вы теперь утверждать,

–429–

что ваши обвинения истинны и что я произносил объявленные вами показания? Несчастные обвинители пали ниц, обняли колена пастора и громко со слезами на глазах, объявили: «мы лгали, вы этого никогда не говорили, мы отказываемся от наших обвинений и берём их назад»¹⁷⁴². Да как же они и свидетели – лютеране показывали следственной комиссии совсем другое? Как же обвинители самому суду и на очной ставке упорно настаивали на своём обвинении пастора Вальтера? Видно, речь пастора была так грозна для бедных латышей и так сбили их с толку вопросы умнейшего пастора, что они вынуждены были сказать: мы лгали. Может быть подействовали на них и другие убеждения ревнителей лютеранства. Но повествователь события свалил всю вину на православного священника; это, видите, уговорил латышей сделать ложный донос на пастора кокенгузенский священник из латышей, первый обратившийся из лютеранства к православию. Подразумевается: вот какие священники из латышей в православной церкви! Следовало бы и священника привлечь к ответственности; да оказалось, что этого сделать было будто нельзя, – он был переведён из Кокенгузена в другое место¹⁷⁴³.

Жаль, что описатель не изложил содержания самой речи пастора на суде; может быть в ней было то же сказано, что показал первый из 20 свидетелей. Кроме отсутствия на суде депутата с духовной православной стороны, суд дозволил обвиняемому делать допросы доносителям и свидетелям, – это дело вовсе не его, а самого суда. Да ещё маленькое опущение сделал суд: в уголовном деле, пред допросом свидетелей, не привёл их к присяге, а бесприсяжные показания не имеют силы доказательства.

Дело по обвинению пастора Вальтера в порицании православ-

–430–

ной церкви редакция балтийского журнала передала для того, чтобы доказать мою неправду, будто пастор Вальтер называл православную веру собачьей верой; да и сами обвинители пастора – потомка Лютерова, не говорили, что он так называл православие, – а я смею печатью утверждать это. Но редакция напрасно так много потрудилась: я разумел в моей статье по сообщению мне моего доброго сотоварища, вовсе не вольмарскато пастора – Вальтера, который не был благочинным, а мариенбургского пастора.

За название пастором православия собачьей верой досталось мне и от православных, а особенно от немцев. В конце уже восьмидесятых годов сильно нападал на меня г. пастор Дальтон в своём открытом письме г. обер-прокурору Св. Синода, называя меня злым советником, обманщиком и грозя мне горем, какое изрёк Господь на соблазнительей¹⁷⁴⁴. Дальтон упрекнул меня в том, что я печатью сообщил нелепое известие, будто один пастор назвал православную веру собачьей. К счастью моему в 211 номере «Московских Ведомостей» за 1890 год, когда я составлял свой ответ пастору Дальтону, изложено было дело по обвинению курляндского пастора Тилинга в том, что он в церковной проповеди назвал православную веру верой чёрта. Так вот ещё какими названиями честил православную веру один из пасторов в настоящее время! А что сказать о пятидесятых годах? Замечательно, что и курляндский обергофгерихт оправдал было пастора Тилинга, как оправдал г.

Вальтера венденский ландгерихт; но в первом суде был православный губернский прокурор, который не мог согласиться с явно несправедливым определением суда и пастор Тилинг был обвинён уже Правительствующим Сенатом, куда дело было перенесено; при суде же над пастором Вальтером не было ни одного православного прокурора.

Ревнители лютеранства не ограничивались обвинениями меня в клевете только и в изложении сказочных и невероятных событий; нет, они хотели обвинить меня в

—431—

самом тяжёлом преступлении, — в оскорблении их Императорских Величеств, за что грозило мне и самое тяжёлое наказание. Почин тому дала редакция того же балтийского журнала: она указала это место в моей статье. Вот что было там напечатано: «чтобы поколебать православных в той мысли, что им уже нельзя возвратиться в лютеранство, враги православия распускали и распускают разные неверные слухи. Так со времени увольнения в лютеранство некоторых лиц, уклонившихся в оное по недостатку доказательств присоединения их к православной церкви, распространяли везде молву, что из православия уже можно переходить в лютеранство и этот слух так был силен назад тому года три, или четыре, что дошёл до нашего правительства, и в Лифляндии было объявлено, что он не справедлив. Между тем лютеране поддерживали этот слух и так как находились новые лица, уклонявшиеся в лютеранство, то они указывали на этих людей как на доказательство справедливости слуха и тем подрывали у крестьян доверие к священникам, объявлявшим, что этот слух не справедлив. В последнее время слух слишком усилился; говорят, будто уже и в газетах напечатано, что можно переходить из православия в лютеранство, будто сам Государь дозволил это, — будто он прежде и не знал, что в Лифляндии есть православные, а узнал об этом тогда только, когда был недавно в Зегевольде и Кремоне¹⁷⁴⁵, а иные к этому прибавляют, что Государыня Императрица из немецкой стороны и лютеранского исповедания, а посему она защитит тех, которые перейдут из православия в лютеранство; мало того,

иним говорили, что Государь даже велел православным идти в лютеранство. Пасторы и другие ревнители лютеранства сильно поддерживают такие слухи; я слышал, что некоторые пасторы даже и в церквах объявили, что можно православным идти в лютеранство. Такие слухи слишком вредят православию». (Правосл. Обозр., апрель, 1865 г., 402–403 стр.).

В этом рассказе редакция балтийского журнала увидела – страшное преступление моё – оскорбление Их Вели-

–432–

честв; почему слова, касающиеся Государыни Императрицы, как будто слишком нелепые, и выпустила в немецком переводе моей статьи. По указанию этого журнала, как мне стало известно, о преступлении моём представлен был на автора, то есть, на меня, донос, министру Внутренних Дел, в ведении которого состоит печать и цензура. По так как цензура духовных произведений принадлежит ведению Святейшего Синода; то дело об оскорблении мною Их Величеств перешло в духовное ведомство. И вот, Высокопреосвященнейший митрополит московский получил от обер-прокурора Св. Синода отношение от 31 августа 1865 г., в котором сказано, что за помещённые в статье «Православного Обозрения» о положении православия в Лифляндии совершенно неуместные неблагоприятные слухи Высочайше повелело подвергнуть цензуру взысканию; при отношении препровождена была вышеозначенная выписка из моей статьи. Высокопреосвященнейший святитель московский потребовал от цензора протопресвитера Д.П. Новского сведения и объяснения, кто написал означенную статью и почему цензор решился допустить до напечатания касающиеся Высочайших особ выражения, которые хотя представлены как ложные, произошедшие от людей не благонамеренных, но сим не оправдывают допущения их до гласности. Протопресвитер отвечал архипастырю, что означенная статья написана рижской епархии города Вендена протоиереем Иоанном Пospelовым. «Статья эта в общем её составе допущена до напечатания потому, что обличает в авторе не только благонамеренность, но и искреннюю ревность к защите православия против

неимоверных, но подтверждаемых фактами усилий к стеснению православия со стороны неправославных. Что же касается до приложенного к выписке извлечения из той же статьи, где говорится о ложном слухе, который неблагонамеренные люди распространяют во вред православия, злоупотребляя Высочайшим Именем Их Величеств, то о. цензор никак не предполагал, что допущением до напечатания содержащегося в извлечении, не исключая и выражений, касающихся Их Величеств, нарушен будет закон, коим предписывается строго наблюдать, чтобы в печатаемых статьях не содержалось ничего оскорби-

—433—

тельного для Верховной Власти, так как нарушение этого закона было бы в высшей степени противно собственному глубокому чувству благоговения о. протопресвитера к священным особам Их Величеств. Увлёкся же при этом о. цензор той мыслью, что на касающиеся Их Величеств выражения автор статьи указывает, как на совершенно ложные, — в виде жалобы на распространяющих оные к унижению православия и что быв приведены в этом смысле они могут возбуждать одно только негодование против посягающих злоупотреблять священными именами Их Величеств» (Прибавления к творениям св. Отцов в русском переводе, 30 часть, 2 т. за 1882 г. 404–406 стр.).

Как слышно было, о. протопресвитеру Новскому предложено было на выбор, какому суду он желает подвергнуться в этом деле: обычному епархиальному, или учёному академическому, — он указал на последний и конференция московской духовной академии, рассмотрев дело, постановила: «Из статьи о настоящем положении православия в Лифляндии видно, что автор её распространяемые в народе слухи о дозволении будто бы правительством переходить из православия в другое исповедание и о воззрениях, приписываемых Государю Императору и Государыне Императрице на такие отступления от православия, признавал и признаёт ложными. Тем не менее, замечая вредное влияние таких слухов на православных в лифляндском крае, которые

все почти состоят из поселян, он, как лицо духовное, и по сану своему, и по отношению своему к местной пастве, и по долгу верноподданничества, почитал себя обязанным по возможности противодействовать вредоносному распространению таких слухов. Но он избрал для себя не совсем удобное средство, заявляя такие слухи совершенно неуместно в литературной статье, которая, свидетельствуя о зле, не даёт ещё видеть, приняты ли какие-нибудь меры для его прекращения». Что касается до цензора, то конференция, принимая во внимание его оправдания, нашла только одну его неосмотрительность в допущении напечатать извлечение из статьи, но не неблагонамеренность, а по сему определила за это опущение сделать ему замечание с подтверждением вперёд внимательнее вести дело цензора.

—434—

Представляя это определение конференции архипастырю, ректор академии незабвенный А.В. Горский писал: «Может быть покажется излишним довольно пространное замечание в самом начале, касающемся собственно автора статьи; но нам представлялось нужным обратить внимание правительства на то, что статья содержит более важные предметы, нежели одно несоблюдение должного молчания, что в таких обстоятельствах, в каких находится православие в Лифляндии, оказывается неудобным молчать. *Кесарева Кесарева, а Божия Богови* (Там же стр. 406—408).

Высокопреосвященный митрополит московский, посылая определение конференции обер-прокурору Св. Синода, кроме изложенных в определении её смягчающих вину цензора представлений его, указал на то, «что в одну и ту же ошибку с московской духовной цензурой впала и петербургская, допустив напечатать в журнале «Странник», подвергшиеся осуждению выражения, ибо сия служит некоторым признаком, что сии выражения по свойству своему могли увлечь всё внимание цензора к стороне ревности за православие и тем ослабить внимание к другой неблагоприятной стороне сих выражений.» Вместе с тем архипастырь ходатайствовал о даровании

погрешившему цензору Всемилоостивейшего прощения; на что и соизволил Государь Император (там же. 410–411 стр.).

Слышно было, что обвинители меня и цензора в таком важном преступлении представляли ещё о необходимости изъять из обращения мою вторую статью, в которой напечатаны были оскорбительные будто для Высочайших особ слухи. Но мудрый святитель московский запрещение моей статьи отклонил, представив, что при сём запрещении всех книжек «Православного Обозрения» изъять из обращения невозможно и что запрещением сделается как бы указание на то, что в печатной статье оскорбляются Высочайшие Особы; тогда как без этого запрещения едва ли кто из читателей статьи найдёт в них такое оскорбление, как этого не нашли в ней цензоры ни московский, ни петербургский.

Когда поднялось дело о взыскании с цензора за допущение напечатать мою вторую статью, архипастырь риж-

—435—

ский потребовал меня к себе и сообщил мне о сильном недовольстве моими статьями ревнителей лютеранства и о возбуждении гонения против меня. Теперь идёт дело только о цензоре, говорил мне владыка, а потом может дело коснуться и вас, как автора; приготовьтесь к основательному ответу. Дело довести умели немцы-лютеране до Высочайшего сведения и по Высочайшему повелению производится следствие о наших статьях. Что мне приготовляться к ответу, владыка святой! – говорил я. О нелепых слухах, касающихся Государя Императора и Государыни Императрицы, я доносил вам официально; на эту официальную бумагу я и сошлюсь в своём ответе; это удостоверит, что я не с ветру взял такие слухи. При том я буду доказывать, что ничего оскорбительного для Государя Императора и Государыни Императрицы в моей статье нет и я не предполагал. В самом деле, какое же оскорбление даже в утверждении, что Государь Император не знает, какие именно Его подданные и какого вероисповедания живут в той или другой области обширной Его империи? Какое оскорбление для Него в том, что Он дозволил православным латышам возвратиться в лютеранство? Разве Он не мог дать такого

дозволения? О Государыне Императрице сказано у меня, что она немка по роду; да разве это неправда и разве это ей оскорбление? Она была и лютеранского вероисповедания и если бы она могла остаться в этом исповедании, то конечно могла бы защищать своих единоверцев. Чем же тут оскорбляться?

Но до меня, как автора статьи о настоящем положении православия в Лифляндии, дело не коснулось, к огорчению, конечно, редакции балтийского журнала и других ревнителей лютеранства.

Протоиерей И. Поспелов

Соколов В.А. Из академической жизни. [Июнь 1894 г.] // Богословский вестник 1894. Т. 3. № 9. С. 436–459 (3-я пагин.)

—436—

Вот уже прошёл и ещё один учебный год. Как быстро мчатся эти годы! Конечно весьма приятно, когда наступает июнь и месяца на три можешь чувствовать себя на полной свободе; но приходит такая пора жизни, когда наступление каждого нового июня не радует только, но и вызывает па некоторые размышления, невольно заставляет припомнить, что с каждым промчавшимся годом всё ближе и ближе спускаешься к роковому пределу. Эта тревожная мысль очень часто приходит мне в голову, но так уж устроен человек, что он всего более склонен жить настоящим и, не задумываясь слишком долго над тяжёлыми вопросами будущего, спешит пользоваться тем, что есть у него под руками.

Значительно опустела по обычаю с наступлением вакации наша академия. Большинство её деятелей разбрелись на лето в разные стороны, смотря по возможности или желанию, а мне на этот раз Господь привёл отправиться на южный берег Крыма.

Было время, и ещё очень недавно, когда далёкие путешествия к минеральным водам или морским купаниям составляли дорогую роскошь, доступную лишь людям весьма богатым, т. е. таким, которые в большинстве своём и трудятся меньше других и пользуются постоянно лучшими условиями жизни, а следовательно, и меньше других нуждаются в отдыхе и подкреплении сил. Из людей, живущих личным трудом, двигались в дальний путь только очень немногие, которым или почему-либо осо-

—437—

бенно благоприятствовала судьба, или которых гнала крайняя необходимость. Теперь уже, слава Богу, не то. Разного рода льготы и скидки за проезд по железным дорогам и множество расплодившихся повсюду недорогих сравнительно меблированных помещений со столом дают в настоящее время

возможность и людям очень скромного достатка, при некоторой экономии в продолжении года, скопить сотню – две, чтобы провести хотя некоторую часть лета на каком-либо курорте. По дороге на юг я видел очень много студентов, учителей и особенно учительниц, которые все стремились провести свою вакацию или в Славянске, или на Кавказе, или на южном берегу Крыма. Один из таких туристов в случайной беседе говорил, что отныне в продолжении года он ни в карты играть, ни вина пить не станет, лишь бы только скопить денег на какую-нибудь летнюю поездку. Конечно, за всех этих людей можно только радоваться. Если кому, то в особенности им – людям напряжённого умственного труда, вполне законно и уместно подкрепить свои расшатанные нервы прекрасным воздухом юга и его целебными водами.

Могучая природа южно-крымского края производит на непривычного к ней северного человека и чарующее и вместе подавляющее впечатление. Эти вершины гор с играющими на них лучами солнца; эти непрерывно куда-то бегущие волны моря, то синие, то тёмно-свинцовые, то серебристые, то отливающие всеми цветами радуги; эта роскошная флора кипарисов, лавров, каштанов, магнолий и пр. и пр.; эти всюду журчащие ручьи и водопады; эти величественные каменные утёсы, то обнажённые во всей своей дикой красе, то увитые плющом и виноградом, то омываемые вечно плещущей волной, – всё это представляет очарованному взору бесконечный ряд таких чудных картин, от которых не хочется оторваться по целым часам. Зачем я не художник, зачем я не поэт, часто думается мне. Целые дни сидел бы я в каких-либо очаровательных уголках с своим альбомом и десятки разных набросков увёз бы с собой хотя бы только из одной Алупки. Но любуясь каменными громадами гор, на которых останавливаются даже облака, не на-

–438–

ходя себе прохода, или беспредельной ширью волнующегося моря, или возносящимися к небу стройными вершинами пирамидальных тополей и кипарисов, не только испытываешь наслаждение от этих грандиозных картин

природы, но вместе и невольно смиряешься, чувствуешь своё великое ничтожество. Смотрю я на громадный морской пароход и думаю: какой ничтожной скорлупкой представляется он над бездной моря. Стоит лишь немножко нахмуриться этому морю и покрыться туманом, стоит лишь порассердиться ему и забушевать своими волнами, чтобы заскрипел и затрещал пароход по всем своим составам, а нередко и пошёл ко дну, оглашаемый отчаянными воплями погибающих, наскочив на какой-либо утёс, или не справившись со штормом. Смотрю я на величественные вершины Ай-Петри и думаю: какой жалкой букашкой представляется человек, когда он карабкается по крутым обрывам. Стоит лишь оторваться от каменного великана какой-либо стотысячной частичке, чтобы под её ужасающей тяжестью погибла эта букашка, не оставив по себе даже малейшего следа. Каким ничтожеством представляется человек на ряду с величием природы, какими мелочами кажутся его обыденные маленькие интересы, заботы и стремления!.. Долго я никак не мог отрешиться от этой мысли. Долго она не давала мне взяться за перо, как я ни старался убедить себя в необходимости своевременного выполнения раз предпринятого дела. Стоит ли, думалось мне, даже и вспоминать о мелочах нашей обыденной жизни, когда вокруг всё так могуче и величественно?! Однако зачем же унижать и человека. Как ни величава природа, как ни кажется человек бессильным и ничтожным при сравнении с ней, однако он царит над ней силой своего ума, обуздывает и заставляет подчиняться себе её по-видимому непреодолимые стихии. Правда, нередко он гибнет в непосильной жизненной борьбе; но, и погибая, не умирает совсем, как умирает всё в природе, а остаётся живым в творениях, идеалах и стремлениях своего бессмертного духа. Ничтожен и жалок человек по своим размерам на лоне могучей природы; но он велик и неизмеримо выше её силой своего гения, богоподобными свойствами и стремлениями своего

—439—

разума; он и царь, и раб, и червь, и бог, а потому можно ли считать только мелочами хотя бы и обыденные интересы и явления его умственной жизни? Что говорить, чудно-хороши

роскошные картины юга, но и среди их красот мне с удовольствием вспоминается родной север и уносится подчас душа

«опять в затишье бора,
Опять в немую даль синеющих лугов;
Туда, где так грустна родная мне картина,
Где ветви бледных ив склонились над прудом,
Где к гибкому плетню приникнула рябина,
Где утро обдаёт осенним холодком
И часто предо мной встают под небом Юга,
В венце страдальческой и кроткой красоты,
Родного Севера – покинутого друга
Больные, грустные, по милые черты»

Оторвём же хотя на некоторое время очарованный взор от красот юга, оглянемся назад на свой север и постараемся припомнить что-либо из прожитого в минувшем учебном году нашей родной академией.

Нельзя сказать, чтобы вторая половина этого года была особенно богата событиями. Академическая жизнь шла своим обычным порядком и потому лишь немного может быть занесено на страницы нашей летописи.

К концу 1893-го года две кафедры в нашей академии оставались вакантными, а именно: кафедра Свящ. Писания ветхого завета, освободившаяся с выходом доцента А.А. Жданова на службу по министерству народного просвещения, и кафедра нравственного богословия, осиротевшая со смертью инспектора академии, о. архим. Григория.

Уже вскоре после его кончины стали распространяться слухи, что наиболее вероятным преемником ему следует считать исправляющего должность доцента Спб. академии по кафедре Свящ. Писания ветхого завета, молодого о. иеромонаха Сергия (Страгородского). Одной из наиболее важных причин, препятствовавших немедленному назначению о. Сергия в Московскую академию, была без сомнения тяжёлая болезнь, на многие недели приковавшая его к постели. Лишь 29-го декабря 1893 г. состоялся указ Святейшего Синода о назначении о. Сергия, «исправ-

ляющим должность инспектора Москов. Дух. академии, с предоставлением ему участия во всех собраниях академического совета и правления на правах штатного инспектора». По желанию Высокопреосвященнейшего Владыки Московского Сергия, новый инспектор занял в академии кафедру нравственного богословия и в первых числах января 1894 г. был уже на месте своего нового служения. Иеромонах Сергий, в мире Иван Николаевич, родился в 1867 г. в городе Арзамасе, Нижегородской губернии. Получив образование в Нижегородской духовной семинарии и С.-Петербургской духовной академии, о. Сергий тотчас по окончании курса в 1890 г. (первым кандидатом), отправился в Японию на служение церкви при японской православной миссии. Здесь он трудился сперва в качестве преподавателя семинарии в Токио, затем более пяти месяцев плавал в японских и китайских водах, прикомандированный для отправления пастырских обязанностей на военном судне, и наконец, опять возвратившись в Японию, работал при миссии в Киото и др. местах. В июле 1893 г. о. Сергий был избран на кафедру Св. Писания ветхого завета в С.-Петербургскую дух. академию, но пробыл на ней только до конца этого года, получив назначение в академию Московскую.

На вакантную кафедру Свящ. Писания ветхого завета избран советом академии, в заседании его 21-го февраля 94 г., преподаватель греческого языка в Рязанской духовной семинарии В.Н. Мышцын, окончивший курс в Московской духовной академии в 1890-м году. Одиннадцатого марта г. Мышцын, согласно требованию академического устава, прочитал две пробные лекции на темы: «сущность ветхозаветного прообраза и значение его для ветхозаветных верующих» и «очерк содержания книги Екклесиаста». Обе эти лекции совет признал удовлетворительными и, по его ходатайству, г. Мышцын утверждён Его Высокопреосвященством на академической кафедре.

На ряду с этими обычными переменами, минувшей весной в учёном сонме Московской академии произошло и

чрезвычайное, почти не бывалое доселе приращение, – я разумею почётное возведение в учёную докторскую степень питомцев Московской духовной академии, а ныне высо-

–441–

ких и уважаемых иерархов Русской церкви, Высокопреосвященнейшего Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского, и Преосвященнейшего Виссариона, епископа Костромского и Галичского. Параграфом 143 ныне действующего академического устава православным духовным академиям предоставлено право возводить в учёную докторскую степень лиц известных своими учёными трудами и заслугами, по своему собственному почину, без всякого с их стороны ходатайства и без представления специально для сей цели написанных докторских диссертаций. Ревностно охраняя достоинство высшей учено-богословской степени, духовные академии доселе чрезвычайно редко пользовались и пользуются этим предоставленным им правом, а в частности наша Московская академия до нынешнего года ещё ни разу не сделала употребления из 143-го параграфа. Текущий 1894-й год составляет в этом случае первое исключение. Возбудив вопрос о почётном возведении уважаемых иерархов в учёную докторскую степень, совет академии, в своём заседании 15-го марта 94 г., составил две комиссии, которым поручил изготавить подробный отзыв об их учено-литературных трудах и заслугах. В состав первой комиссии для составления отзыва о трудах Высокопр. Саввы вошли ординарный профессор Е.Е. Голубинский, экстраординарные профессора Г.А. Воскресенский и И.Н. Корсунский и доцент А.П. Голубцов, а в состав второй для отзыва о трудах Преосв. Виссариона: о. ректор академии архим. Антоний, ординарный профессор М.Д. Муретов и экстраординарные профессора П.И. Горский-Платонов и А.П. Смирнов. Через два месяца обе комиссии представили свои отзывы, которые и были прочитаны 19-го мая в заседании совета.

Первая комиссия, упоминая лишь вкратце о магистерской диссертации Высокопр. Саввы («об устной исповеди»), о собрании его слов и речей и о многих его мелких исследованиях

археологического и церковно-исторического содержания, останавливает своё внимание преимущественно на характеристике и оценке его главнейших трудов. Таким трудом комиссия признаёт прежде всего: «Указатель для обозрения Московской патриаршей (ныне сино-

—442—

дальной ризницы) и библиотеки». Не смотря на своё скромное заглавие, этот указатель с полным правом должен быть назван учёным сочинением. В нём помещён научно-составленный исторический очерк синодальной ризницы и библиотеки, а самое изложение указателя и описание предметов ризницы и библиотеки вполне отвечает требованиям науки, сопровождаясь по местам разными учёными соображениями и заключениями и многочисленными примечаниями, обнаруживающими в авторе богатую эрудицию. Второе издание указателя было так переработано и расширено учёным автором, что оказалось по своим размерам втрое большим первого. В этом втором издании автор значительно дополнил историю библиотеки новыми данными, добытыми из разных мест и источников, особенно же из Московского главного архива министерства иностранных дел и из архива Московской Оружейной палаты и затем, вместо прежнего описания лишь некоторых рукописей, составил полный библиографический, научно обставленный, указатель всех, и греческих и славянских, рукописей синодальной библиотеки, с приложениями и объяснительным словарём как к предметам ризницы, так и к сокровищам библиотеки, также вполне научно составленными и, по суду самих учёных, раскрывавшими многое совершенно новое даже для учёных. Встреченный с сочувствием и одобрением в учёном мире и удостоенный от академии наук Демидовской премии, указатель Высокопр. Саввы служит, по отзыву комиссии, необходимою справочной настольной книгой не только для обычных посетителей синодальной ризницы и библиотеки, но и для любителей и тружеников науки. «Древнерусский, особенно церковный, быт, с его религиозным мировоззрением, с его домашним и общественным обиходом, с его искусством на различных степенях развития последнего и т.

д. до наглядности ясно раскрывался в описании ризницы, а многочисленные, разновременные по происхождению и разнообразные по содержанию, памятники древней письменности, хранящиеся в библиотеке и описанные в указателе простирающиеся не только на Русь в разные времена её истории, но и на иные страны, особенно же Грецию, открывали собой, по указателю, обширное поле

—443—

для изучения состояния просвещения в сих странах, для исследований в области наук богословских, философских, исторических, словесных, юридических и др.» — К работам над указателем тесно примыкал другой серьёзный труд Высокопр. Саввы — это «палеографические снимки с греческих и славянских рукописей Московской синодальной библиотеки VI—XVII века». Это издание, «особенно для тогдашнего состояния науки палеографии у нас в России, имело очень большое значение, не утратившееся и доселе»... «Достаточно сказать, что палеография, как вспомогательное средство читать и разбирать древние рукописи, дотоле у нас была совершенно неизвестна, и труд Высокопр. Саввы был первым опытом в этом роде; а между тем потребность в чтении и разборе рукописей для разных научных целей... уже давно назрела и в рассматриваемое время всё более и более усиливалась». Издание Высокопр. Саввы «для учёных, особенно начинающих, стало служить хорошим руководством при их занятиях не только синодальными, а и какими бы то ни было рукописями». — «Последнее тридцатилетие учёно-литературной деятельности Высокопр. Саввы посвящено главным образом собранию и изданию разного рода церковно-исторических материалов, по большей части весьма важных и для развития исторического самосознания в нашем отечестве и для разных отраслей научного труда». Издание материалов у Высокопр. Саввы представляет собой труд не механический, а глубоко осмысленный, с обширными предисловиями и многочисленными примечаниями, строго-проверенными справками, основанными на точных архивных сведениях, а потому является как бы живой летописью церковно-гражданской

жизни нашего отечества за время, начиная с последней половины прошедшего и кончая последними годами истекающего столетия, сопровождаемую светлым, верным и беспристрастным взглядом на события того времени и на деяния исторических лиц. В ряду церковно-исторических трудов и изданий Высокопр. Саввы можно, между прочим, указать: «воспоминания о Высокопр. Леониде, архиепископе Ярославском и Ростовском», «письма Московского митрополита Филарета к покойному архиепископу Тверскому Алек-

—444—

сию», «письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского к Высочайшим Особам и разным другим лицам», «письма Моск. м. Филарета к игуменни Спасо-Богородицкого монастыря Сергии», «сборник писем духовных лиц XVIII в. к преосв. Арсению (Верецагину), архиеп. Ростовско-Ярославскому, бывшему епископу Тверскому и Кашинскому», а в особенности «собрание мнений и отзывов Филарета митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам» (в шести томах) и «собрание мнений и отзывов Филарета, митр. Моск. и Колом., по делам православной церкви на востоке». — Эти замечательные писания великого Московского святителя; «извлечённые из архивов Св. Синода, духовно-учебных заведений Петербургских и Московских, министерств иностранных и внутренних дел и народного просвещения» и др., «в лице Высок. Саввы, одного из лучших и верных питомцев и хранителей заветов митрополита Филарета, нашли себе наилучшего истолкователя и издателя. А между тем не легко и измерить весь объём, всю громаду значения и пользы этих писаний для церкви, для гражданского общества и из наук — для церковной (и отчасти гражданской) истории, для церковного (и отчасти гражданского) права, для словесности (также церковной и гражданской), для богословия во всех его частях и видах, даже для философии и наконец для церковной практики». Во всех указанных трудах и изданиях Высокопр. Саввы имеется много ценного, важного в различных отношениях и по большей части дотоле неизвестного в печати, а затем не редко

сообщаются принадлежащие именно ему самому, как автору, сведения и данные, которыми проливается совсем новый свет на многие исторические лица и события, исправляются и изменяются взгляды, дотоле существовавшие и уже утвердившиеся в науке, открываются новые точки отправления в научных исследованиях.

Вторая комиссия в своём отзыве писала:

«Преосвященный Виссарион, начав свою литературную деятельность учёным исследованием, привлёкшим к себе вполне заслуженное внимание, именно, магистерской диссертацией «Святой Димитрий митрополит Ростовский», не-
—445—

установлено, в течение уже почти полувека (1848–1894 гг.), обогащает русскую богословскую литературу многочисленными сочинениями, содержащими 1) истолкование Священного Писания, 2) раскрытие истин православного нравоучения и вероучения 3) изъяснение богослужения и общеупотребительных молитв и 4) обличение заблуждений раскольнических».

«Истолковательные труды автора содержат изъяснение паремий из Пятикнижия Моисеева, из книг Иисуса Навина, Судей, Царств, Паралипоменон, Иова, Притчей и Премудрости Соломона, прор. Исаии, Иеремии, Иезекииля, Даниила, Иоила, Ионы, Михея, Софония, Захарии, и Малахии. Главная цель истолкования паремий состояла для автора в том, чтобы облегчить разумение их для тех читателей, которые, слыша чтение их при богослужениях, ищут в них духовного назидания. Этой целью изъясняется, во-первых, строгое следование церковно-славянскому тексту богослужебных книг и церковно-славянской библии; во-вторых, – общедоступность изложения; в-третьих, – обстоятельное раскрытие связи речи, оснований для такого, а не другого истолкования, значения изъясняемых событий и изречений в отношениях: догматическом, нравственном, психологическом, историческом и, наконец, оснований для ответов на различные недоумения и возражения. Нередко истолкователь паремий приводит святоотеческие истолкования. Он пользуется, с соблюдением строгой критики, и

трудами иностранных толкователей, напим., Розенмиллера, Шольца и Дерезера, Кейля, Делича, Курца и некоторых других. Истолковательные труды преосв. Виссариона вполне самостоятельны и, в то же время, в точности сообразны с началами толкования, принятыми православною церковью»....

«Истины православного нравоучения и вероучения излагаются преосв. Виссарионом в следующих книгах: «Сборник для любителей духовного чтения», «Очерки христианской жизни», «Черты христианского учения», «Сборник для назидательного чтения», «Духовная пища», «Духовный свет» и др.... Точность, ясность и простота изложения составляют отличительные черты всех сейчас перечисленных трудов».

«Изъяснение богослужения и молитвословий православной
—446—

церкви автор даёт в следующих трудах: «Толкование на божественную литургию по чину св. Иоанна Златоустого и св. Василия Великого», «О вечерне» и «Обозрение употребительнейших церковных молитв». В толковании на литургию автор раскрывает ближайший смысл её, на сколько он вытекает из самого текста её. Автор не разделяет воззрения на литургию тех толкователей её, которые видят во всём составе литургии последовательное, в хронологическом порядке, изображение земной жизни Христа Спасителя от рождения Его до вознесения на небо. По справедливому взгляду автора, вся литургия, во всём её составе, есть проповедь о Христе, воспоминание о Нём, особенно о последних днях Его земной жизни, но отнюдь не есть хронологическое о ней повествование. К особенностям рассматриваемого труда автора должно отнести и подробное, не встречающееся в других сочинениях о литургии, изъяснение антифонов, прокимнов, входных стихов, аллилуариев и причастных, с присовокуплением обстоятельных соображений о значении в литургии этих составных частей её».

«Книга о расколе и по поводу раскола» содержит собрание церковных бесед автора, которые он произносил ежегодно, начиная с первого года открытия Московского противораскольнического Братства св. Петра митрополита, в течение шестнадцати лет, в каждый годовой праздник Братства.

Для утверждения православных в преданности святой церкви и для вразумления отпадших от неё беседы автора о расколе имеют важное значение».

По выслушании представлений обеих комиссий совет постановил ходатайствовать установленным порядком о возведении Высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского, в учёную степень доктора церковной истории, а Преосвященного Виссариона, епископа Костромского и Галичского, в учёную степень доктора богословия¹⁷⁴⁶.

Возведение Высокопр. Саввы в высшую учёную степень даёт нам основание с великой признательностью упомянуть здесь об одном добром деле, которым уважаемый

—447—

архипастырь выразил в истекшем учебном году своё особенное расположение к родной ему Московской академии, и воспитавшей его и состоявшей некогда под его начальственным руководством.

Ещё в первой половине минувшего 1893-го года Высокопр. Савва выразил желание, чтобы после его кончины Московская Духовная Академия явилась главной наследницей тех научных сокровищ, книг и рукописей, какие имеются в его обширной и многоценной библиотеке. Во исполнение этого желания, профессор И.Н. Корсунский, по поручению академического совета, обзрел библиотеку Его Высокопреосвященства на месте её нахождения в Твери и затем, при содействии библиотекаря академии И.А. Колосова, отметил по её общему каталогу всё то, что можно было признать желательным и полезным для приобретения в академию. В результате такого пересмотра оказалось, что из 8607 названий книг по каталогу библиотеки Его Высокопреосвященства было отобрано для академии 6147 названий, список коих и был представлен совету профессором Корсунским вместе с донесением об исполнении им возложенного на него советом поручения. – В феврале 1894-го года Высокопреосвященнейший Савва писал в совет М.Д. Академии следующее:

«По окончании в 1850 г. образования в Московской Духовной Академии, я, свыше сорока лет проходя разные

церковные служения и учебно-административные должности (в том числе должность Ректора и профессора в Московской академии), а также состоя членом многих учёных обществ, – имел возможность составить очень значительную библиотеку, состоящую из книг и частью рукописей разного, преимущественно Богословского и церковно-исторического содержания. Собранными таким образом сокровищами я пользовался до сего времени при своих учено-литературных трудах. Ныне же, по преклонности лет и при оскудевающих силах, я не в состоянии более продолжать учёные занятия и потому не могу уже пользоваться помянутыми книжными сокровищами. Но чтобы эти сокровища не оставались без полезного и целесообразного употребления, я заблагорассудил лучшие и наиболее ценные

–448–

книги и рукописи своей библиотеки принести в дар Московской Духовной Академии, в благодарную память о моём воспитании в этой академии и о начальствовании в оной».

«Препровождая при сём в Совет Академии сделанное мною духовное завещание о передаче, после моей смерти, лучшей и важнейшей части моей библиотеки, по особому списку книг и рукописей, в собственность Московской Духовной Академии, покорнейше прошу принять от меня этот посмертный дар».

Тотчас по получении этого официального заявления и нотариальной выписки из духовного завещания Владыки, признательная академия, имея в виду очень высокую ценность дара (свыше 50:000 рублей), поспешила торжественно засвидетельствовать Его Высокопреосвященству свою глубокую благодарность. Февраля 23-го в час пополудни к Высокопр. Савве явилась нарочно прибывшая в Тверь особая депутация от академии, состоявшая из профессоров: П.И. Горского-Платонова, Г.А. Воскресенского и И.Н. Корсунского, причём старейший из её членов, проф. Горский, прочитал следующий адрес: «Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Владыко! Милостивейший Отец и Архипастырь!» – «Московская духовная академия уже давно знала о богатстве книжных сокровищ Вашей библиотеки, с

глубоким уважением взирала на постоянное увеличение этих сокровищ, как на выражение Вашей любви к науке и словесности, и с чувством искренней радости и признательности относилась к бескорыстию и беззаветности, с какими Ваше Высокопреосвященство открывали свободный доступ к этим сокровищам всякому, искавшему в них пособия к своим научным или литературным исследованиям. Ныне Ваше Высокопреосвященство изъявили готовность самую большую и важнейшую часть этих сокровищ пожертвовать в библиотеку академическую, с предоставлением академии права воспользоваться для сей библиотеки всем, что было бы признано для неё в научном отношении более или менее важным, нужным, и полезным. Пользуясь этим правом, академия извлекла свыше 6:000 названий Книг и рукописей по каталогу Вашей библиотеки, из

—449—

коих весьма многие очень редки и ценны, а все в том или другом отношении важны, нужны и полезны для библиотеки академической. Такой беспримерно щедрый и драгоценный дар истинно отеческой любви Вашей к родной академии побуждает последнюю выразить пред Вашим Высокопреосвященством истинно сыновние горячие чувства духовной радости и глубочайшей благодарности за сей дар, которые всегда будут жить в сердцах академической братии и одушевлять собой воспоминание о Вас, как одном из лучших и славных питомцев, начальников и благодетелей академии».

По утверждённому Высокопреосвященнейшим Сергием, митрополитом Московским и Коломенским, определению академического совета постановлено: «по получении книг, поместить их, вместе с портретом Архипастыря, в особом зале библиотеки».

Щедрым и драгоценным даром своим Высокопреосв. Савва оставляет теперь по себе неизгладимую память в академии. Не часто бывают примеры, чтобы библиотека какого-либо учреждения сразу получала такое громадное приращение. Наша академическая библиотека, справедливо пользующаяся почётной известностью, насчитывает в настоящее время свыше

пятидесяти тысяч названий. Многие десятки лет копились эти книжные сокровища, а теперь щедротами Архипастыря она одновременно получает такой богатый вклад, какой ей пришлось бы наживать ещё многие годы. Имя Высокопр. Саввы и доселе всегда глубоко чтилось в Московской Академии. Правда, уже не много осталось здесь людей, сохраняющих личные воспоминания о его ректорском служении в академии, но признательная память о нём переходит из рода в род в академических преданиях как о человеке, сумевшем и в краткий (1861–62 гг.) срок своего ректорства «сделать так, что не могло остаться о нём никаких других воспоминаний, кроме добрых»¹⁷⁴⁷. Теперь жертвуемые Архипастырем тысячи томов ещё более оживят и навсегда укрепят признательную о нем память в академии и сотни

—450—

духовных юношей, воспитывающиеся в её стенах, пользуясь научными сокровищами библиотеки, вечно будут поминать имя Высокопреосвященного Саввы вместе с столь же дорогими именами А.В. Горского и К.И. Невоструева.

В мартовском заседании совета происходило обычное присуждение премий за учёные труды, появившиеся в печати в истекшем году. На этот раз на премию Высокопр. Митрополита Макария были представлены сочинения: доцента А.И. Введенского «Современное состояние философии в Германии и Франции» и экстр. профессора В.Ф. Кипарисова «Митрополит Московский Макарий (Булгаков), как проповедник».

В отзыве о книге А.И. Введенского о. ректор академии, между прочим, писал: «означенный труд представляет собой результат изучения автором заграничной философии не только по книгам, но и через слушание преподававшихся в 1891 году курсов в Берлине и Париже. Последним обстоятельством обусловливается двойной интерес книги, описывающей, как содержание философских курсов, так и отношение к ним слушателей и общества и таким образом раскрывающей различные направления современной мысли в их взаимной связи с жизнью запада.... В книге своей, занимающей собой свыше 30-ти печатных листов, автор изложил и критически

рассмотрел полные системы четырёх германских и трёх французских мыслителей, и сверх того отметил характеристические черты едва ли не всех сколько-нибудь выдающихся представителей философских кафедр. Главные достоинства изложения А.И. Введенского заключаются, во-первых, в талантливой систематизации учений и, во-вторых, – в умении поставить их во взаимную связь и показать, что даёт каждый мыслитель для разрешения вопросов, наиболее сопряженных с религией и моралью. Таким образом автор является не пассивным излагателем конспектов, а критиком и систематиком. Полнота содержания, глубина мысли, ясность и жизненность изложения делают труд автора заметным вкладом в русскую философскую литературу»...

О книге В.Ф. Кипарисова орд. профессор А.П. Лебедев в своём отзыве писал: «Автор, если не оши-

–451–

баемся, изучил всё, что прямо или косвенно относилось к вопросу о проповедничестве покойного митрополита Макария, как то: письма его и к нему, воспоминания о нём, материалы, характеризующие то время, в какое жил и действовал этот пастыреначальник... Сочинение автора послужит в будущем очень ценным пособием для составителя полной биографии покойного московского святителя – каковая биография очень желательна.... Так как автор, изучая своё дело, руководствовался методом историко-критическим и отчасти сравнительным, то ему пришлось много изучать – ради его специальной цели – других известнейших русских проповедников прежнего времени, напр. Иннокентия, арх. Херсонского, что отчасти вело к необходимости изучать и то, что говорилось об Иннокентии, как проповеднике, в литературе. – Автор не оставил без внимания и древнюю святоотеческую литературу, справедливо отыскивая здесь надёжное руководство и критерии для правильности собственных суждений. И что особенно хорошо, – он извлекает отсюда такие изречения и тирады, которые оставляли без внимания другие исследователи по гомилетике.... Сочинение В.Ф. Кипарисова, заключал свой отзыв проф. Лебедев, заслуживает премии уже

по тому одному, что оно имеет темой то самое лицо, щедротами которого создалась и сама премия. Премируя труд нашего автора, академия тем самым выразит свои благодарные чувства к основателю премии, имя которого – уверен – дорого для всего учено-богословского мира».

Совет определил разделить имевшуюся в его распоряжении 500-рублевую премию на две половины и выдать их доценту А.И. Введенскому и экстр. профессору В.Ф. Кипарисову.

Ещё года полтора тому назад мы говорили об учреждении Преосв. Николаем, епископом Алеутским и Аляскинским, премии в 300 рублей за составление «обстоятельной биографии покойного ректора М.Д.А. протоиерея А.В. Горского». К сожалению, доселе никто из наставников академии не изъявил желания принять на себя этот труд. Думаем, что желающий нашёлся бы с течением времени; но, конечно, не тотчас, так как многие из

–452–

академических профессоров заняты своими срочными серьёзными работами и, при всём своём искреннем желании почтить должным образом память незабвенного Александра Васильевича, не имеют возможности принять на себя немедленно новый труд. Между тем дальнейшее ожидание многим представлялось неудобным и найдено было нужным дать делу о премии теперь же какое-либо движение. В заседании совета 21-го февраля 94 г. проф. А.П. Лебедев сделал предложение «включить «обстоятельную биографию А.В. Горского» в число тем, которые будут назначены в следующем учебном году в качестве кандидатских». Премия, по проекту проф. Лебедева, должна быть присуждена автору сочинения на таких основаниях: 1) балл на сочинении должен быть не менее 4½, 2) присуждается премия в июньском заседании совета, 3) суждение о том, заслуживает ли сочинение премии, поручается особой комиссии под председательством о. ректора академии и 4) удостоенное премии сочинение составляет собственность редакции «Богословского Вестника» и в нём печатается. – Совет академии принял предложение проф. Лебедева и таким образом мы можем надеяться, что через год

будет наконец составлена обстоятельная биография Александра Васильевича. От души желая полного успеха будущему автору биографии, мы можем пожалеть лишь о том, что таким автором выступает лицо, отделённое целыми десятилетиями от покойного о. ректора и потому не имевшее счастья стоять под благотворным влиянием непосредственного с ним знакомства. Конечно, в его распоряжении будут многие письма и бумаги Александра Васильевича; он прочтёт не малое количество воспоминаний, написанных в своё время под свежим впечатлением кончины незабвенного о. ректора; многие из наличных профессоров академии, служивших или учившихся при Александре Васильевиче, изъявили готовность содействовать составителю биографии сообщением каких-либо сведений или своих личных впечатлений; но всё это не даст ему, конечно, того живого и целостного образа, какой неизгладимо запечатлелся бы в душе его, если бы сам он был учеником и сослуживцем бесценного «папаши». Но, что же делать?! Чего нет, того не создашь.

—453—

Дай Бог, чтобы по крайней мере в пределах возможного предполагаемый труд был достойным своего предмета, а затем будем надеяться, что первый шаг автора не останется одиноким.

Во внешних условиях существования Московской академии минувший год произвёл некоторое улучшение. Давно уже и неоднократно нам приходилось и слышать, и высказывать сетования на тесноту и неудобство помещений, занимаемых в стенах лавры нашей академией. Отчасти вероятно благодаря таким свойствам помещений, а отчасти вследствие некоторых недостатков в устройстве, унаследованном от седой старины, которая не любила сообразоваться с требованиями гигиеническими, санитарное состояние нашей академии за последнее время далеко нельзя было назвать блестящим. Среди учащегося юношества слишком часто стали обнаруживаться лёгочные заболевания, иногда сопровождавшиеся, как мы знаем, печальным исходом. Чтобы по возможности предотвратить впредь такие явления,

возбуждено было пред высшею властью ходатайство об ассигновании сумм, потребных для производства в академии некоторых построек и переделок. Инициатором этого ходатайства и главным деятелем в проектировании планов постройки был покойный о. Архим. Григорий. К концу 93-го года ходатайство было уважено и с весны 94-го года начались работы. Вся ассигнованная по смете сумма простирается до 60-ти тысяч рублей, но она должна быть израсходована не на одну какую-либо постройку, а на несколько различных работ. Прежде всего, около двадцати тысяч исчислено на сооружение нового двухэтажного корпуса, который непосредственно примыкает к одному из прежних, вмещающих в себе студенческие помещения, аудитории и квартиры чинов инспекции. Новый корпус весьма незначителен по своим размерам, – в нём всего 27 аршин длины и 16 аршин ширины. По предположению, в верхнем этаже этого корпуса устраиваются помещения для студентов, а в нижнем – квартира помощника инспектора академии. Таким образом весь этот новый корпус, уже седьмой в общем счёте академических зданий, послужит к расширению студенческих помещений, так как прежняя квартира помощника инспек-

—454—

тора предоставляется также студентам. Для улучшения санитарных условий академии от всех её зданий устраивается канализация с выводом труб за стены лавры и с сооружением там фильтра. Весьма значительному ремонту подвергается здание академической библиотеки, страдающее, особенно в её нижнем этаже, сыростью, т. е. таким свойством, которое в хранилище драгоценных рукописей и книг всего менее может быть терпимо. Для устранения этого недостатка теперь предпринята переделка всех печей, выемка земли с устройством сводов и вытяжных труб для осушки и замена всех колод и рам новыми. Наконец около десяти тысяч употребляется на ремонт главного корпуса, т. е. так называемых чертогов, где в недавнее время замечена в некоторой части осадка, образовались трещины в потолках и местами значительно осыпался фундамент. Конечно и после

благополучного совершения всех этих работ наша академия с точки зрения внешнего благоустройства и удобств всё-таки оставляет желать ещё очень многого. Так уж ей, как говорится, на роду написано, чтобы сколько в ней ни производилось построек, всё-таки оставалась она навсегда неуклюжей и неудобной. Когда проект последних построек был на рассмотрении одного высокопоставленного лица, оно, говорят, заметило: «сколько вы ни стройтесь, ничего хорошего всё-таки у вас не выйдет». Совершенно верно. Из семи отдельных корпусов никак уж одного не сделаешь, а пристройкой к ним всё новых и новых, насколько позволяет то скученность зданий внутри стен лавры, можно достигнуть лишь сравнительного простора, но никак не красоты и удобства. При взгляде на наши академические здания, разрастающиеся то вверх, то вбок, нам нередко приходит в голову всё та же мысль, что даже и с хозяйственной точки зрения было бы вероятно гораздо лучше, если бы позволили наконец Московской академии навсегда проститься с посадом. Нам думается: лучше было бы однажды затратить несколько сотен тысяч, чтобы устроить в Москве для академии раз навсегда удобное и во всех отношениях хорошее помещение, чем хронически расходовать в посадке по многим десяткам тысяч, без надежды добиться когда-либо удовлетворитель-

—455—

ных результатов. Чтобы составить себе некоторое понятие о том, какие суммы выходят в конце концов из этих постоянно повторяющихся затрат, сделаем маленькую историческую справку. В 1870-м году в духовных академиях производилась реформа. В это самое время, в виду необходимости приспособления и существующих академических зданий к требованиям нового устава, возбуждён был серьёзно в печати вопрос о переводе Московской академии в Москву. Противники перевода, между прочим, указывали и на то, что это предприятие обойдётся слишком дорого. Как бы то ни было, академия осталась и доселе остаётся в посадке; но не думайте, чтобы её пребывание здесь стоило очень дёшево. С той поры, т. е. в продолжение двадцати четырёх лет, в нашей академии

произведены были, сверх обычных ремонтов, следующие постройки:

а) В 1874 году началась постройка нового особого двухэтажного здания для академической библиотеки. Израсходовано по смете на эту постройку 61:000 рублей¹⁷⁴⁸.

б) В то же время и в связи с этой постройкой началось производство и других работ, а именно столовая студентов, кухня, хлебная и др. хозяйственные помещения были переведены в здание, прежде занимавшееся библиотекой, а вместо их в главном корпусе устроены помещения для студентов. Израсходовано на это 29:000 руб.

в) В 1879 г. над академической церковью устроен купол и её помещение расширено особой пристройкой. Израсходовано на это 11:000 руб.

г) В 1883–85 гг. над большим корпусом, где помещались аудитории, надстроен третий (кроме подвального) этаж. Сюда переведены все аудитории, а их прежнее место занято жилыми помещениями студентов. Кроме того, надстроен второй этаж и произведено расширение здания больницы. Израсходовано на это 85:000 руб.

д) В 1892 г. произведено весьма значительное расширение академической церкви с прибавлением к ней каменной двухэтажной пристройки, в верхнем этаже которой помещён алтарь и ризница, и с неизбежной пе-

—456—

рестройкой смежных с ней помещений. Израсходовано на это до 25:000 руб.

е) В настоящем году произведена постройка ещё нового двухэтажного корпуса для увеличения помещений студентов, а также значительно переделано здание библиотеки, устроена канализация и т. д. Ассигновано: 60:000 руб. – Итак на улучшение и расширение академических помещений истрачено 271:000 рублей, а что же вышло в результате? Не отличается наша академия ни красотой, ни удобствами, да едва ли когда и будет в состоянии похвастаться этими свойствами. Могло бы выйти и выйдет, конечно, не то, если вместо постоянно повторяющихся частичных затрат, однажды была бы

произведена, или произведётся крупная постройка. Впрочем, что мечтать о том, чего, говорят, пока мы живы, быть не может. Будем пока довольны и тем, что наша академия теперь состоит не из шести, а из семи корпусов, и в её санитарных условиях произведено некоторое существенное улучшение.

По примеру прежних лет, Московская академия и в минувшем учебном году стояла в живой связи с местным населением Сергиевского посада, уделяя часть своего внимания и труда на духовно-просветительную деятельность в его пользу, насколько позволяли это её главные, научно-богословские занятия. Такого рода деятельность выразилась в богослужениях и воскресных беседах, совершавшихся в домовом академическом храме. Во всё почти продолжение учебного года, с 30 сент. до недели Фоминой, божественная литургия совершалась в академическом храме ежедневно, причём в дни учебные она начиналась в 7 часов утра, чтобы участвующие в богослужении студенты к началу лекций были уже свободными. Особенною торжественностью и многолюдством отличалось, конечно, богослужение утрени и литургии в светлый день Воскресения Христова, совершавшееся о. ректором академии в сослужении восьми иеромонахов и священников, и трёх диаконов. Евангелие на литургии читано было на языках: еврейском, греческом, латинском, славянском, русском, болгарском, сербском, французском, немецком, английском, японском и арабском. – Вскоре после

–457–

пасхи, а именно 1-го мая в неделю жен мироносиц, по обычаю, совершена была о. ректором соборне литургия на греческом языке, причём часы пред литургией читал студент-араб П. Жузе, апостол и символ веры студент-араб Хабиб-Ханания, а евангелие студент-диакон грек о. Каллист. – По воскресным дням, в 3 часа пополудни, во всё продолжение года неизменно происходили вне-богослужебные собеседования при общем пении всего, собиравшегося на них народа. В произнесении бесед более всех потрудился о. ректор академии (10 раз), главным помощником ему явился студент священник

С. Никольский (7 раз), а затем беседовали по одному или по два раза в год ещё девятнадцать студентов, из коих восемь имеющих священный сан Предметом бесед до января 1894 г. служила история апостольская и церковная до эпохи вселенских соборов, а с января – история церкви с IV-го в. в очерках жизни и подвигов великих учителей и святителей и преподобных подвижников монашества. По окончании бесед народу раздавались Троицкие листки, а иногда мелкие брошюры или образки. Слушатели стекались всегда на беседы с большим усердием. Наименьшее количество их выразилось в цифре 230, а наибольшее – 1:400 чел. Средним числом на каждую беседу приходится 642 слушателя. Всего более беседы посещались в воскресные дни святой четырёхдесятницы, а общее число всех, бывших на беседах в продолжение учебного года выражается в почтенной цифре 23:757 чел.

Хотя наша академия и деревенская, хотя, вследствие её отдаления от столицы, всякого рода высокие посетители заглядывают в неё сравнительно не часто, однако многие, особенно из лиц духовных, приезжая в Лавру для поклонения мощам преподобного Сергия, считают не лишним оказать внимание Московской академии своим посещением. Из православных архипастырей в минувшем 1893-м году академию посетили Высокопреосвященные: митрополит Иоанникий Киевский и архиепископы: Феогност Новгородский, Владимир Казанский, Модест Волынский и Ионафан Ярославский и Преосвященные епископы: Антоний Черниговский, Никанор Архангельский, Дионисий Уфимский,

—458—

Ювеналий Курский, Александр Витебский, Антонин Псковский, Иустин Тобольский, Ириней Тульский, Пётр Сухумский, Герман бывший Кавказский, Иларион Полтавский, Никон Угличский, Владимир Острогжский, Сергей Новгород-Северский, Александр Дмитровский, Тихон Можайский, Иоанникий Михайловский и Иоанн Сумский. В первую половину 1894-го года в числе почётных посетителей академии были преосвящ. епископы: Александр Калужский, Алексей Балахнинский, Анастасий Воронежский, Иероним Литовский и

Виссарион Костромский. Некоторые из посещавших академию архипастырей, а именно: преосвященные Александр Калужский, Тихон Можайский, Пётр Сухумский и Иоанникий Михайловский, совершали богослужение в академической церкви.

Само собой разумеется, что для Московской академии всего более цены и значения имели те благосклонные и продолжительные посещения, какими удостоил её в мае месяце её высокий покровитель и руководитель, Высокопреосвященнейший Сергей митрополит Московский и Коломенский. Прибыв в Лавру 19-го числа, Его Высокопреосвященство на другой же день посетил академию и более часа присутствовал на экзамене студентов четвёртого курса по догматическому богословию, а 23-го числа был столько же времени на экзамене студентов 1-го курса по введению в круг богословских наук. На обоих этих экзаменах Владыка принимал самое живое участие в производстве испытания, предлагал студентам многие вопросы, требовал различных разъяснений и дополнений к их ответам, и вместе с экзаменаторами обсуждал некоторые научные вопросы, насколько позволяло время. Самое окончание учебного академического года совершилось при непосредственном благословении Его Высокопреосвященства. В день Св. Троицы, 5-го июня, после торжественного богослужения в Лаврском Троицком соборе, вся академическая корпорация принимала благословение Владыки в митрополичьих покоях и удостоилась его благосклонного приглашения на сервированный здесь завтрак, а на другой день, т. е. 6-го числа окончился наш учебный год. В академическом храме в этот день после литургии совершено было торжественное молебствие с обычными воз-

—459—

глашениями, а пред началом молебствия о. ректор академии обратился к студентам с напутственным словом. Ещё один год прибавился в академических летописях, ещё несколько десятков молодых людей, завершив своё образование, вступили в жизнь с горячими юношескими мечтами и стремлениями послужить Св. Церкви и отечеству, а

оставшиеся в академии деятели и питомцы получили на несколько месяцев полную свободу располагать своим временем, как им угодно.

В. Соколов

**Корсунский И.Н. [Рец. на:] Порфирий (Успенский), еп.
Книга бытия моего: Дневники и
автобиографические записки. Часть 1: С 3 мая 1841
по 1 мая 1844 г. / Изд. Императорской Академии Наук
на иждивении Императорского Православного
Палестинского Об-ва; под. ред. П.А. Сырку. СПб.,
1894 8 д. Стран. XIII+774// Богословский вестник
1894. Т. 3. № 9. С. 460–476 (3-я пагин.)**

Иже не искусися, мало весть: обходяй же страны умножит хитрость.

Много видех во обхождении моем, и вящшая словес моих разум мой (Сир.34:10–11).

Блага мудрость с наследием (Еккл.7:12).

Все эти изречения Св. Писания как нельзя более применимы к почившему 19 апреля 1885 года преосвященному епископу Порфирию (Успенскому), заглавие новой книги которого мы только что выписали и который, почти целую четверть века самых лучших лет жизни своей проведши в странствованиях по разным землям запада и особенно востока и следовательно имев много разнообразных опытов, весьма *умножим своё знание* (Сир.34:10) и мог смело сказать о себе: *многое я видал в моем странствовании, и я знаю больше, нежели сколько говорю* (Сир.34:11). – Родившись в 1804 году в Костромской губернии и по окончании низшего и среднего образования в местных духовно-учебных заведениях докончив его в С.-Петербургской духовной академии, преосв. Порфирий (в мире Константин Александрович Успенский), при самом же окончании курса академического, именно 15 сентября 1829 года принял монашество и тем самым покориł свою волю в послушание воле Божией

–461–

и воле начальства. 9 ноября того же года, уже будучи в сане иеромонаха, он назначен был на должность законоучителя в С.-Петербургский 2-й кадетский корпус и на этой должности

через год был утверждён в степени магистра богословия. Но при талантливости и живости, даже пылкости характера, обладая неутолимой жаждой кипучей деятельности и не удовлетворяясь однообразием занятий, он естественно не мог долго оставаться при одной законоучительской должности и на одном месте, и вот уже в 1831 году мы видим его в Одессе, где он с должностью законоучителя (а с 1838 г. профессора богословия) в Ришельевском лицее соединяет разнообразные другие должности (члена цензурного комитета, директора попечительного о тюрьмах комитета и т. д.), причём в 1834 году возводится в сан архимандрита и уже в то время совершает более или менее продолжительные путешествия в Крым и Бессарабию (в 1833 и 1836 годах); а в 1840 году мы видим его назначенным в настоятели церкви при Императорской Российской миссии в Вене. Во время пребывания своего в Вене на означенной должности архимандрит Порфирий делал также отлучки для путешествия по Далматинскому побережью, хотя и само пребывание его на этой должности было непродолжительно. В конце 1842 года он отозван был из Вены с тем, чтобы ему дать особое назначение – послать на восток с целью ознакомления с настоящими нуждами православия в Палестине и Сирии, куда он отправился в следующем 1843 году. Этим положено было начало его продолжительному затем и на короткое лишь сравнительно время прерываемому пребыванию на православном востоке и его обширному, глубокому и многостороннему знакомству с сим последним, хотя теоретически он знаком был несколько с ним и раньше, при том не только по книгам, а и по живым устным рассказам путешественников, именно когда жил в Одессе и по преимуществу от известного А.С. Стурдзы, с которым о. Порфирий очень сблизился и который своими обширными сведениями по делам востока и своими большими знакомствами там с разными, более или менее влиятельными лицами, очень полезен был ему. Поэтому-то

—462—

и теперь, когда архимандрит Порфирий специально назначен был на восток на службу, он, после предварительных

сношений с людьми официальными в Петербурге и после получения инструкций оттуда, нарочито заехал в Одессу и, прожив в ней по разным обстоятельствам около 4-х месяцев, имел полную возможность запасть и запастись самыми подробными и точными сведениями по делам востока и в частности от Стурдзы получил множество рекомендательных писем к разным, преимущественно духовным высоким особам из греческого духовенства в Константинополе, Иерусалиме и других городах, каковые сведения и письма ему были потом очень полезны. Первое пребывание архим. Порфирия на востоке продлилось лишь до 7 августа 1844 года, после чего наш путешественник через Сирию возвратился в Константинополь и прожив здесь до начала следующего 1845 года, в январе сего года отправился на Синай и Афон для дознания нужд тамошних монастырей. На Египет и Синай архимандрит Порфирий употребил время до 25 июня, и плодом внимательного осмотра его этих местностей были известные его труды по описанию их, которые печатаны были частью в *Журнале министерства народного просвещения*, частью отдельно. Разумею его статьи: *Синайский полуостров*, – *Синайская обитель* и книгу: *Первое путешествие в Синайский монастырь в 1845 г.* 30 июня того же 1845 года архим. Порфирий, через Солунь, отправился и на Афон, где пробыл почти год, а после того, через Константинополь, Молдавию и Валахию (где находилось много имений, принадлежавших Св. Гробу Господню в Иерусалиме, Синаю и Афону), в Петербург. Плодом этого путешествия его были статьи его: *Указатель актов, хранящихся в обителях св. горы Афонской*, *Описание монастырей Афонских в 1845–1846 годах*, *О святом Кирилле, просветителе славян Моравских*. *Отрывок из путешествия в Афонские монастыри и скиты в 1846 году* и книга: *Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты*. Но вот в 1847 году организована была первая русская духовная миссия для Иерусалима, которая имела тайной целью, кроме Заботы о русских поклонниках, влиять и на улучшение

–463–

дел православия на востоке, особенно в виду неудовлетворительности греческого духовенства в святой земле для сей цели при усилении пропаганды римско-католической и протестантской, без права вмешательства впрочем в дела греческой иерархии и иерархий инославных исповеданий и с соблюдением поклоннического лишь характера, без всякого политического значения – со стороны официального своего положения. Начальником этой миссии и назначен был архимандрит Порфирий, как человек опытно знакомый с делом и святыми местами Палестины и других стран востока. В половине октября того же 1847 года эта миссия выехала из Петербурга и пробыв последние месяцы 1847-го и начало следующего 1848 года в Константинополе, в половине февраля прибыла в Иерусалим. На этот раз миссия, с о. Порфирием во главе, пробыла в Иерусалиме до 1854 года, когда, по случаю Крымской войны, 3 мая отозвана была из Иерусалима. В продолжение этого времени архим. Порфирий, с своей дружиной (как он называл членов состава вверенной ему миссии), кроме поездки по Сирии и Палестине, в 1850 году совершил вторичное путешествие в Египет. Плодами этого вторичного пребывания архим. Порфирия на востоке и путешествия его по св. местам были опять, в связи с некоторыми прежними, следующие новые работы, изданные в виде журнальных статей и книг: 1) *Сирийская церковь*. 2) *Рас-эль – Айнские водомётные колодцы, у города Тира. Отрывок из путешествия, по св. земле* – 3) *Второе путешествие в Синайский монастырь в 1850 году*. 4) *Путешествие по Египту и в монастыри св. Антония Великого и препод. Павла Фнвейского в 1850 г.* – 5) *Вероучение, богослужение, чиноположение и правила церковного благочиния. Египетских христиан (Коптов).* – 6) *Письмена Кинея Манафы, на Синайских утёсах.* – 7) *Восток христианский: Египет и Синай, виды, очерки, планы и надписи к путешествиям.*

Вернувшись с востока, через Италию и Австрию, в отечество, архим. Порфирий пробыл в Петербурге до 1858 года, а 24 апреля сего года был снова, в третий раз, командирован на восток, теперь уже исключительно

—464—

с учёной целью, для собирания сведений о церковной архитектуре и живописи, для описания церковных утварей, библиотек и архивов и для возобновления своих сношений с Коптским духовенством, внимание к которому со стороны православной церкви привлечено о. Порфирием ещё в 1850 году. На этот раз он отправился, через Константинополь и Солунь, на Афон, где пробыл до конца 1858 г., часть 1859 и 1861 гг., со святой горы Афонской, в промежутки этого времени, предпринимая путешествия ещё в 1859 году в Фессалию и Метеорские монастыри, а в 1860 году – в Константинополь, св. Землю, Египет, Малую Азию, Сирию и Одессу, где оставался до конца 1860 года и первой четверти следующего 1861 года, а затем опять вернулся через Константинополь на Афон, где пробыл до 15 июня сего года и в августе того же года возвратился в Россию. Этим кончились его путешествия за границу и с 13 августа 1861 года до конца жизни архим. Порфирий, рукоположенный в 1865 году во епископа Чигиринского¹⁷⁴⁹, не покидал более России.

Во время всех этих путешествий своих преосв. Порфирий так умножил своё знание, собранный им тогда материал научный так был обилен, что целой четверти столетия усидчивых трудов такого энергического и неустанного труженика, каким был и до конца жизни оставался преосв. Порфирий, мало было для того, чтобы он мог сообщить, поведать миру это знание, обработать и издать весь этот материал. Преосв. Порфирий так много напечатал и статей в различных, духовных и светских, повременных изданиях и отдельных книг и брошюр, имевших предметами своими все плоды его путешествий, как ни один, из бывших доселе путешественников. Одно перечисление заглавий этих статей и книг с брошюрами могло бы занять несколько страниц. Не желая утомлять читателей этим перечислением и отсылая желающих знать о сём к, известным уже в

—465—

печати библиографическим трудам и указателям¹⁷⁵⁰, мы укажем лишь на главнейшие печатные труды преосв. Порфирия,

изданные в рассматриваемый период, каковы, по порядку времени: 1) *Мнение о Синайской рукописи Библии, содержащей в себе Ветхий Завет не полный и весь Новый Завет, с посланием св. Апостола Варнавы и книгой Ермы*. 2) *Четыре беседы Фотия, святейшего архиепископа Константинопольского и рассуждение о них*. 3) *Ерминия или наставление в живописном искусстве, написанное, неизвестно кем, вскоре после 1566 года*. 4) *Восток христианский: Сирия и список Антиохийских патриархов*. 5) *Афон языческий*. 6) *Восток христианский: Афон*. 1) *Второе путешествие по святой горе Афонской*.

Но – блага мудрость с наследием. Плоды глубокой, обогащённой к тому же опытностью в путешествиях, мудрости преосв. Порфирия далеко не исчерпаны были тем, что напечатано при жизни его, хотя уже и напечатанное давно по справедливости стяжало ему звание действительного и почётного члена многих учёных обществ и учреждений и почётную степень доктора эллинской словесности, полученную им от Московского университета. Он и после смерти своей оставил богатое научное наследие, которое завещал Академии Наук издать, оставив на то и денежные средства, и которое, по сознанию самих лиц близко стоящих к делу, нуждается ещё в четверти столетия для того, чтобы его обнародовать¹⁷⁵¹. Частичку из этого наследия и составляет огромная книга, вышедшая в нынешнем году, заглавие которой мы выписали в начале настоящей статьи и по поводу которой мы стали писать саму эту статью.

Рассматриваемая книга так велика и так богата содержанием, так характерно, многообразно и многосторонне представляет во многих местах своего содержания саму личность автора, что краткой статьёй нельзя ни обнять

—466—

всего этого содержания, ни оценить книгу по достоинству. Сделаем возможное в этом отношении.

После общего предисловия издателей о научном наследии преосв. Порфирия (стр. I–IV) и краткого очерка жизни и деятельности его (стр. V–XIII), «Книга бытия» преосв. Порфирия

в изданной части I-й содержит в себе из дневников его: а) «Поездку из Петербурга в Вену» в 1841 году (стр. 1–33); б) Поездку в Далмацию из Вены в 1842 году (стр. 34–102); в) По возвращении из Вены в Петербург пребывание в сём последнем, с 11 октября 1842 и по 23 мая 1843 года (стр. 103–138); г) Путь из Петербурга в Сирию (стр. 138–214); д) Поездку по Сирии и Палестине – в 1843 году (стр. 215–353); е) Пребывание в Иерусалиме в 1843–1844 годах (стр. 353–466); ж) Поездку по Галилее в 1844 году с 23 февраля по 13 марта (стр. 467–582) и з) Пребывание в Иерусалиме с 27 марта и по 30-е апреля того же 1844 года (стр. 582–689). К этому издателями присоединены: переводы иностранных речений, встречающихся в книге (стр. 691–702), азбучный указатель не только «собственных», как сказано в заглавии его, но и многих нарицательных имён (стр. 703–774), а к концу приложена раскрашенная карта Палестины. Само собой разумеется, главнейшую и важнейшую часть содержания книги составляют дневники преосв. Порфирия, то полные и обстоятельные, в тот же или в один из последующих дней записанные, а то краткие, перечневые (см. напр. стран. 153 и дал., 214 и дал., 222 в дал., 261 и мн. др.). Среди дневных записей там и сям встречаются специально и с особенной тщательностью обработанные отделы или прямо предназначенные к напечатанию и где-либо в своё время напечатанные (как напр. на стр. 108–114 известие о кончине и погребении митрополита Новгородского и С.-Петербургского Серафима) или настолько обдуманно составленные и систематически изложенные, что они могли бы с пользой быть тогда же напечатанными в любом духовном или светском современном издании (как напр. на стран. 78 и дальн. Описание округа Каттарского, на стран. 532 и дал. Описание Назарета Галилейского и др.). Но и помимо того в дневниках и автобиографических

–467–

записках преосв. Порфирия мы на каждом почти шагу встречаемся со множеством интереснейших и весьма важных и для историка, и для этнографа, и для археолога, и для географа, и для путешественника, и для богослова и для

моралиста описаний местностей, природы, нравов и обычаев, бытовых очерков, исторических и археологических заметок и так далее, встречаем любопытнейшие, живые и меткие, характеристики лиц исторических, верное изображение взаимных отношений разных национальностей, и исповеданий, официальных деятелей и заурядных лиц, по местам до мелочей подробное начертание планов будущих действий России вообще и будущей духовной миссии в частности на востоке на пользу православия и местных интересов, ради чести имени русского, и проч. Возвышенная религиозность, высокое нравственное чувство, искренний и глубокий патриотизм, откровенность, задушевность, нередкий юмор оживляют изложение и ещё более возвышают интерес к чтению «Книги бытия» преосв. Порфирия, а многие, нередко даже романические (напр. см. стран. 411 и дал., 433 и дал., 442 и 658 и дал.), подробности невольно даже увлекают читателя, который иногда не может оторваться от книги, чтобы не довести до конца того или другого отдела её. В доказательство всего сказанного можно напр. указать на описание Львовской семинарии (стр. 25 и дал.), или описание местности по дороге от селения Подгорце до города Злочова в Австрийской Галиции (стран. 18), или описание пути к Финикийскому городу Триполи в Сирии (стр. 291–293). И таких или подобных описаний местностей, природы, остатков древностей и проч. мы встречаем множество в «Книге бытия» преосв. Порфирия¹⁷⁵². Его самородный ум, меткость суждения, тонкая наблюдательность, широта взгляда и познаний всюду видны¹⁷⁵³ и дают обильные плоды для всестороннего интереса читателя, как

—468—

то отчасти мы могли видеть уже и в приведённых примерах. Его бытовые очерки¹⁷⁵⁴, исторические и особенно библейские воспоминания и сопоставления¹⁷⁵⁵, археологические заметки¹⁷⁵⁶ и т. д. дают богатый материал для разнородных научных изысканий.

По его книге, как «Книге бытия» его, мы знакомимся, ближе всего, с его собственной личностью, с его характером, пылким и

живым, решительным, с его высокой настроенностью, добросердечием, с его иноческими стремлениями, с особенностями его ума, с его горячей, Илииной, ревностью, с его возвышенными намерениями, заветными планами и проч. Не в одном только собирании сведений и научных материалов состояла задача путешествий преосв. Порфирия и по официальному назначению, и по его собственному намерению. Хотя дело его в конце концов и свелось почти на одно лишь такое собрание, однако не от него зависела такая постановка дела и не таково было и должно было быть оно по первоначальной задаче его посольства за пределы России. Служение делу и пользам православия, следовательно славе имени Божия и чести имени Руси православной, – вот ближайшая и главнейшая задача его посольства, его миссии. Не будем говорить о служении его, в видах осуществления такой задачи, – в Австрии. Оно было и не продолжительно и не особенно многоплодно, потому что и не могло быть многоплодно по особым обстоятельствам места и времени. Служение на востоке, откуда воссиял свет Христов всем нам, – вот для чего как бы рождён и предназначен был преосвящ. Порфирий. Получив основательное, строго классическое образование¹⁷⁵⁷ в духовной школе своего времени, теоретически и практически ознакомившись с несколькими новыми языками, а на разных местах своих

–469–

путешествий изучив и другие разговорные языки того же времени¹⁷⁵⁸, снабжённый подробными, и устными, и письменными инструкциями из Петербурга¹⁷⁵⁹, приняв и принимая во внимание советы и мысли таких опытных в деле лиц, как русский генеральный консул Сирии и Палестины Базили, упомянутый раньше Стурдза и др., преосв. Порфирий отправился на восток, можно сказать, в полном вооружении для борьбы за православие и честь русского имени. А борьба предстояла и в действительности была жестокая; ибо врагов его высокой задачи было много и тайных, и явных. Будучи жестокой, борьба эта была и опасной для нашего борца, ибо он должен был действовать преимущественно не на открытом поле, а как

бы из засады и вообще с величайшей осторожностью. Само его посольство на восток, в политических видах, окружено было величайшей таинственностью: он должен был, в силу данных ему инструкций, всюду выдавать себя и действовать не как официальный представитель России и русской церкви при патриархе Иерусалимском и в других православных центрах востока, а лишь как богомолец, поклонник, хотя, понятно, всем более или менее проницательным деятелям востока сразу виделась нарочитая, но скрываемая от них, цель его путешествия. Не удивительно, поэтому, что архимандрита Порфирия на востоке одни принимают за русского шпиона, другие за консула (см., напр., стран. 354:355, 364–365) и т. п. Бороться он должен был не только с врагами православия естественными – представителями ислама, инославных исповеданий и проч., но, к глубокому сожалению, и с представителями православия. Явившись на восток с самыми возвышенными, как мы замечали, намерениями и стремлениями, одушевлённый святыми чувствами, высоко-религиозными и нравственными порывами, архим. Порфирий встретил на востоке среди последнего рода представителей так много несоответствия своему высокому назначению, так много недостатков, злоупотреблений и проч.,

–470–

такое пренебрежение высших начал справедливости, нравственности, даже правил благоразумия и т. п., что, при пылкости своего характера, часто не мог удерживаться в пределах спокойной осторожности, воспламенялся Илииной ревностью (стр. 563) и высказывал, если не всегда (по требованиям практического благоразумия и осторожности и в исполнение данных ему инструкций) лично этим представителям, то в своём дневнике, которому поверял тайны своего наболевшего сердца, с свойственной ему откровенностью и прямоотой, истину и правду. Не говоря о светских представителях православия, нередко политическими видами и самым светским настроением оправдывавшихся и побуждаемых в несоответствующем высоким целям православия образе жизни и действия, само греческое

духовенство на востоке, особенно высшее, представляло в себе печальные явления корыстолюбия, зазорной жизни, преступного небрежения о пастве, о духовном просвещении её, о храмах своих епархий и т. п. В порыве ревности о славе Божией и о чести православия в ярких красках, иногда даже слишком резкими чертами изображая эти печальные явления, преосвященный Порфирий, тогда ещё полный сил, пылкости и энергии архимандрит, говорил, что «истина и правда заставляют» его «обнаружить все мерзости здешние», т. е. творимые в православном святогробском братстве. «Я секира, – говорил он смело, – и лежу при корени гнилого дерева»... (стр. 436). И он, отнюдь не скрывая добрых сторон тамошних представителей православия, без пощады бичует их порочные стороны, их недостатки (см. напр. стр. 229:248, 415:435, 469:524 и др.). – Между прочим сильно возмущало архим. Порфирия не только пренебрежение, а и нарочитое унижение греками арабов, – племени и даровитого, и преданного православию и имеющего исторические права на большее к себе внимание. «Какие хорошие христиане арабы! – говорит он в одном месте. – Их не жалуют греческие архиереи; у них нет церкви: а всё-таки они сохраняют веру по преданию» (стр. 453). Игумен Афанасий «дышит любовью к племени арабскому, – читаем в другом месте, – и горюет о том, что оно страдает под ужасным игом греков, которые

–471–

не признают арабов людьми, а считают их хуже собак» (стр. 642; срав. также стр. 654–655:664 и др.). – «Между арабами, – говорил архим. Порфирий даже русскому консулу Базили, – ещё не было ни Ариев, ни Несториев, ни Евтихиев, ни Феофилов. Арабы приняли унию: но кто был причиной этого горестного события? Не греки ли? Не их ли презрение к арабам? Не их ли хитрая и, может быть, корыстная политика, заградившая арабам вход на епископские кафедры?» (стр. 676). Особенно опасно было такое преступно-пренебрежительное отношение греческой патриархии и вообще архипасторства и пастырства к пастве своей православной в виду уже начинавшего тогда (в 1843–1844 г.) усиливаться в Палестине папизма (римского католичества) и

протестантства. «Бедная церковь Палестинская! – восклицает архим. Порфирий. – Чему она подобна? Она подобна старому кораблю, управляемому слабым кормчим и обуреваемому столь бурными ветрами. Сколько врагов у ней и как они сильны! Не говорю я о папистах и армянах; напоззли сюда новые змеи – протестанты. Здешний синод¹⁷⁶⁰ не предвидит ни малой опасности от них. При необразованности греческого духовенства, при его невнимательности и презрении к арабам, при его посягательстве на ослабление древних обычаев Палестинской церкви, каков напр. обычай: никогда не разводить мужа с женой, или не отлучать от церкви за малые погрешности; при негодовании на греков арабского духовенства, выражающемся в письменных прошениях и угрозах, протестантство может пустить свои корни глубоко и далеко, лишь бы удалось поборникам оного построить церковь в Иерусалиме и лишь бы арабы узнали, в чём состоит это новое учение. В арабском племени, без всякого сомнения, таятся зародыши духовного образования, и протестантство, по обнажённости обрядов, за кои не нужно платить попом долог, по дешевизне устройства без иконостасов храмов и особенно по щедрой благотворительности, – протестантское общество может понравиться арабам. Паписты и протестанты

–472–

– вот будущие деятели на востоке! Может ли противостоять их натиску греческое духовенство, почти беззащитное, не любимое туземцами и иждивающее огромнейшие доходы свои на бесполезную покупку пустых земель и домов, на бесконечные судебные процессы и на подарки туркам»? (стр. 650–651). И хотя на русское правительство, при тогдашней его политике, и на всероссийский святейший Синод, при тогдашних его главных деятелях в Петербурге, архим. Порфирий также мало возлагал надежды для полного торжества православия во святой земле¹⁷⁶¹, однако всё же лишь в России и русской церкви он видел якорь спасения в этом отношении. «О, как бы я возрадовался духом, – говорил он в порыве своей Илииной ревности, взирая на вершину горы Кармила, где пророк Илия приносил жертву, –

если бы туг мне можно было устроить небольшую обитель русскую! Боже Илии! подвigni сердце русского Царя, великого помазанника Твоего и вложи в оное огненное желание построить обители на Кармиле, на Фаворе, на Елеоне и возобновить обители на Иордане и Мёртвом море»! (стр. 575). – «По моему мнению, – говорил он консулу Базили при рассуждении о мерах к поддержанию православия в Сирии и Палестине, – кроме единодушия православных церквей и монастырей, нужно установить где бы то ни было центр, соединяющий все частные православные церкви и одушевляющий их примерами благими (под этим центром я разумел, – добавляет он в скобках, – Российскую миссию, но не обнаружил этой мысли консулу) (стр. 677). Но так как в то время, как очевидно и из приведённых недавно слов самого преосв. Порфирия, протестантство и папизм ещё не усилились до великой опасности для православия, то в сильную борьбу с ними он и не вступал¹⁷⁶²; но не мог, в виду будущей опасности, не подумать о мерах к этой борьбе и вообще к поддержанию православия во святой земле. Эти меры он обдумал весьма хорошо и практично. Они разнообразны, но ведут

–473–

к одной цели, и будучи основаны на опыте, на здоровом понимании как высших целей православия, так и местных условий и потребностей, носят на себе печать проницательного ума и глубокой мудрости. В существенных своих чертах они легли в основание тех мероприятий, которые исходили от русского церковного и гражданского правительства, начиная с 1847 года, т. е. с учреждения первой Российской миссии в Иерусалиме. Вот эти меры, сведённые во едино и изложенные ещё в начале 1844 года: «1) Не лучше ли, чтобы здешние архиереи, исключая двух епитропов¹⁷⁶³, жили в их епархиях. 2) В патриархии устроить семинарию и обучать в ней молодых монахов. 3) Этих монахов набирать из славян, арабов и греков для поддержания равновесия православия и для духовных утешений единоплеменников их. 4) Уменьшить число монашествующего духовенства как в патриархии здешней, так и в патриархии цареградской. 5) Увеличить число монахов в

Палестинских монастырях. 6) Обратить внимание на улучшение сельского духовенства Палестинского. 7) Устроить народные училища при митрополиях. 8) Обратить внимание на поправку и починку сельских церквей. 9) Патриархия богата, всё прочее бедно. 10) Казна Гроба Господня пусть будет единая и нераздельная, но расходы пусть поступают и на сельское духовенство и церкви. 11) Сосчитать число сельских церквей и соразмерить с ними явные подаяния России...? Тайных подаяний довольно для казны Гроба. 12) Уменьшить число сельского духовенства. Больно видеть в крошечной деревне пастырей двух священников беднейших и оборванных. Для этой деревни достаточно и одного попа. 13) До распространения просвещения в народе не уменьшать числа церквей сельских и не присоединять их к другим ближним. 14) Учредить в Иерусалиме русскую миссию а) для видимого единения церквей Иерусалимской, и Антиохийской, и Российской, и для взаимных известий; б) для наблюдения за расходами денег, высылаемых из России; в) для наблюдения за русскими поклонниками; г) для снабжения всех сельских церквей Сирии

—474—

и Палестины иконами. При миссии должны быть иконописцы и школа иконописания; е) для принятия и отсылки подаяний из России в назначенные места. Ибо теперь этого не делают, ф) для наблюдения, где, в каких деревнях арабы обращены в магометанство из христиан и где они помнят прежнее христианство, где имеют почитание к святым нашим и пр., дабы при будущем торжестве православия начать с этих деревень миссионерство и обращение в христианскую веру, г) для подаяния полезных советов при устройстве школ народных, и семинарии, и академии в самой патриархии. 15) Русскую миссию устроить на горе Елеонской или, по крайней мере, в монастыре св. Креста, или Илии пророка. 16) Для покупки горы Елеонской и для постройки монастыря на месте вознесения Господня собрать добровольные подаяния в России. Их будет много. 17) Обратить бдительное внимание на поклонников русских, которые приходят в Иерусалим по два, по три раза. Они ведут торг..., живут крайне безумно, особенно из духовного

звания». И далее предлагаются более подробные мероприятия относительно поклонников собственно (стр. 358–360. 361–362¹⁷⁶⁴).

Так обильно, так поучительно содержание одной уже 1-й части «Книги бытия» преосв. Порфирия, судя даже по тому краткому обзору его, какой мы сделали. Эта «Книга», в виду непосредственности наблюдений преосв. Порфирия, его полного беспристрастия, основательной подготовки к делу наблюдения, добытых им фактических и документальных данных и т. д., по истине является с значением «первоклассного источника» для новейшей истории греческой церкви на востоке¹⁷⁶⁵. Мы из неё ясно видим, чем была, чем должна была и могла бы быть эта церковь, какие в ней крылись задатки, какие пятна дожали на светлом лице её, и т. д., и судя потому, что было

—475—

потом не только в период управления архимандрита Порфирия русской миссией в Иерусалиме (1847–1854), но и после того, даже до настоящего времени, мы не можем не признать многого как бы пророчески изложенным в дневниках преосв. Порфирия. Усиление папизма и протестантизма в Палестине, печальная судьба (низвержение с патриаршего престола) архиепископа Лиддского Кирилла, бывшего потом Кирилла II, патриарха Иерусалимского, и друг. совершились потом воочию всех¹⁷⁶⁶. Само изложение «Книги бытия», если не принимать в расчёт некоторых слишком резких выражений¹⁷⁶⁷, некоторых своеобразных слов и оборотов речи, так живо, картинно, свежо, по местам художественно, что забываешь, что дневники писаны были в 1841–1844, а не в 1893–1894 годах. И нельзя не отдать чести и не воздать благодарности и Академии Наук и особенно Православному Палестинскому Обществу за издание этой книги, — чести за превосходное во всех отношениях, снабжённое прекрасным и обстоятельным указателем, не дорогое сравнительно и по цене (5 р.), издание, и — благодарности в виду указанного уже содержания книги. Издание такое огромное, крупной печати, изящное по внешности, как и все издания Православного Палестинского

Общества, без сомнения, стоило дорого Обществу, а продаётся не дорогой ценой, которая ещё более уменьшается в виду богатого и интересного содержания книги. Содержание рассмотренной 1-й части «Книги бытия» преосв. Порфирия заставляяет с нетерпением ожидать выхода в свет и последующих частей её.

Иван Корсунский

**Голубинский Е.Е. К истории канонизации святых в Русской Церкви: Дополнения, поправки и оговорки к списку святых и, прежде всего, – о невозможности составить список их полный и верный.
(Приложение к исследованию Е. Е. Голубинского) // Богословский вестник 1894. Т. 3. № 9. С. 1–39 (4-я пагин.). (Продолжение.)**

–1–

Составить полный и верный список святых было бы очень нетрудно, но под условием получения сведений путём официальным. Местной власти в каждой епархии известно или может стать известным, какие в каждой епархии есть святые; будь сведения истребованы из епархий и обнародованы св. Синодом, тогда и мог бы быть составлен полный и верный список святых. Составить же подобный список путём, так сказать, научным, при помощи существующих частных каталогов святых, представляющих собой произведения книжных людей XVII века и учёных людей нынешнего времени, не оказывается возможным потому, что в каталогах смешиваются канонизированные или настоящие святые с неканонизированными или ненастоящими святыми. Святой канонизированный или настоящий есть тот, которому установлено и совершается ежегодное празднование, которому молебствуется (поются молебны) и к которому обращаются с молитвами; святой неканонизированный или ненастоящий есть тот, который почитается за святого от народа, но которому не установлено и не совершается празднования и не молебствуется, и память которого, в чаянии и с желанием его прославления, совершается поминовением литургиями и панихидами. У нас речь о святых канонизированных или настоящих, и когда мы говорим о полном и верном списке святых, то разумеем именно этих, канонизованных или настоящих, святых. Между тем в каталогах святых значительная часть канонизованных или настоящих свя-

тых сливается в одно место с неканонизированными или ненастоящими святыми. Канонизированные святые разделяются на два класса: на таких, время канонизации которых известно, и таких, время канонизации которых не известно. Говоря о времени канонизации святых первого класса, каталоги тем самым и дают знать или через то самое и сообщают, что святые суть канонизованные святые. Но о святых второго класса, без какого-либо отличия их от святых неканонизированных, они делают одну и ту же с последними заметку, что ежегодная память их совершается тогда-то. Это «память совершается» в первом случае значит: совершается празднование, во втором случае: совершается поминовение; но мы не имеем возможности узнавать, в каком смысле употребляется оно в котором случае, а потому и остаёмся в неведении, какой святой разумеется в котором случае – канонизованный или неканонизированный. Употребление в каталогах этого неопределённого выражения: «память совершается» зависит частью от того, что составителям каталогов остаётся неизвестным о святых – канонизированные они или же неканонизированные, а частью, кажется, и от того, что держатся неправильных понятий о святых канонизированных. Некоторые из составителей каталогов как будто считают канонизированными святыми только тех святых, время канонизации которых известно положительным образом. Но это совершенно не основательно: канонизированный святой есть всякий святой, которому установлено празднование, общее или местное, хотя бы время установления празднования и оставалось неизвестным. Таким образом, повторяем, мы не можем составить полного и верного списка святых потому, что в существующих каталогах значительная часть святых канонизированных сливается в одно со святыми неканонизированными. Но если бы в каталогах и тщательно отличаемы были святые канонизированные от святых неканонизированных, так что мы имели бы возможность составить полный список первых святых, насколько их находится в каталогах: то всё-таки мы не могли бы поручиться,

что список есть на самом деле полный, потому что мы вовсе не можем поручиться, чтобы в каталогах, при обилии святых неканонизирован-

—3—

ных, не отсутствовало, по причине пропуска, большего или меньшего количества святых канонизированных. А таким образом, конечное слово есть то, что полный список святых, относительно которого мы могли бы быть уверенными, что он действительно есть полный, может быть составлен единственно указанным нами официальным путём.

Вместе с каталогами святых читателю естественно вспомнить о святцах при богослужебных книгах. Но в святцы при богослужебных книгах, самые полные между которыми суть находящиеся в Уставе и в Следованной псалтири, и о которых нарочито мы скажем ниже, внесены только общие или общепразднуемые Русские святые, без святых местных. А общепразднуемые святые составляют менее чем треть всего числа святых, так что в них (святцах) не достаёт более чем двух третей последних. Точно также и о Месяцеслове всех святых, празднуемых православной Греко-восточной церковью, издаваемом от св. Синода, должно быть сказано, что он вовсе не отличается полнотой, в отношении к Русским святым и что из местных Русских святых в нём находятся только очень немногие.

Обращаемся к дополнениям и поправкам, которые мы будем делать по епархиям и которые на сей раз мы сделаем очень не о многих епархиях.

Московская епархия

Митрополиты: Феогност, скончавшийся 14-го Марта 1353-го года¹⁷⁶⁸,

Киприан, скончавшийся 16-го Сентября 1406-го года и
Фотий, скончавшийся 2-го Июля 1431-го года.

Обыкновенно принимается, что празднование всем трём митрополитам установлено в 1472-м году, когда по случаю перестройки Московского Успенского собора были открываемы (и перенесены на новое место) мощи второго и третьего из них.

Но общепринятое мнение должно быть признано за неосновательное. В 1472-м году, после от-

—4—

крытия или «обретения» мощей, было установлено празднование митрополиту Ионе, о чём прямо говорит одна летопись¹⁷⁶⁹. Если бы были установлены празднования и нашим трём митрополитам, то по нераздельности предмета летопись необходимо должна была бы сказать об установлении и этих последних празднований, а между тем о них она вовсе не говорит¹⁷⁷⁰. И, до какой степени, в частности, неосновательно относить к 1472-му году установление празднования митр. Феогносту, видно из сообщаемого той же летописью под 1474-м годом. В этом году при гробе Феогноста совершилось чудо; «и сказаша (о чуде), — пишет летопись, митрополиту Геронтию и великому князю; они же неверием одержими беша, не повелеша звонити и всему городу славить его, но последи новую церковь сотвориша ту святую Богородицу и заделаха мощи его, в землю покопавши, и покрова на гробнице каменной не положиша, и ныне в небрежении гроб его»¹⁷⁷¹. Выше мы указываем, что имя митр. Киприана находится в святцах одной Следованной псалтири, написанной в 1487-м году (домакариевских святых № 68). Но со всей вероятностью это должно понимать не так, чтобы до 1487-го года было установлено Киприану празднование, а так, что писец рукописи внёс в святцы его имя произвольным образом, по собственному мнению о нём как о святом. Сохранились до настоящего времени записи о совершении богослужения в Московском Успенском соборе или так называемые уставы этого собора за первую и за вторую половину XVII века¹⁷⁷². Если бы в XVII веке было празднуемо нашим митрополитам, то в числе записей непременно были бы записи о празднованиях им, как о местных праздниках собора. Но записей нет, из чего необходимое заключение есть то, что в XVII веке празднование ещё не было. Когда после XVII века установлены

—5—

ныне совершаемые в соборе празднования митрополитам, сказать не можем¹⁷⁷³.

Евдокия, в монашестве Евфросиния, супруга вел. кн. Дмитрия Ивановича Донского († 22-го Мая 1389-го года), строительница Московского Вознесенского монастыря, скончавшаяся 7-го Июля 1407-го года. В деянии собора 1678-го года по делу Анны Кашинской говорится, что великой княгине не совершается празднования, но поются по ней панихиды¹⁷⁷⁴. Когда после 1678-го года началось местное ей празднование в Вознесенском монастыре, остаётся нам неизвестным.

Андроник Московский, ученик преп. Сергия Радонеж-
—6—

ского, строитель для св. митр, Алексия и первый игумен Московского Спасо-Андроникова (по его имени) монастыря, скончавшийся между 1374–1404-м годами, и

Савва, ученик Андроника и его преемник на игуменстве в Андрониковом монастыре, скончавшийся между 1410–1420-м годами¹⁷⁷⁵.

Обоим местно празднуется в Андрониковом монастыре в один и тот же день, 13-го Июня, с неизвестного времени¹⁷⁷⁶.

Князь Даниил Александрович. Выше мы высказали предположение, что празднование ему установлено патр. Иовом, по благословению которого написаны стихиры ему и канон (послемакарьевских святых № 24). Из деяния собора 1678-го года об Анне Кашинской и из Устава Московского Успенского собора второй половины XVII века оказывается, что и в этой второй половине XVII века ещё не было совершаемо князю празднования, а были петы панихиды о нём¹⁷⁷⁷, так что о службе, написанной по благословению патр. Иова, нужно думать, как о назначенной не для церковного, а для частного-домашнего употребления, о чём см. ниже в общих речах о канонизации. Когда после конца XVII века установлено празднование князю, ничего не можем сказать кроме того, что митр. Платон в своей Истории Русской церкви говорит о праздновании, как уже о существующем¹⁷⁷⁸.

Вологодская епархия

Покойный митрополит Киевский Евгений, в бытность свою епископом Вологодским (1808–1813), составил список Вологодских святых, который напечатан в Прибавлениях к

Вологодским Епархиальным Ведомостям 1864-го года, № 1, стрр. 10–20. Так как у одних святых Евгений отмечает день ежегодной памяти

–7–

их, а у других святых не делает этой отметки, и так как выражение: «память такого-то святого тогда-то» одинаково употребляется им и о тех святых, канонизация которых составляет для нас вопрос, и относительно тех святых, о канонизации которых мы знаем несомненно: то ясно, что под святыми, у которых нет отметки о дне памяти должно разуместь у него святых неканонизированных или непразднуемых, и что под святыми, у которых есть отметка о дне памяти, во всех случаях должно одинаково разуместь святых канонизированных или празднуемых, – подразумевается: канонизированных к общецерковному или местному празднованию.

К приведённым нами выше святым в нашем списке последних на основании списка Евгениева должно быть прибавлено ещё значительное количество местных Вологодских святых. В хронологическом порядке жизни эти святые суть следующие.

Александр Куштский, основатель упразднённого Александрова (по его имени) Успенского Куштского монастыря, который находился в Кадниковском уезде, в 40 верстах к северу от Вологды, скончавшийся 9-го Июня 1439-го года.

Филипп Рабанский, основатель упразднённого Рабанского Спасопреображенского монастыря, который находился в Вологодском уезде, на реке Сухоне, в 32-х верстах к северо-востоку от Вологды, живший в середине XV столетия (память 15-го Ноября).

Леонтий, юродивый Устюжский, живший в XV столетии (память 18-го Июня).

Харитон Сянжемский, игумен упразднённого Спасо-Евфимиева Сянжемского монастыря, который находился в Кадниковском уезде, в 120 верстах к северу от Вологды, скончавшийся 11-го Апреля 1509-го года.

Иннокентий Охлебинин, ученик преп. Нила Сорского, основатель упразднённого Иннокентиева (по его имени)

Спасопреображенского монастыря, который находился в Грязовецком уезде, в 12-ти верстах от Грязовца, скончавшийся 19-го Марта 1511-го года¹⁷⁷⁹.

—8—

Иоанн, в монашестве Игнатий, сын Угличского князя Андрея Васильевича, заточённый дядей вел. кн. Иваном Васильевичем в Вологодский Прилуцкий монастырь и скончавшийся здесь 19-го Мая 1522-го года.

Лаврентий, ученик Корнилия Комельского и второй преемник его на игуменстве в Комельском монастыре, скончавшийся 1й-го Мая 1547-го года.

Симон Сойгинский, основатель упразднённой Спасопреображенской Сойгинской пустыни, которая находилась в Сольвычегодском уезде, в 75-ти верстах вверх от Сольвычегодска по реке Вычегде, скончавшийся 24-го Ноября 1562-го года.

Антоний, епископ Вологодский, поставленный из игуменов Дорогобужского Болдина монастыря в 1586-м году, скончавшийся 26-го Октября 1588-го года.

Вассиан Тиксненский, основатель упразднённой Тиксненской Спаса Нерукотворенного пустыни, которая находилась в Тотемском уезде, в 50-ти верстах к западу от Тотьмы, скончавшийся 12-го Сентября 1633-го года.

Димитрий Цилибинский, основатель упразднённой Цилибинской Архангельской пустыни, которая находилась в Яренгском уезде, в 28-ми верстах от Яренгска вниз по реке Вычегде, живший неизвестно когда, но почитавшийся уже до 1666-го года. Заимствуя сведения о Димитрии из Истории иерархии (VI, 649), преосв. Евгений не говорит, чтобы совершалась память его и в настоящее время; а поэтому он есть святой сомнительный.

—9—

Андрей, юродивый Тотемский, скончавшийся 10-го Октября 1674-го года.

Прокопий Устьянский, живший и скончавшийся неизвестно когда до 1696-го года. Мощи его, открыто почивающие в Устьяновской волостной приходской церкви (в Кадниковском

уезде, в котором есть округа, носящая название Устьянщины? см. в Словаре Семенова это слово), в 1696-м и 1739-м году были свидетельствованы Архангельскими архиереями (и потом ещё, как сообщает редакция Вологодских Епархиальных Ведомостей, в 1818-м году Вологодским архиереем, по отношению Обер-прокурора св. Синода кн. Голицына. – Память 8-го Июля).

Ярославская епархия

В Ярославских Епархиальных Ведомостях за 1887-й год (№ № 20:22 и 23) напечатан список святых Ярославской епархии, составленной священником К. Ярославским. Святых празднуемых автор ясно отличает от святых непразднуемых тем, что относительно первых употребляет выражение: «празднование ему тогда-то», а относительно вторых – выражение: «память его тогда-то», а таким образом и даёт нам возможность воспользоваться его списком. Новые местные святые, сверх приведённых нами выше, по этому списку суть следующие.

Прохор, в схиме Трифон, епископ Ростовский, скончавшийся 7-го Сентября 1327-го года (в Спасо-Ярославском монастыре).

Трифон, архиепископ Ростовский, скончавшийся 30-го Декабря 1468-го года (в том же Спасо-Ярославском монастыре).

Вассиан Рябовский, основатель упразднённого Троицкого Рябовского монастыря, который находился в нынешнем Кашинском уезде Тверской губернии, в 40 верстах к востоку от города Кашина (на самой границе с Угличским уездом Ярославской губернии), скончавшийся 21-го Мая 1497-го года (сfr Ист. Иер. V, 734).

Константин, в монашестве Кассиан, князь Мавнукский (Манкупский, что в Крыму), основатель упразднённого Кассианова (по его имени) Учемского монастыря, который находился в Угличском уезде, скончавшийся 2-го или

–10–

4-го Октября (в которые в оба празднуется ему) 1504-го года.

Севастиан Сохотский, основатель упразднённого Преображенско-Сохотского монастыря, который находился в Пошехонском уезде, скончавшийся в 1542-м году (празднование ему 26-го Февраля, 17-го и 18-го Декабря. Сfr Ист. Иер. VI, 190 fin.).

Леонид Пошехонский, ученик и сподвижник преп. Адриана Пошехонского, скончавшийся в 1549-м году (память 5-го Марта).

Игнатий Ломовский, основатель упразднённого Спасо-Ломовского монастыря, который находился в Пошехонском уезде, скончавшийся 28-го Декабря 1591-го года.

Анастасия, игуменья Угличского Богоявленского монастыря, потерпевшая смерть вместе с 35-ю монахинями своего монастыря от Литовцев 10-го Апреля около (sic) 1609-го года.

Иринарх, затворник Ростовского Борисоглебского монастыря, скончавшийся 13-го Января 1616-го года.

Дорофей Югский, основатель Дорофеевой Югской или Южской пустыни, которая находится в Рыбинском уезде, в 15-ти верстах от Рыбинска, скончавшийся в 1622-м году (празднование 5-го Июня).

Иоанн Никифорович Чеполосов, младенец, страстотерпец Угличский, скончавшийся 25-го Июня 1663-го года¹⁷⁸⁰.

Алексей Стефанович, юродивый Борисоглебский Ростовский, скончавшийся в 1781-м году (празднование 12-го Февраля)¹⁷⁸¹.

—11—

К сказанному о службах св. Димитрию Ростовскому имеем сделать небольшое добавление. В том же 1758-м году, в котором Арсений Мацеевич послал в Синод две службы, составленные архимандритом Бонифацием, напечатана в Москве служба св. Димитрию, которая усвояется Арсению Мацеевичу, но которая, вероятно, представляет собой одну из служб Бонифация, см. Очерк Славяно-русской библиографии *Ундольского*, № 227 5. Так как Устав повелевает отправлять службу святителю Димитрию по общей минеи, то должно думать что наша служба (как и последующие службы других составителей, см. *ibid.* № 3183) была напечатана для домашнего употребления.

Костромская епархия

У нас под руками книжка неизвестного автора: «Святые угодники Божии и подвижники Костромские, их жизнь, подвиги, кончина и чудеса», напечатанная в Костроме, в 1879-м году. В книжке этой, во-первых, находим одного нового святого Костромской епархии, лишнего против тех, о которых сказано выше, во-вторых – на основании её мы должны сделать поправку или сообщить разнопоказание к речам об одном святом, о котором говорим выше.

Новый святой, лишний против упоминаемых выше, есть Макарий Писемский, основатель упразднённой Макариевой (по его имени) Спасо-Преображенской пустыни, которая находилась в Буйском уезде, живший во второй половине XIV века и скончавшийся неизвестно в каком году. В приходской церкви, остающейся от его пустыни, празднуется ему вместе с преп. Павлом Обнорским, которому он был сподвижником, 10-го Января.

Поправка или разнопоказание относится к речам о преп. Симоне Юрьевецком. Выше, на основании источника, который мы там указали, мы говорим, что празднование Симону, запрещённое епископом Нижегородским Питири-

–12–

мом, не было потом восстановлено. Книжка напротив говорит: «жители Юрьевца чтут его (Симона), как молитвенника своего и поныне; память блаженного Симона в Юрьевце совершается дважды в год: 4-го Ноября в день преставления и 10-го Мая в день святого апостола Симона Зилота, ангела блаженного Симона».

Киевопечерские святые

В пещерах и в соборной церкви Киевопечерской Лавры находятся мощи не только местных святых, из монахов самого монастыря, но и некоторых сторонних. Этих последних святых мы и укажем. Они суть:

Иоанн младенец, сын Варяга Феодора, убитый Киевлянами вместе с отцом в 983-м году (память обоих 12-го Июля).

Михаил, первый митрополит Киевский (как принимается). Мощи его, до 1730-го года находившиеся в ближних или

Антониевых пещерах (в которые, как принимается, в древнее время перенесены были из Десятинной церкви), в последнем году, по указу импер. Анны Иоанновны, перенесены были в соборную церковь монастыря (память 30-го Сентября).

Ефрем, епископ Переяславский, скончавшийся около 1100-го года (в XVII веке называвшийся резанцем, что с Польского значит скопец, каковым он был. Память 28-го Генваря).

Нифонт, архиепископ Новгородский, скончавшийся в Киеве 21-го Апреля 1156-го года. Мы говорили о нём выше.

Евфросиния, княжна Полоцкая, основавшая близ Полоцка два монастыря – женский Спасский, существующий до сих пор, и мужской Богородицкий, упразднённый, скончавшаяся в Иерусалиме на богомолии 24-Мая 1173-го года (мощи её перенесены из Иерусалима в Киев неизвестно когда. Память 23-го Мая).

Илия Муромец, в XVII веке по-народному именовавшийся Чоботком (Чоботок), скончавшийся, как полагают, около 1190-го года (память 19-го Декабря).

Симон, епископ Владимирский, скончавшийся во Владимире 22-го Мая 1226-го года и неизвестно – когда перенесённый в Киев, в пещеры (память 10-го Мая).

–13–

Меркурий, епископ Смоленский, убитый Батыем (как принимается) 24-го Ноября 1247-го года (память 22-го Сентября).

Дионисий, архиепископ Суздальский, скончавшийся в Киеве 15-го Октября 1385-го года и погребённый в Антониевых пещерах (но мощей которого теперь в пещерах уже нет¹⁷⁸²). Память 15-го Октября).

Феофил, архиепископ Новгородский, скончавшийся на дороге в Киев в 1484-м году и положенный в Киевопечерском монастыре (память 28-го Августа).

Иулиания девица, княжна Ольшанская, неизвестно когда в XV–XVI веке жившая. Тело её, погребённое в Лавре, было обретено нетленным при архимандрите Елисее Плетенецком, который был архимандритом Лавры с 1599-го по 1624-й год. Установлено было ей празднование, по причине чудесных

исцелений от её мощей, митрополитом Петром Могилой, который занимал кафедру с 1632-го года по 1647-й год (память 6-го Июля¹⁷⁸³).

Волынская епархия

Иов, игумен Почаевского монастыря, нынешней Лавры, скончавшийся 28-го Октября 1651-го года. В 1659-м году были обретены нетленными и поставлены в главной церкви монастыря его мощи, которые непосредственно за тем прославились чудотворениями. В 1833-м году, после того как два года назад – в 1831-м году Почаевский монастырь взят был у униатов, которые владели им с 1720-го года, «епископу Волынскому дано было разрешение высшего начальства установить на Волыни особый праздник преп. Иова»¹⁷⁸⁴. Таким образом, с этим Ио-

–14–

вом Почаевским должно быть считаемо святых, канонизированных в синодальный период, не пять, а шесть.

Архангельская епархия

Выше мы говорим о Никодиме Кожеезерском, что в Прологе, напечатанном в 1662-м году, положено творить его память с пением стихир и канона (после Макарьевских святых № 125-й). Это сказали мы на основании Житий святых Муравьева. Теперь у нас под руками сам Пролог 1662-го года, и оказывается, что ссылка на него Муравьева неверна: в Прологе ничего не говорится о праздновании памяти. Вероятно, Муравьев берёт сведение из того рукописного жития преп. Никодима, на которое ссылается.

Новгородская епархия

Зосима Ворбозомский, основатель упразднённого Благовещенского монастыря, который находился в 20-ти верстах к югу от Белозерска, на острове озера Ворбозомского, живший – неизвестно когда, но если справедливо то, что был учеником Корнилия Комельского¹⁷⁸⁵, то во второй –

–15–

третьей четверти XVI века, ибо Корнилий скончался в 1537-м году. Когда причислен к лику местных святых, остаётся неизвестным, но в одной из церквей его бывшего монастыря,

теперешнего прихода, построенной в 1809-м году, есть придел его имени¹⁷⁸⁶. – Ворбозомский Зосимин и Илоезерский Иродионов (послемакарьевских святых № 42) монастыри, как следует думать, принадлежали к числу тех многих пустынь или маленьких монастырей, которые, образуя собой так называемое монашеское «Заволжье», располагались вокруг Кириллова Белозерского монастыря.

Псковская епархия

Княгиню Евфросинию, в монашестве Евпраксию, мы отнесли к местным Псковским святым на основании Словаря исторического о святых, который говорит, что «местная память ей творится Октября 16». Но в настоящее время мы имеем под руками Описание Иоанно-Предтечева Псковского монастыря¹⁷⁸⁷, в котором покоятся останки княгини, и из сего Описания узнаём, что она остаётся не канонизированной. У гроба её повешена таблица или доска, на которой читается: «Гробница под спудом благоверной княгини схимонахини Евпраксии; память ей совершается Октября 16 числа, – поётся всенощное за упокой, тако ж литургия за упокой; по церквам раздаётся на поминовение 40 пометок (sic)» (Описания стр. 7 прим.).

Русские святые в печатном Уставе, в главе 48-й, содержащей последование церковного псалмопения по месяцеслову, и в святцах других печатных богослужебных книг

До половины XVI века в сейчас указанную главу Устава и в святцы других богослужебных книг Русские святые были вносимы только в весьма незначительном числе, и при этом без всякой какой-либо правиль-

–16–

ности, – то одни, то другие, и т. д. Причины сего были: во-первых, то, что до половины XVI века действительных общецерковных или обще-празднуемых Русских святых, которых надлежало вносить в Устав и в святцы других книг, было очень немного (см. выше главу 2-ю под конец) и что эти немногие святые могли оставаться неизвестными писцам рукописей; во-вторых, то, что для внесения святых в Устав, из которого они могли бы переходить в святцы других книг, писцам

рукописей нужно было бы иметь под руками службы им, чтобы указание порядка и содержания служб помещать в Уставе, а это могло быть не всегда¹⁷⁸⁸; в-третьих и главное, то, что не установилось обычая вносить Русских святых в Устав и святцы¹⁷⁸⁹. От половины XVI века известны списки Устава, содержащие весьма большое и более или менее полное количество памятней общецерковных или обще-празднуемых Русских святых¹⁷⁹⁰: но в то же время известны и такие списки, из которых ясно видно, что эта полнота памятней указанных Русских святых ещё не была признана за дело общеобязательное¹⁷⁹¹. Настоящим образом полнота эта началась с печатного Устава. В первый раз Устав напечатан в 1610-м году, быв приготовлен к печати известным последующим устав-

–17–

щиком Троицкого Сергиева монастыря Логгином Шишеловским¹⁷⁹². Во второй и третий раз он напечатан в 1633-м году¹⁷⁹³. В четвёртый раз напечатан в 1641-м году¹⁷⁹⁴. В пятый раз, после нарочитого и тщательного исправления, напечатан в 1682-м году¹⁷⁹⁵. В своих речах о 48-й главе печатного Устава по отношению к обще-празднуемым Русским святым или о сих Русских святых в нашей главе Устава мы остановимся на сейчас указанном последнем его издании и затем прямо обратимся к нынешнему Уставу. Так поступим мы, с одной стороны, потому, что нынешний Устав идёт от Устава 1682-го года, а с другой стороны – потому, что мы не имеем средств для изложения непрерывной истории Русских святых в Уставе за промежутки времени от 1682-го года до современных нам его изданий.

На вопрос: откуда редактор первопечатного Устава 1610-года взял свой более или менее полный список обще-празднуемых Русских святых, нам не даётся положительного ответа ни в самом Уставе ни где-нибудь стороной. Самый вероятный предположительный ответ был бы тот, что он взял его с практики Московского Успенского собора, т. е. что его список святых представляет собой тех святых, которым было

празднуемо в этом последнем соборе. Но мы имеем нарочитые записи

–18–

о совершении богослужения в Московском Успенском соборе за первую половину XVII века или частнейший устав нашего собора за сейчас указанное время, и из сличения этого частнейшего устава с первопечатным Уставом 610-го года оказывается, что, с одной стороны, в последнем Уставе находится святых значительно более, чем в первом, с другой стороны, что в нём не достаёт некоторого количества святых, находящихся в первом. Таким образом, остаётся предполагать, что редактор первопечатного Устава 1610-го года взял список святых, которым было празднуемо в Московском Успенском соборе, и что, с одной стороны, он значительно дополнил этот список по своему усмотрению, а что, с другой стороны, он несколько сократил его по тому же своему усмотрению, причём в обоих случаях с полной вероятностью должно быть предполагаемо одобрение патриарха Гермогена, по благословию которого напечатан был Устав. Поэтому, мы поставим так сказать исходным списком не список святых, находящихся в первоначальном издании 1610-го года, а список святых, находящихся в уставе Московского Успенского собора, и затем, начиная со списка первопечатного Устава, постепенно будем показывать отличие последующего списка от предшествующего.

Список обще-празднуемых Русских святых, находящихся в уставе Московского Успенского собора первой половины XVII века¹⁷⁹⁶.

Сентябрь.

7 Иоанн, архиепископ Новгородский.

19 Князь Ярославский Феодор с сыновьями Давидом и Константином.

20 Князь Черниговский Михаил с боярином Феодором.

25 Сергии Радонежский.

30 Григорий Пельшемский.

–19–

Октябрь.

1 Савва Вишерский.

5 Три святителя Московские Пётр, Алексей и Иона.

19 Царевич Димитрий (день рождения).

29 Авраамий Ростовский.

Ноябрь.

5 Иона, архиепископ Новгородский.

6 Варлаам Хутынский.

11 Максим юродивый Московский.

17 Никон Радонежский.

22 Вел. кн. Михаил Тверской.

23 Александр Невский.

Декабрь.

1 Савва Сторожевский.

7 Антоний Сийский.

21 Митр. Пётр.

Январь.

10 Павел Обнорский.

11 Михаил Клопский.

31 Никита, епископ Новгородский.

Февраль.

4 Вел. кн. Георгий Владимирский¹⁷⁹⁷.

10 Князь Всеволод-Гавриил Псковский.

12 Митр. Алексей.

14 Принесение (в Москву) мощей кн. Михаила Черниговского и боярина его Феодора.

Март.

2 Арсений, епископ Тверской.

11 Евфимий, архиепископ Новгородский.

30 Митр. Иона.

Апрель.

1 Евфимий Суздальский.

17 Зосима Соловецкий.

—20—

21 Александр Каргопольский или Ошевенский.

26 Стефан, епископ Пермский.

Май.

1 Пафнутий Боровский.

2 Борис и Глеб (перенесение мощей в новую церковь, построенную вел. кн. Изяславом, имевшее место в 1072-м году),

3 Феодосий Печерский.

7 Антоний Печерский.

14 Исидор Ростовский.

15 Царевич Димитрий.

16 Исаия, епископ Ростовский.

17 Евфросин Псковский.

20 Митр. Алексей (обретение мощей).

23 Леонтий, епископ Ростовский.

24 Никита Переяславский.

28 Игнатий, епископ Ростовский.

Июнь.

1 Дионисий Глушицкий.

3 Царевич Димитрий (перенесение мощей из Углича в Москву).

9 Кирилл Белозерский.

25 Пётр и Феврония Муромские.

30 Пётр царевич Ростовский.

Июль.

5 Сергей Радонежский (обретение мощей).

7 Прокопий Устюжский.

15 Вел. кн. Владимир.

24 Борис и Глеб.

26 Макарий Унженский.

26 Николай Кочанов.

Август.

2 Василий блаженный Московский.

3 Антоний Римлянин.

4 «Проявление мощей» митр. Петра¹⁷⁹⁸.

—21—

20 Авраамий Смоленский.

24 Перенесение мощей митр. Петра (из временного помещения в церкви Иоанна Лествичника под колоколами или под колокольней в новый Успенский собор).

30 Александр Свирский.

В первопечатном Уставе 1610-го года лишние святые против устава Московского Успенского собора суть следующие:

5 Сентября Князь Глеб,
4 Октября Обретение мощей Гурия, архиепископа Казанского, и Варсонофия, епископа Тверского,
23 Октября Перенесение мощей Иакова Боровицкого,
27 Ноября Иаков, епископ Ростовский,
28 Ноября Феодор, архиепископ Ростовский,
17 Января Антоний Римлянин (день ангела),
5 Марта Перенесение мощей князя Феодора Ярославского с чадами,
16 Марта Серапион, архиепископ Новгородский,
17 Марта Макарий Колязинский,
30 Апреля Обретение мощей Никиты, епископа Новгородского,
16 Мая Ефрем Перекомский,
26 Мая Обретение мощей Макария Колязинского,
27 Мая Перенесение мощей митрополитов Киприана, Фотия и Ионы,
–22–
29 Мая Иоанн юродивый Устюжский,
11 Июля Вел. кн. Ольга,
14 Августа Максим юродивый Московский.

В первопечатном Устава недостающие святые против устава Московского Успенского собора суть следующие:

19 Октября Царевич Димитрий,
4 Февраля Вел. кн. Георгий Владимирский,
21 Апреля Александр Ошевенский,
30 Июня Пётр царевич Ростовский.

Евфросин Псковский вместо 17-го под 15-м Мая.

В двух Уставах 1633-го года список Русских святых один и тот же. Святых, лишних в них против первопечатного Устава 1610-го года или вновь внесённых в список редакторами их (Уставов), всего один. Это – 27 Ноября князь Всеволод-Гавриил Псковский (обретение мощей).

Святых, не достающих в Уставах 1633-го года против первопечатного Устава 1610-го года или опущенных

редакторами их, довольно значительное количество. Они суть следующие:

5 Сентября Князь Глеб,
11 Ноября Максим юродивый Московский,
28 Ноября Феодор, архиепископ Ростовский,
5 Марта Перенесение мощей князя Феодора Ярославского с чадами,
16 Марта Серапион архиепископ Новгородский,
30 Апреля Обретение мощей Никиты, епископа Новгородского,
26 Мая Обретение мощей Макария Колязинского,
27 Мая Перенесение мощей митрополитов Киприана, Фотия и Ионы,
4 Августа Проявление мощей митр. Петра.

В Уставе 1641-го года список Русских святых есть один и тот же со списком первопечатного Устава 1610-го года, т. е. его редакторы, не принимая перемен, произведённых в списке редакторами Уставов 1633-го года, снова взяли список, составленный редактором первопечатного Устава 1610-го года.

В Уставе 1682-го года лишние святые против Устава 1641-го года или внесённые редакторами его суть:

—23—

9 Сентября Иосиф Волоколамский и
9 Января митр. Филипп.

В Уставе 1682-го года недостающие святые против Устава 1641-го года или опущенные его редакторами суть следующие:

5 Сентября Князь Глеб,
30 Сентября Григорий Пельшемский,
23 Октября Иаков Боровицкий,
27 Ноября Иаков, епископ Ростовский,
28 Ноября Феодор, архиепископ Ростовский,
1 Декабря Савва Звенигородский,
14 Января Принесение мощей кн. Михаила Черниговского,
17 Января Антоний Римлянин,
2 Марта Арсений епископ Тверский,
5 Марта Перенесение мощей кн. Феодора Ярославского и чад,

16 Марта Серапион архиепископ Новгородский,
30 Апреля Никита Новгородский,
2 Мая Борис и Глеб,
15 Мая Евфросин Псковский,
16 Мая Ефрем Перекомский,
26 Мая Обретение мощей Макария Колязинского,
27 Мая Перенесение мощей митрр. Киприана, Фотия и
Ионы,
3 Июня Царевич Димитрий,
7 Июля Прокопий Устюжский,
4 Августа Проявление мощей митр. Петра,
13 Августа Максим юродивый Московский¹⁷⁹⁹
Кроме того, два святые перенесены с одних чисел на
другие:

Митр. Иона с 30-го Марта на. 15-е Июня¹⁸⁰⁰ и
–24–

Антоний Печерский с 7-го Мая на 10-е Июля¹⁸⁰¹.

В нынешнем Уставе лишние святые против Устава 1682-го
года, неизвестно нам когда впервые или снова внесённые, суть
следующие:

24 Ноября Меркурий Смоленский,
27 Ноября Иаков, епископ Ростовский,
1 Декабря Савва Звенигородский,
7 Декабря Нил Столбенский,
28 Января Феодосий Тотемский,
4 Февраля Кирилл Новоезерский,
2 Марта Арсений, епископ Тверский,
16 Мая Ефрем Перекомский,
19 Мая Корнилий Комельский,
27 Мая Обретение мощей Нила Столбенского,
5 Июня Князь Феодор Ярославич,
3 Июля Перенесение мощей митр. Филиппа,

Святых, недостающих в нынешнем Уставе против Устава
1682-го года один, это – 27 Июля Николай Кочанов.

История списка обще-празднуемых Русских святых в
подлежащих нашим речам Уставах, как видно из сейчас
сказанного, есть следующая. В первопечатный Устав 1610-го

года внесено значительное количество новых святых против устава Московского Успенского собора и исключено из него некоторое количество святых, находившихся в нём последнем. В Уставы 1633-го года внесён один новый святой (собственно – одна новая память) против Устава, 1610-го года и исключено довольно значительное количество вновь внесённых в него святых с одним святым, находившимся и в уставе Успенского

–25–

собора. В Уставе 1641-го года восстановлен список святых первопечатного Устава 1610-го года. В Уставе 1682-го года внесены два новые святые и исключено из него довольно значительное количество святых Устава 1610–41-го года с четырьмя святыми, находящимися и в Уставе Успенского собора. В нынешнем Уставе восстановлено некоторое количество святых, исключённых из Устава 1682-го года и внесено некоторое количество святых совершенно новых.

Новые святые после устава Московского Успенского собора, которые остаются и до настоящего времени, суть следующие:

Внесённые в первопечатный Устав 1610-го года:

4 Октября Гурий, архиепископ Казанский и Варсонофий, епископ Тверской,

23 Октября Иаков Боровицкий,

27 Ноября Иаков, епископ Ростовский,

17 Марта Макарий Колязинский,

16 Мая Ефрем Перекомский,

11 Июля Вел. кн. Ольга.

В Уставе 1633-го года нет нашего класса новых святых.

Внесённые в Устав 1682-го года:

9 Сентября Иосиф Волоколамский, и

9 Января митр. Филипп.

Внесённые в нынешний Устав:

24 Ноября Меркурий Смоленский,

7 Декабря и 27 Мая Нил Столбенский,

4 Февраля Кирилл Новоезерский,

19 Мая Корнилий Комельский,

5 Июня князь Феодор Ярославич,

3 Июля Перенесение мощей митр. Филиппа.

Новые святые после устава Московского Успенского собора и новые памяти святых, которые были потом исключены, так что, находившись в списке снятых временно, не находятся в нынешнем Уставе:

Внесённые в первопечатный Устав 1610-го года и повторяющиеся в Уставе 1641-го года;

5 Сентября Князь Глеб,

28 Ноября Феодор, архиепископ Ростовский,

—26—

17 Января Антоний Римлянин,

5 Марта Перенесение мощей Феодора Ярославского с чадами,

16 Марта Серапион архиепископ Новгородский,

30 Апреля Обретение мощей Никиты, архиепископа Новгородского,

26 Мая Обретение мощей Макария Колязинского,

27 Мая Перенесение мощей митрополитов Киприана, Фотия и Ионы,

13 Августа Максим юродивый Московский.

Внесённый в Устав 1633-го года:

27 Ноября Всеволод-Гавриил Псковский.

В Уставе 1682-го года нет нашего класса новых святых.

Из числа святых, находящихся в Уставе Московского Успенского собора, некоторые исключены были временно и находятся в теперешнем Уставе, другие исключены были навсегда.

Святые, исключавшиеся временно и находящиеся в теперешнем Уставе суть:

4 Февраля Вел. кн. Георгий Владимирский, не находящийся ни в одном из Уставов до нынешнего,

11 Ноября Максим юродивый Московский, исключённый из Устава 1633-го года, и снова явившийся в Уставе 1641-го года,

30 Сентября Григорий Пельшемский, исключённый из Устава 1682-го года.

Святые, исключённые навсегда:

19 Октября Царевич Димитрий,

21 Апреля Александр Ошевенский и

30 Июня Пётр царевич Ростовский:

все трое исключённые из первопечатного Устава 1610-го года или не внесённые в этот Устав;

14 Января Принесение мощей кн. Михаила Черниговского,

3 Июля Принесение мощей Царевича Димитрия,

15 Мая Преставление Евфросина Псковского,

4 Августа Проявление мощей митрополита Петра:

все четыре празднования, исключённые из Устава 1682-го года.

–27–

В Московском Успенском соборе, конечно, должно было бы праздноваться всем Русским святым, которым установлено повсеместное или общецерковное празднование, ибо если празднование – везде в Русской церкви, так, конечно, прежде всего в главенствующем и представительном месте этого «везде» и так сказать в соборе соборов Русских; равным образом и в главе Устава, содержащей последование псалмопения по месяцеслову, должны были бы находиться все без пропусков обще-празднуемые Русские святые. Но на самом деле оказывается, что в этом отношении было не без упущений. В уставе Московского Успенского собора не было целых пяти общецерковных или обще-празднуемых святых, именно: вел. кн. Ольги, которой установилось общецерковное празднование сие в период домокарьевский; Макария Колязинского, которому было установлено общецерковное празднование на соборе 1547-го года; Ефрема Перекомского, которому было установлено (по всей вероятности) общецерковное празднование на соборе 1649-го года; Иосифа Волоколамского, которому было установлено общецерковное празднование в 1591-м году, и Корнилия Комельского, которому было установлено общецерковное празднование в 1600-м году. Из этих пяти святых трое: вел. кн. Ольга. Макарий Колязинский и Ефрем Перекомский внесены были в первопечатный Устав 1610-го года. Но Иосиф Волоколамский внесён был только в Устав 1682-го года; а Корнилий Комельский только уже в нынешний Устав.

Я говорил уже о том, по какому поводу исключен был из Устава 1682-го года преп. Евфросин Псковский и что означало это исключение. Он исключен был по тому поводу, что его житие (без его вины) служило в пользу раскольников. Выключение означало то, что из общецерковных святых, каковым он был, он низведён был в число святых местных.

Редактор первопечатного Устава 1610-го года поставил у себя под 27-м Мая «перенесение» мощей митрополитов Киприана, Фотия и Ионы, тогда как на самом деле было установлено празднование обретению мощей одного Ионы, как должно думать, быв введён в заблуждение Прологом, в котором несправедливо утверждается,

—28—

будто установлено было праздновать память обретения мощей всех трёх митрополитов. Если в Уставе помещены тропарь и кондак всем трём митрополитам, то нужно думать, что тропарь и кондак составлены были для домашнего употребления (или, может быть, их составил сам редактор Устава вместе с тем, как вносить в последний это перенесение мощей).

Я сказал выше, что издание Устава 1682-го года представляет собой издание нарочитым и тщательным образом правленное. В отношении к Русским святым в нём сделано то нововведение против предшествующих Уставов, остающееся и в нынешнем Уставе, что под памятью каждого святого означено, где ему празднуется, а вместе с тем в нём упорядочены и знаки праздничные.

Так как далеко не каждый из читателей имеет у себя под руками Устав, разумею — нынешний, а между тем для полноты сведений относительно канонизации святых не мешает знать отметки о них, сделанные издателями Устава 1682-го года и сохранённые в нынешнем Уставе: то мы приведём здесь из последнего список святых. При этом, по неудобству в типографском отношении, не будем печатать знаков праздничных, т. е. самых их фигур или изображений, а будем указывать их словами.

Сентябрь.

7. *Иже во святых отца, нашего, Иоанна архиепископа, Новгородского чудотворца¹⁸⁰². Совершается собор¹⁸⁰³ его, идеже лежат мощи его, и идеже храм его¹⁸⁰⁴.*

–29–

Знак праздничный – три красные точки в боковом красном полукружии или в боковом красном подковообразном окружении.

9. *Преподобного отца нашего Иосифа, Волоцкого чудотворца. Совершается собор его во обители его, и идеже храм его.*

Знак тот же, что и выше.

19. *Преставление благоверного великого князя Феодора, и чад его, благоверных князей, Давида и Константина, Смоленских и Ярославских чудотворцев. Совершается собор их, идеже лежат мощи их, или храм.*

Знак тот же, что выше.

20. *Святых мученик и исповедник, великого князя Михаила и боярина его Феодора, Черниговских чудотворцов.*

Совершается собор их, идеже лежат мощи их.

Знак тот же, что выше.

21. *Память иже во святых отца нашего Димитрия, митрополита Ростовского. Службу святителю отправлять по общей минеи.*

Знак – красный крест.

О местах совершения собора нет.

25. *Преподобного отца нашего Сергия игумена, Радонежского чудотворца. Совершается собор его и во обители его и во храмах, в прочих же полиелей.*

Знак – красный крест.

27. *Преподобного отца нашего Савватия. Соловецкого чудотворца. Совершается собор его во обители его, и идеже храм его.*

Знак – три красные точки в полукруге.

30. *Преподобного отца нашего Григории, иже на Пелгиме реце, Вологодского чудотворца. Совершается собор его во обители его, и во храмах.*

Знак тот же, что выше.

И святого Михаила, первого митрополита Киевского, и всея России чудотворца.

О местах совершения собора и знака праздничного нет.

—30—

Октябрь.

1. *Преподобного отца нашего Саввы. Вишерского чудотворца.* Совершается собор его во обители его, по свидетельству архиерея сущего тамо.¹⁸⁰⁵

Знак тот же, что выше.

4. *Обретение честных мощей, иже во святых отец наших Гурия первого архиепископа Казанского и Варсонофии епископа Тферского.* Совершается собор их во граде Казани и во храме их.

Знак тот же, что выше.

23. *Пренесение честных мощей святого Иакова Боровицкого, Новгородского чудотворца.* Совершается собор его, идеже храм его, по рассуждению и благословению архиерея.

Знак — три чёрные точки в чёрном полукруге.

29. *Преставление преподобного отца, нашего Аврамия, архимандрита Богоявленского, Ростовского чудотворца.* Совершается собор в обители его, идеже лежат мощи его, или храм его.

Знак — три красные точки в полукруге.

Ноябрь.

5. *Преставление иже во святых отца нашего Ионы архиепископа. Новгородского чудотворца.* Совершается собор его, идеже лежат мощи его, и идеже храм его.

Знак тот же, что выше.

6. *Преподобного отца нашего Варлаама Хутынского, Новгородского чудотворца.* Совершается собор его, идеже лежат мощи его, и идеже храм его.

Знак тот же, что выше.

11. *Преставление святого и блаженного Максима, Христа ради юродивого, Московского чудотворца.* Собор его совершается, идеже лежат мощи его, и идеже храм его.

Знак — три чёрные точки в полукруге.

17. Преподобного отца нашего Никона чудотворца,
–31–

ученика святого Сергия. Совершается собор его во обители его, и во храме: повсюду же шестерик, во ин день.

Знак – три красные точки в полукруге.

22. Убиение свитого благоверного великого князи Михаила Тферского. Совершается собор его во Тфери, и идеже храм его.

Знак – три чёрные точки в полукруге.

23. Преставление святого благоверного великого князя Александра Невского, и всея России чудотворца.

Совершается собор его, идеже храм его:

Знак – три красные точки в полукруге.

В той же день память первого Воронежского святителя Митрофана, в схимонасех Макариа.

О местах совершения собора и знака праздничного нет.

24. Святого мученика Меркурии Смоленского. Совершается собор его во храме его.

Знак – три чёрные точки в полукруге.

27. Иже во святых отца нашего Иакова епископа, Ростовского чудотворца. Совершается собор его, идеже лежат мощи его.

Знак три чёрные точки в полукруге.

Декабрь.

3. Преподобного отца нашего Саввы Звенигородского. Совершается собор его во обители его, и идеже храм его.

Знак – три красные точки в полукруге.

7. Преставление преподобного отца нашего Антония Сийского, нового чудотворца. Совершается собор его, во обители его и во храме.

Знак – три чёрные точки в полукруге.

И преставление преподобного отца нашего Нила, иже на озере Селигере, на острове зовомом Столобное, нового чудотворца.

Знак – три красные точки в полукруге.

О местах совершения собора нет.

21. Преставление во святых отца нашего Петра, митрополита всея России.

Знак – красный крест.
О местах совершения собора нет.
–32–

Январь.

9. *Иже во святых отца нашего Филиппа, митрополита Московского и всея России.*

Знак – красный крест.
О местах совершения собора нет.

10. *Преподобного Павла, Комельского, иже на Обноре реце.* Совершается собор его во обители его.

Знак – три чёрные точки в полукруге.

11. *Память преподобного отца нашего Михаила Клопского, Новгородского чудотворца.* Совершается собор его во обители его, и во храмах.

Знак – три чёрные точки в полукруге.

28. *Преподобного отца нашего Феодосии Тотемского, Спасосуморина монастыря начальника и основателя, новоявленного чудотворца.*

О местах совершения собора и знака праздничного нет.

31. *Память во святых отца нашего Никиты епископа, Новгородского чудотворца.* Совершается собор его идеже лежат мощи его, и идеже храм его есть.

Знак – три красные точки в полукруге.

Февраль.

4. *Святого благоверного великого князя Георгия.* Совершается собор его, идеже лежат мощи его.

Знака праздничного нет.

В тот же день преподобного отца нашего Кирилла, Новоезерского чудотворца. Совершается собор его во обители его.

Знака праздничного нет.

11. *Преподобного отца нашего Димитрии, Прилуцкого чудотворца.* Совершается собор его во обители его, и идеже храм его.

Знак – три красные точки в полукруге.

И преставление святого благоверного великого князя Всеволода, наречённого во святом крещении Гавриила,

Псковского чудотворца. Совершается собор его, идеже лежат мощи его, и идеже храм его.

Знак – три чёрные точки в полукруге.

12. *Иже во святых отца нашего Алексии митрополита, всея России чудотворца. Аще несть пост, и*

–33–

изволит настоятель пети святителю Алексию со бдением, поем ему якоже и прочим великим святым имущим бдение. Аще ли пост: поем ему по Маркове главе, якоже указася пети обретению честныя главы Предтечевы. А идеже лежат мощи его, подобне и во храме, поется служба его по Маркове главе, якоже Сретения Господня.

Знак – красный крест.

Март.

2. *Преставление иже во святых отца нашего Арсения епископа Тферского. Совершается собор его во Тфери.*

Знак – три красные точки в полукруге.

11. *Преставление иже во святых отца нашего Еуфимия архиепископа, Новгородского чудотворца.*

Совершается собор его в Новеграде, и во обители его.

Знак – три красные точки в полукруге.

17. *Преподобного отца нашего игумена Макарии, Колязинского чудотворца. Совершается собор его во обители его.*

Знак тот же, что выше.

Апрель.

1. *Преподобного отца нашего Еуфимия, Суждальского чудотворца. Совершается собор его во обители его.*

Знак тот же, что выше.

17. *Преподобного отца нашего Зосимы Соловецкого. Совершается собор его во обители его, и идеже храм его.*

Знак тот же, что выше.

26. *Святого отца Стефана, епископа Пермского. Совершается собор его, идеже лежат мощи его, и идеже храм его.*

Знак тот же, что выше.

Май.

1. *Преподобного Пафнутия Боровского.*

Совершается собор его во обители его, и идеже храм его.

Знак тот же, что выше.

3. *Успение преподобного отца нашего Феодосии, игумена монастыря Печерского, и начальника в Российской земли монашеского общего жития.*

Совершается собор его во обители его, и идеже храм его: в прочих же церквах полиелей.

Знак – красный крест.

–34–

14. *Святого Исидора, Христа ради юродивого. Ростовского чудотворца.* Совершается собор его в Ростове, с рассуждением тамошнего архиерея.

Знак – три чёрные точки в полукруге.

15. *Иже во святых отца нашего Исаии епископа, Ростовского чудотворца.* Совершается собор его, идеже лежат мощи его, и идеже храм его.

Знак – три красные точки в полукруге.

И убиение святого благоверного царевича Димитрии, Московского и всея России чудотворца.

Знак тот же, что выше.

О местах совершения собора нет.

16. *Преподобного отца нашего Ефрема Перекомского, Новгородского чудотворна.*

Знак тот же, что выше.

О местах совершения собора нет.

19. *Преподобного отца нашего Корнилиа, чудотворца Комельского.*

Знак тот же, что выше.

О местах совершения собора нет.

19. *Обретение честных мощей иже во святых отца, нашего Алексия, митрополита киевского и всея России чудотворца.* Бдение во обители его, и в велицей церкви; повсюду же полиелей.

Знак – три красные точки в полукруге.

21. *Память святого благоверного князя Константина и чад его. Михаила и Феодора, Муромских чудотворцев.*

Собор их совершается в Муроме.

Знака, тот же, что выше.

23. *Обретение честных мощей иже во святых отца нашего Леонтия епископа, Ростовского чудотворца.*

Совершается собор его, идеже лежат мощи его, и идеже храм его.

Знак тот же, что выше.

24. *Преподобного Никиты столпника, Переяславского чудотворца.*

Знак тот же, что выше.

О местах совершения собора нет.

27. *Обретение мощей преподобного отца нашего Нила, иже на озере Селигере, на острове зовом (sic) Столобное, нового чудотворца.*

—35—

Совершается собор его, идеже лежат мощи его, и идеже храм его.

Знак тот же, что выше.

28. *Память святого Игнатия епископа, Ростовского чудотворца.* Совершается собор его, идеже лежат мощи его.

Знак – три чёрные точки в полукруге,

29. *Преставление святого и блаженного Иоанна, Христа ради юродивого, Устюжского чудотворца.*

Совершается собор его на Устюге.

Знак – три чёрные точки в полукруге.

Июнь.

1. *Преподобного отца нашего Дионисия Глушицкого.* Совершается собор его во обители его.

Знак – три чёрные точки в полукруге.

5. *Преставление святого благоверного великого князя Феодора Ярославича.*

О местах совершения собора и знака праздничного нет.

9. *Преподобного отца нашего Кирилла, игумена Белозерского.* Совершается собор его во обители его, идеже лежат мощи его, и во храме его.

Знак – три красные точки в полукруге.

15. *Во святых отца нашего Ионы, митрополита Московского и всея России.*

Совершается собор его, идеже лежат мощи его, и идеже храм его: повсюду же полиелей.

Знак – красный крест.

25. *Святых чудотворцев Муромских, князя Петра, во иноцех Давида, и княгини Февронии, во инокинях Евфросинии.* Совершается собор их, идеже лежат мощи их, и идеже храм их.

Знак – три красные точки в полукруге.

Июль.

3. *Пренесение мощей во святых отца нашего Филиппа, митрополита Московского, и всея России чудотворца.*

Знак – красный крест.

О местах совершения собора нет.

–36–

5. *Обретение, честных мощей преподобного и богоносного отца нашего Сергия игумена, Радонежского чудотворца.* Совершается собор его во обители его, и идеже храм его.

Знак – три красные точки в полукруге.

8. *Святого Прокопия, Христа ради юродивого, Устюжского чудотворца.*

О местах совершения собора и знака праздничного нет.

10. *Намьть преподобного отца нашего Антония Печерского, иже в Киеве, бывшего начальника всех Российских монахов.*

Совершается собор его во обители его, и идеже храм его; в прочих же полиелей.

Знак – красный крест.

11. *Преставление блаженные Ольги, княгини Российские, во святом крещении нареченные Елены.*

Знак – три чёрные точки в полукруге.

О местах совершения собора нет.

15. *Святого и равноапостола великого князя Владимира, нареченного во святом крещении Василиа.*

Знак – красный крест.

О местах совершения собора нет.

25. Преподобного отца нашего Макария Желтоводского, Унженского чудотворца. Совершается собор его во обители его, и идеже храм его.

Знак – три красные точки в полукруге.

Август.

2. Преставление святого блаженного Василии, Христа ради юродивого, Московского чудотворца. Совершается собор его, идеже лежат мощи его.

Знак тот же, что выше.

3. Преподобного Антония Римлянина, Новгородского чудотворца. Совершается собор его, идеже храм его.

Знак тот же, что выше.

21. Преставление преподобного отца нашего Авраамия архимандрита, Смоленского чудотворца. Совершается собор его, идеже лежат мощи его.

Знак тот же, что выше.

24. Пренесение честных мощей иже во святых

–37–

отца нашего Петра, митрополита Киевского, и всея России чудотворца. Идеже лежат мощи его, совершается полиелей.

Знак тот же, что выше.

30. Преставление преподобного Александра Свирского. Совершается собор его во обители его.

Знак тот же, что выше.

Святцы Следованной псалтири, Служебника и Требника в отношении к списку Русских святых не представляют собой совершенного тождества с 48-й главой Устава, содержащей последование церковного псалмопения по месяцеслову, но имеют против неё некоторый излишек святых; именно – в святцах Следованной псалтири шесть лишних святых против главы Устава, в святцах Служебника пять лишних и в святцах Требника четыре лишних святых. Лишние святые Следованной псалтири суть: четыре старых: 24 Сентября Никандр Псковский, 12 Июня Арсений Коневский и 28 Июня Сергей и Герман Валаамские, и два новые святые, до сих пор ещё не внесённые в Устав: 26 Ноября Иннокентий Иркутский и 13 Августа Тихон

Задонский. Пять лишних святых Служебника суть первые пять лишние святые Следованной псалтири, а четыре лишних святых Требника суть первые четыре лишние святые Следованной псалтири (т. е. в первом случае без Тихона Задонского, которого нет в святцах Служебника, а во втором случае без Тихона и без Иннокентия, которых обоих нет в святцах Требника).

Русские святые, находящиеся в 48-й главе теперешнего Устава, содержащей последование церковного псалмопения по месяцеслову, представляют собой тех Русских святых, которые в настоящее время признаются нашей церковью за святых повсюдных или обще-почитаемых. Общее число их есть 75¹⁸⁰⁶. Число это составляется: из 22-х святых, которые стали обще-почитаемыми до митр. Макария (см. выше, гл. 2), из 14-ти святых, канонизованных на соборе 1547-го года к общецерковному

—38—

празднованию и из 9-ти святых, канонизованных к местному празднованию, или всего — из 23-х святых собора 1548-го года, из 11-ти святых, канонизованных на соборе 1549-го года и из 19-ти святых¹⁸⁰⁷, канонизованных после собора 1549-го года до настоящего времени.

Особенное составляет тут то, что все святые, канонизованные собором 1547-го года к местному празднованию удостоены потом общецерковного празднования и что не все святые, канонизованные на соборе 1549-го года к общему празднованию, остались доселе теми же общепразднуемыми; именно, из числа 15-ти святых, канонизованных на соборе 1549-го года к общему празднованию, теперь нет в числе обще-празднуемых: Нифонта архиепископа Новгородского, мучеников Литовских Антония, Иоанна и Евстафия и Евфросина Псковского. Причиной, почему местные святые собора 1547-го года все причислены потом к общим святым, должно быть считаемо последующее прославление всех их как чудотворцев. О причине исключения Евфросина Псковского из числа обще-почитаемых святых мы говорили несколько раз выше. Остаётся не совсем понятным, что исключены были из числа обще-почитаемых святых Нифонт

архиепископ Новгородский и мученики Литовские. Вероятной причиной нужно считать то, что гробы и мощи архиепископа и мучеников находились вне Московской Руси, – первого в Киеве, в пещерах, вторых – в Вильне (в Духовом монастыре).

Обще-празднуемые святые из числа канонизованных после собора 1519-го года до настоящего времени, в хронологическом порядке их канонизации, суть:

Макарий Унженский, канонизованный в первой половине XVI века,

Иаков Боровицкий, канонизованный после 1572-го года,

Антоний Сийский, канонизованный в 1579-м году,

Василий Блаженный, канонизованный в 1588-м году,

5. Иосиф Волоколамский, канонизованный в 1591-м году,

Гурий Казанский и Варсонофий Тверской, канонизованные в 1595-м году,

–39–

Нил Столбенский, канонизованный после 1595-го года,

Антоний Римлянин, канонизованный в 1597-м году,

10. Корнилий Комельский, канонизованный в 1600-м году,

Димитрий царевич, канонизованный в 1606-м году,

Князь Феодор Ярославич, канонизованный к местному празднованию после 1614-го года,

Кирилл Новоезерский, канонизованный после 1648-го года,

Вел. кн. Георгий Владимирский, канонизованный не позднее первой половины XVII века,

15. Митр. Филипп, канонизованный в 1652-м году,

Феодосий Тотемский, канонизованный в 1798-м году,

Димитрий Ростовский, канонизованный в 1757-м году,

Митрофан Воронежский, канонизованный в 1832-м году,

19. Меркурий Смоленский, канонизованный неизвестно когда¹⁸⁰⁸.

Е. Голубинский

**Протоколы заседаний [=Журналы] Совета
Московской Духовной Академии за 1893 год //**
**Богословский вестник 1894. Т. 3. № 9. С. 337–374 (5-я
пагин.).**

–337–

Определили: Благопочтительнейше представить о совершении акта Его Высокопреосвященству.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «Окт. 9. Смотрено».

12 октября 1893 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме Инспектора Архимандрита Григория и проф. Н. Субботина, не присутствовавших вследствие нахождения в отпуску, и профессоров: Василия Ключевского и Андрея Смирнова, не бывших по болезни.

В собрании сём учитель Карачевской учительской семинарии, кандидат богословия, Иван Назарьевский защищал представленную им на степень магистра богословия диссертацию под заглавием: «Послание святого Апостола Павла к Филиппийцам. Опыт исagogического и экзегетического исследования». Сергиев Посад, 1893 г. Официальными оппонентами были: Ректор Академии, Архимандрит Антоний, и экстраординарный профессор по кафедре греческого языка и его словесности И. Н. Корсунский.

По окончании коллоквиума Ректор Академии, Архимандрит Антоний, собрав голоса членов Совета, объявил, что Совет признал защиту магистрантом его диссертации удовлетворительной.

Справка: 1) По § 136 устава духовных академий кандидаты удостоиваются степени магистра богословия не иначе, как по напечатании сочинения и удовлетворительном защищении его в присутствии Совета и приглашённых Советом посторонних лиц (коллоквиуме). 2) По § 81 лит. в. п. б того же устава удостоверение степени магистра богословия значится между делами Совета

Академии, представляемыми через Епархиального Преосвященного на утверждение Святейшего Синода.

Определили: 1) Просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении учителя Карачевской учительской семинарии кандидата, богословия, Ивана Назарьевского, в степени магистра богословия. 2) Представить Его Высокопреосвященству и в Святейший Синод по экземпляру диссертации кандидата И. Назарьевского и копии с отзывов о ней ординарного профессора Митрофана Муретова и экстраординарного профессора И. Корсунского.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «Окт. 30. Согласен».

—338—

13 октября 1893 года.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме Инспектора, Архимандрита Григория, и ординарного профессора Н. Субботина, находящихся в отпуску, ординарного проф. В. Ключевского и экстраординарного проф. А. П. Смирнова, не присутствовавших по болезни.

Слушали: I. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «Сент. 3. В Совет академии к исполнению» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 13 августа за № 3588: «По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали предложенный Г. Синодальным Обер-Прокурором от 8 апреля сего года за № 299, журнал Учебного Комитета, № 80, по прошению действительного Статского Советника лекаря Александра Колесова (59 лет) о разрешении ему поступить вольнослушателем в Московскую Духовную Академию и сдать в течение двух лет экзамены по богословским предметам академического курса для получения, по представлении диссертации, степени кандидата богословия. Приказали: Принимая во внимание искреннее желание Действительного Статского Советника Колесова посвятить остаток дней своих служению Православной Церкви, Святейший Синод, по

выслушании заключения Учебного Комитета, определяет: разрешить Совету Московской Духовной Академии допустить Колесова к слушанию в сей Академии лекций, с правом в течение двух лет сдать экзамен по богословским предметам академического курса для получения, по представлении диссертации, степени кандидата богословия; о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ».

Определили: 1) Указ Святейшего Синода принят к исполнению. 2) Уведомить Действительного Статского Советника, лекаря, Александра Колесова о состоявшемся относительно его распоряжении Высшего Начальства.

II. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «Сент. 4. Допустить к испытаниям, с объявлением требования» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 13 августа за № 3590: «По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали поступившие на имя Г. Синодального Обер-Прокурора прошения вольнослушателей

—339—

Московской Духовной Академии: бывшего учителя Белевского памяти поэта Жуковского училища Феодора Чуфрина, окончившего курс в 3-м Московском кадетском корпусе *Евгения Воронцова* и имеющего свидетельство на право вольноопределяющегося 1-го разряда крестьянина *Василия Волкова* о допущении их к приёмным испытаниям для поступления в число студентов Московской Духовной Академии, с освобождением их от испытаний по древним языкам. Приказали: Рассмотрев настоящие прошения, Святейший Синод определяет: разрешить Совету Московской Духовной Академии, в виде особого изъятия из устава духовных академий, допустить вольнослушателей оной: Фёдора Чуфрина, Евгения Воронцова и Василия Волкова в текущем году к поверочным испытаниям для поступления в число студентов 1 курса названной академии, с освобождением их от испытаний по древним языкам, с тем, однако, чтобы для получения звания окончивших курс академии они, согласно § 101 академического

устава, выдержали, при окончании академического курса, испытание по одному из древних языков; о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ, с приложением документов названных лиц».

Справка: Все означенные в указе Святейшего Синода лица были допущены к приёмным испытаниям, но в число студентов I курса Академии принят только один – Евгений Воронцов, который выдержал удовлетворительно экзамен и по латинскому языку получил балл 4 $\frac{1}{2}$.

Определили: Принять к сведению.

III. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «Сент. 3. Исполнить с отображением подписок» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 27 Августа за № 3842: «По указу Его Императорского Величества Святейший Правительствующий Синод слушали: 1) представленный Г. Синодальным Обер-Прокурором, от 9 сего Августа за № 629, журнал Учебного Комитета, № 229, с заключением Комитета по прошению бывшего студента Казанской духовной Академии, ныне ефрейтора Ланшевского резервного батальона, расположенного в г. Казани, Константина Кибардина, уволенного из Академии за предосудительное поведение, о разрешении ему поступит в Московскую Духовную Академию для продолжения образования и 2) прошение бывшего студента С.-Петербургской Духовной Академии, ныне помощника учителя Рижской Вознесенской церковно-приходской –340–

школы, Алексея Канавина, уволенного из Академии за предосудительное же поведение в 1891 году, о разрешении поступит в одну из духовных академий для окончания образования. Приказали: В виду выражаемого бывшими студентами духовных Академий С.-Петербургской – Алексеем Канавиным и Казанской – Константином Кибардиным искреннего раскаяния в совершенных ими в академиях проступках, Святейший Синод определяет: разрешить Совету Московской духовной Академии принять в текущем учебном году в число академических студентов – Канавина IV курса и Кибардина – I курса, поручив при сём Совету отобрать от них, а

равно и от студентов Луппова и Преображенского, коим разрешено – первому в июне, а последнему в мае сего года поступить в число студентов Академии (Преображенскому, в случае если по ближайшему усмотрению Совета не встретится к тому особых препятствий) собственноручные подписи в том, что они будут вести себя вполне благонаравно, подчиняясь всем правилам академического устава и требованиям академической инструкции; о чём, для зависящих распоряжений, Вашему Преосвященству, а для объявления просителями, Рижскому и Казанскому Губернскому Правлению послать указы».

Определили: 1) Указ Святейшего Синода принять к исполнению. 2) Отобрать (и отобранные) от студентов Преображенского, Канавина, Луппова и Кибардина требуемые указом подписи.

IV. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «Сент. 30. В Совет академии» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 27 сентября за № 4404: «По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали *представление управлявшего Московскою епархией, Преосвященного Дмитровского*, от 1 июня сего года за № 4719, по ходатайству Совета Московской Духовной Академии *об утверждении преподавателя Харьковской Духовной Семинарии, кандидата богословия, Николая Страхова в степени магистра богословия* за представленное им на соискание сей степени сочинение под заглавием: «Брак, рассматриваемый в своей природе и со стороны формы его заключения». Харьков, 1893 г.

Приказали: Принимая во внимание, что по отзыву Преосвященного Гермогена, бывшего епископа Псковского, сочинение Страхова под заглавием: «Брак, рассматриваемый в своей природе и со стороны формы его заключения» написано без строго определённого плана

–341–

и походит на сборник статей о браке, в котором одна статьи следует за другой без всякой связи, причём нередко статья, отдельно написанная, по своему содержанию почти тождественна с другой, наполнена многословием, изложена

языком тяжёлым, по местам похожим на буквальный перевод с иностранного, обилует иностранными словами, без нужды употребляемыми, и имеет характер более философский, чем богословский, так как изложению учения о браке по Священному Писанию Ветхого и Нового Завета и творениям св. отцов и учителей церкви уделено в сочинении всего 61 стр. из 326, Святейший Синод определяет: ходатайство Совета Московской Духовной Академии об удостоении Страхова, за означенное сочинение его, степени магистра богословия, отклонить; о чём для зависящих распоряжений послать Вашему Преосвященству указ».

Определили: 1) Принять к сведению 2) Сообщить преподавателю Харьковской духовной семинарии Николаю Страхову о состоявшемся относительно его определении Святейшего Синода.

V. а) Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «Окт. 9. В Правление Академии для сведения о перемещении Инспектора» и сообщённый Правлением Академии указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 7 октября за № 4654: «По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод имели суждение о *замещении должности настоятеля в Московском Ставропигиальном Симоновом монастыре.* **Приказали:** На основании бывших рассуждений, Святейший Синод определяет: на вакантную должность настоятеля в Московский Ставропигиальный Симонов монастырь назначить настоятеля нашей Посольской церкви в Константинополе Архимандрита Арсения, а на его место, настоятелем Константинопольской Посольской церкви, определить Инспектора Московской Духовной Академии Архимандрита Григория, о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству и Московской Синодальной Конторе указы, а в Хозяйственное Управление, для распоряжения о выдаче архимандритам Арсению и Григорию из подлежащего источника прогонных денег на проезд к местам назначения, передать выписку из сего определения».

б) Отношение на имя Ректора Академии Г. Министра Народного Просвещения от 14 сентября за № 16817: «Вследствие письма Вашего Высокопреподобия от 15 февраля сего года мною было

–342–

сделано сношение с Г. Попечителем Одесского учебного округа о предоставлении доценту Московской Духовной Академии Александру Жданову должности Инспектора народных училищ.

Ныне Тайный Советник Вольский сообщил мне, что г. Жданов назначен им, с 1 сего сентября, Инспектором народных училищ Екатеринославской губернии, Мариупольского уезда».

в) Отношение, на имя Ректора Академии, Г. Попечителя Одесского учебного округа от 11 сентября за № 10783 с уведомлением о том же и с просьбой отослать документы А. Жданова Директору народных училищ Екатеринославской губернии.

г) Предложение Ректора Академии, Архимандрита Антония: «По случаю назначения доцента по кафедре Священного писания Ветхого Завета, А. Жданова, на службу по Министерству Народного Просвещения честь имею предложить Совету Академии войти в обсуждение вопроса о замещении означенной кафедры».

Справка: По § 81 лит. а п. 7 устава духовных академий принятие мер к замещению преподавательских вакансий значится в числе дел, окончательно решаемых самим советом академии. 1) Избрание кандидата на вакантную кафедру Священного Писания Ветхого Завета отложить до одного из будущих собраний Совета, а кафедру нравственного богословия оставить для будущего инспектора академии. 2) Препроводить документы бывшего доцента Академии А. Жданова г. Директору народных училищ Екатеринославской губернии.

VI. Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале совета Академии от 6 сентября сего года: «Сент. 22. Определение о составе курса утверждается, и по четвёртому и пятому пунктам оно ходатайствовать от меня. – Представление о почётных членах будет сделано. – Профессор

Николай Субботин увольняется от должности члена Правления, в которой утверждается профессор Пётр Казанский. – Студент Константин Субботин утверждается в степени кандидата богословия. – Испрашиваемое в статье под числом XXIII разрешается, – Студент Николай Цыганков утверждается в звании действительного студента, с предоставленным правом. – Прочее к исполнению».

Справка: В статье XXIII означенного журнала было изложено ходатайство Совета Академии пред Его Высокопреосвященством о разрешении принять окончившего курс в Московском Университете Владимира Киреевского в число своекоштных сту-

–343–

дентов I курса Академии, а студентов семинарий: Венедикта Туркевича, Михаила Григорьева и священника Александра Константиновского – в число вольнослушателей академических лекций.

Определили: 1) Об увольнении ординарного профессора Н. Субботина от должности члена Правления Академии и утверждении в означенной должности и. д. ординарного профессора П. Казанского внести в формулярные о службе их списки и сообщить Правлению Академии для зависящих распоряжений. 2) Об утверждении Константина Субботина в степени кандидата богословия и Николая Цыганкова в звании действительного студента сообщить в Учебный Комитет при Святейшем Синоде и в Канцелярию Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода. 3) Изготовив для К. Субботина кандидатский диплом, а для Н. Цыганкова аттестат на звание действительного студента, препроводить их в подлежащие духовные Консистории. 4) Прочее принять к исполнению.

VII. Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на представлении Ректора Академии от 17 сентября за № 505: «Сент. 20. Принять и зачислить в состав штатных студентов, когда откроются вакансии».

Справка: В означенном представлении о. Ректор ходатайствовал пред Его Высокопреосвященством о разрешении принять в число своекоштных студентов I курса

Академии студентов семинарий: священника Михаила Доброхвалова и диакона Александра Вознесенского, получивших на приёмных испытаниях в среднем выводе – первый 3 балла и последний – 3½, но не принятых в состав курса вследствие малопоместительности академических зданий, – в виду того, что означенные священнослужители, занимая помещения не студенческие, а особые, для духовных только лиц предназначенные, не будут служить помехой для других студентов.

Определили: Резолюцию Его Высокопреосвященства принять к исполнению.

VIII. Отношения Канцелярии Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) от 22 сентября сего года за № 5052: «По утверждённым Г. Исправляющим должность Синодального Обер-Прокурора докладам Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определены учителями в духовные училища кандидаты Московской Духовной Академии: Василий *Данский* в Соликамское по латин-

–344–

скому языку, Константин *Богданов*, состоявший доселе надзирателям в Тульском духовном училище, в Сарапульское и Фёдор *Богоявленский*, состоявший секретарём при Митрополите Московском, в Саратовское, оба по русскому языку, первые двое с 15; а последний с 17 текущего сентября».

б) от 30 сентября сего года за № 5183: «По утверждённому Г. Исправляющим должность Синодального Обер-Прокурора 23 текущего сентября докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определён на духовно-учебную службу кандидат Московской Духовной Академии Алексей *Волков* учителем по русскому языку в старшие классы Порховского духовного училища».

в) от 6 октября сего года за № 5306: «По утверждённому Г. и. д. Синодального Обер-Прокурора 1-го текущего октября докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определён на духовно-учебную службу кандидат Московской Духовной

Академии Алексей *Виноградов* учителем по русскому языку в три последние класса Оршанского духовного училища».

К сему Канцелярия присовокупляет, что об ассигновании поименованным кандидатам следуемых 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.

Определили: Принять к сведению.

IX. Предложение и. д. Инспектора Академии, ординарного профессора А.П. Лебедева: «По случаю имеющего исполниться 30 ноября сего года пятидесятилетнего юбилея Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнейшего Ионафана, Архиепископа Ярославского и Ростовского, имею честь предложить Совету Академии почтить Высокопреосвященнейшего Ионафана избранием в почётные члены академии».

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 дел Совета академии, предоставляемых через Епархиального Преосвященного на утверждение Святейшего Синода.

—345—

Определили. Благопочтительнейше просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении Высокопреосвященного Ионафана, Архиепископа Ярославского и Ростовского, во уважение его пятидесятилетнего служения церкви и просвещению юношества и во внимание его многопопечительной и плодотворной заботливости о приумножении и благоустроении духовно-учебных заведений, — в звании почётного члена академии.

Х. Отзыв ординарного профессора М.Д. Муретова о сочинении действительного студента священника Алексея Смирнова, под заглавием: «Святой Иоанн Златоуст, как толкователь Священного Писания».

«Сочинение о. Смирнова: «Святой Иоанн Златоуст, как толкователь Священного Писания» состоит из следующих отделений: 1) жизнь св. Златоуста (1–122 стр.), – 2) состояние экзегеса (Александрийская и Антиохийская школы) до Златоуста (стр. 122–237), – 3) о сочинениях Златоуста по изъяснению Священного Писания (стр. 237–247), – 3, о Златоустовом каноне священных книг Ветхого и Нового Завета (стр. 250–266), 4) об отношении Златоуста к библейским текстам – подлинным и переводным (стр. 266–290), – 5) учение Златоуста о Библии, как слове Божиим и Писании Священном, в частности: о происхождении Библии, её богодухновенности, о способах примирения кажущихся разноречий между священными писателями, о взаимоотношении Ветхого и Нового Заветов и о типах (291–372 стр.).

Наиболее важным недостатком сочинения должно признать: 1, кроме начальных совершенно излишних 122 страниц, посвящённых жизни св. Отца, всё прочее изложение сочинения отличается чрезмерной растянутостью, между тем как ощущается недостаток в буквальных выдержках из Златоуста, которые облегчили бы труд проверки цитат; 2) осуждение в натянутах Златоустова, разделяемого и другими православными толкователями – древними и новыми, способа примирения кажущихся разногласий между Евангелистами отличается неосновательностью, голословностью и субъективизмом; 3) учение о богодухновенности слова Божия раскрыто довольно обще и не всесторонне; 4) в отделе о типах не раскрывается учение Златоуста о пророчествах; 5) даже и в важных местах автор не сверял русского перевода с греческим подлинником творений Златоуста; 6) в должной мере не уяснено отношение Златоуста к пред-

–346–

шествовавшему экзегесу и влияние его на последующих толкователей.

Достоинства сочинения: 1) обширность работы (374 страницы in folio); 2) достаточно внимательное изучение и умелое пользование большой литературой по данному вопросу – иностранной и русской (Розенмюллер, Дистель, Кин, Ферстери др.) и общими источниками и пособиями; 3) обширное и тщательное изучение огромного количества трудов св. Отца, которые и послужили главным источником и основанием работы о. Смирнова.

Признаю сочинение вполне удовлетворительным для кандидатской степени».

Справка: 1) Священник Алексей Смирнов окончил курс в Академии 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 значится в числе дел совета академии, представляемых па утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством об утверждении действительного студента священника Алексея Смирнова в степени кандидата богословия.

XI. а) Заявление о. Ректора Академии о том, что студенты III курса Василий Сенатов и Добросав Маркович и II курса Евгений Попов представили семестровые сочинения: первый – по догматическому богословию, второй – по педагогике и третий – по общей церковной истории, которые и отмечены подлежащими наставниками следующими баллами: Сенатова – 4; Марковича – 3 ½ и Попова – 4 ½.

б) Донесения экзаменационных комиссий, производивших испытания студентов академии: III курса Николая Преображенского – по русской церковной истории, патристике, гомилетике, педагогике и метафизике и I курса болгарского уроженца иеродиакона Протасия (Нампулова) – по еврейскому языку. Из донесений видно, что успехи означенных студентов отмечены следующими баллами: Н. Преображенского – по русской церковной истории – 4, патристике – 5, – гомилетике – 4

½, педагогике – 5 и метафизике – 4 и иеродиакона Протасия (Пампулова) – по еврейскому языку – 2.

Справка: 1) По определению Совета Академии от 6 сентября

–347–

сего года суждение об увольнении В. Сенатова, Д. Марковича и Е. Попова, не представивших в установленный срок семестровых сочинений, из числа студентов академии предоставлено было, на основании указа Святейшего Синода от 4 октября 1888 года за № 5047 Правлению Академии, которое, в собрании 17 минувшего сентября, признало представленные Сенатовым, Марковичем и Поповым причины неявки в назначенный срок из отпуска и непредставления семестрового сочинения уважительными и разрешило им, с утверждения Его Высокопреосвященства, подать семестровые сочинения к 1 октября.

2) По определению Совета от того же числа студенту III курса Н. Преображенскому, в виду болезненного его состояния дозволено было сдать устные испытания по вышеозначенным предметам к 1-му октября.

3) По определению Совета Академии от 6 сентября болгарскому уроженцу иеродиакону Протасию (Пампулову) – в виду определения Святейшего Синода от 11 марта/9 апреля 1869 г., на основании которого поступающим в духовно-учебные заведения иностранцам должно быть оказываемо всевозможное снисхождение как на приёмных и выпускных экзаменах, так и во время прохождения наук, – сдача экзамена по еврейскому языку до 1 октября.

4) По § 81 лит. а. п. 5 устава духовных академий перевод студентов из курса в курс значится в числе дел, окончательно решаемых самим Советом академии.

Определили: Студентов: III курса – Василия Сенатова, Добросова Марковича и Николая Преображенского, II курса – Евгения Попова и I курса иеродиакона Протасия перевести в следующие курсы и дать им соответствующие места в списке.

XII. Заявление о. Ректора Академии о том, что им допущен был к приёмным испытаниям явившийся в Академию сербский

уроженец Михаил Попович, окончивший курс в белградской семинарии, который написал три сочинения и сдал устные экзамены по Священному Писанию Нового Завета и церковной истории. Письменные работы Поповича отмечены следующими баллами: по пастырскому богословию 4, догматическому богословию – 3½ и философии – 3½; устные ответы: по Священному Писанию Нового Завета – 3 и церковной истории 2. Устных испытаний по латинскому языку и немецкому языку, которым подвергались в текущем году лица, желавшие поступить в состав I академиче-

–348–

кого курса, Попович, вследствие недостаточности своих познаний в этих предметах, не сдавал.

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 всевозможное снисхождение, как на приёмных а выпускных экзаменах, так и во время прохождения наук, не стесняясь требованиями уставов сих заведений, с другой то, что не вполне достаточные познания сербского уроженца Михаила Поповича в предметах семинарского курса могли зависеть от недостаточного знания им русского языка и могут быть восполнены в течение академического курса, благопочтительнейше просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом о разрешении принять сербского уроженца Михаила Поповича в число действительных студентов I курса академии и, в случае разрешения, ассигновать на содержание его особую сумму из кредита, назначенного на содержание воспитанников, в духовно-учебных заведениях.

XIII. Ведомость о. Ректора Академии о пропущенных наставниками лекциях в сентябре месяце сего года, из которой видно, что вовсе не были читаны лекции по нравственному богословию и истории и обличению русского раскола, – вследствие нахождения в отпуску Инспектора Академии Архимандрита Григория и ординарного профессора Н.

Субботина, и по Священному Писанию Ветхого Завета – вследствие перехода доцента А. Жданова на службу по Министерству Народного Просвещения.

Определили: Ведомость напечатать вместе с журналами Совета.

XIV. Записки профессоров: М. Муретова, П. Казанского и И. Корсунского 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.

XV. а) Отношение на имя о Ректора Академии Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнейшего Сергия, Архиепископа Владимирского и Суздальского от 6 октября за № 674: «При сём имею честь препроводить Вам дубликат накладной на

–349–

получение двух ящиков содержащих полное собрание Деяний святых (Acta sanctorum) с 1 января по 31 октября включительно, с прибавлениями. Кладь сдана для отправления 5 сего октября. О получении книг покорнейше прошу уведомить меня».

б) Донесение библиотекаря академии Н. Колосова: «Чсть имею донести Совету Академии, что от Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнейшего Сергия, Архиепископа Владимирского, поступило в академическую библиотеку весьма ценное пожертвование, именно: «Acta sanctorum», editio novissima, Parisiis, 1863–1883 гг., в количестве 63 томов».

Определили: В виду высокой ценности дара (около 1001 рублей) Высокопреосвященнейшего Сергия Архиепископа Владимирского и Суздальского академической библиотеке, – благодарить Его Высокопреосвященство особым адресом от Совета Академии.

XVI. Донесение библиотекаря Академии Н. Колосова: «Чсть имею донести Совету о следующих пожертвованиях,

поступивших в библиотеку.

1. От Высокопреосвященного Сергия, Архиепископа Владимирского – составленные им «Избранные жития святых».

2. От профессора Академии И.Н. Корсунского – его брошюры: 1) «Высокопреосвященный Исидор, Митрополит Новгородский и С.-Петербургский», 2) «Высокопреосвященный Никандр, Архиепископ Тульский» и 3) «Черты из жизни св. Филарета Милостивого в жизни Филарета Митрополита Московского».

3. От профессора Казанской Академии А.Ф. Гусева – его сочинение: «Основные религиозные начала графа Л.Н. Толстого».

4. От священника Н.М. Мидовского – его брошюра: «Неканонизированные святые г. Шуи Владимирской губернии».

5. От преподавателя Вифанской семинарии И. Виноградова – его брошюра: «Федон» Платона.

6. От преподавателя 1-й Московской гимназии И.В. Неговорова: 1) A. Hunnū «Jsagoge in Thesaurum evangelico-apostolicum» voll. 2; 2) Wahl «Clavis Novi Testamenti philologica»; 3) Σπυριδῶνος ἱερομον. «Ἐνχολόγιον τὸ μέγα»; 4) Τὰ βιβλία 1821; 5) «Требник», рукоп. 1785.; 6) Ἡ παλαιὰ διαθήκη, 1628 г. и 7) Les pseumes de David, 1713 г.

7. От священника В. Металлова – его брошюры: 1) «Церковное пение, как предмет преподавания в народной школе» и 2) «Очерк истории православного церковного пения в России».

–350–

8. От священника Н. Лебедева – его брошюра: «Право рукоположения в древней русской церкви».

9. От преподавателя И. Богословского – его брошюра: «Бог Отец, Первое Лицо Св. Троицы в памятниках древнехристианского искусства».

10. От преподавателя Д. Наумова – его сочинение: «Филарет, Митрополит Московский, как канонист».

11. От преподавателя А. Яхонтова – его брошюра: «Н.М. Карамзин».

Получено с почты:

1. Сборник Императорского Русского Исторического Общества т. 83-й.

2. Записки Историко-филологического факультета С.-Петербургского университета. Ч. 32–9.

3. А. Панкова «Церковные братства».

Определили: Благодарить жертвователей.

XVII. Заявление Ректора Академии Архимандрита Антония: «Честь имею заявить Совету Академии, что во время болезни покойного Высокопреосвященного Митрополита Леонтия в собрании Совета Академии от 25 февраля текущего года между прочим было постановлено относительно содействия к умножению церковно-археологического музея обратиться с благопочтительнейшим ходатайством к Высокопреосвященному Митрополиту Московскому».

Определили: Благопочтительнейше просить Его Высокопреосвященство предложить Московской Духовной Консистории предписать приходским принтам, чтобы древние церковно-богослужебные вещи и иконы, не употребляющиеся ныне за ветхостью, были препровождены ими в Московскую Духовную Академию для церковно-археологического музея.

XVIII. Прошение кандидата XLVIII академического курса Николая Виноградова: «Имея намерение заняться дальнейшей обработкой своего кандидатского сочинения «Современные биологические теории и библейское учение о жизни» и чувствуя нужду в более подробном знакомстве с некоторыми естественными науками (для переработки первой части сочинения), *покорнейше прошу Совет Академии ходатайствовать пред Советом Московского Университета о допущении меня в качестве стороннего слушателя к слушанию лекций в университете по естественному факультету и к пользованию университетской библиотекой*»,

Определили: Просить Совет Императорского Московского –351–

Университета о допущении кандидата Николая Виноградова к слушанию в текущем учебном году в университете лекций по факультету естественных наук и к пользованию университетской библиотекой.

XIX. Прошение преподавателя Костромской духовной семинарии Ивана Студитского: «Честь имею покорнейше просить Совет Академии выслать мне моё рукописное сочинение под заглавием: Никифор Влеммид, византийский писатель XIII века». Означенное сочинение было представлено мной в ноябре 1885 года в Совет Академии для получения учёной степени магистра богословия. Совет Академии в своём заседании 18 ноября 1885 года постановил «препроводить мою диссертацию Ректору Могилевской духовной семинарии, архимандриту Сергию, бывшему приват-доценту Академии, которым была предложена тема для означенной диссертации, и просить его принять на себя труд рассмотрения оной и свой отзыв о ней представить в Совет Академии».

Как известно, рецензент вышеназванного моего рукописного сочинения почил в Бозе 24 августа текущего года в сане Епископа Черниговского и Нежинского, вследствие сего обстоятельства я и утруждаю Совет Академии покорнейшей просьбой получить из г. Чернигова моё рукописное сочинение и препроводить его за сим мне».

Определили: Просить Черниговскую духовную Консисторию выслать сочинение Студитского, если таковое имеется в бумагах, оставшихся после покойного Преосвященного Епископа Сергия, в Совет Академии и, в случае получения, – препроводить по принадлежности.

XX. Прошения кандидатов Академии: законоучителя Костромского реального училища священника Павла Европина, преподавателя Могилевской Духовной Семинарии Павла Борисовского, помощника смотрителя Ефремовского духовного училища Василия Георгиевского, Павла Тихомирова, Михаила Светлаева и Николая Виноградова о выдаче им кандидатских сочинений на трёхмесячный срок.

Определили: Выдать просителям их кандидатские сочинения на испрашиваемый срок.

XXI. Собственноручные показания студентов 1 курса о желании их изучать предметы первой и второй группы, один из древних и новых языков и слушать лекции по естественно-

научной апологетике. По сим показаниям изъявили желание слушать:

—352—

предметы первой группы: из языков:

1. Абрютин Владимир ... латин. франц.
- Бережков Иван диакон ... греческ. немец.
- Борисоглебский Иван ... греч. англ.
- Вылегжанин Николай ... греческ. немец.
5. Горский Сергей ... греческ. немец.
- Доброхвалов Михаил, свящ. ... греч. франц.
- Забавил Борис ... греческ. немец.
- Иванов Ксенофонт, свящ. ... латин. немец.
- Каверзнев Фёдор ... греческ. немец.
10. Казанский Николай ... латин. немец.
- Кибардин Константин ... греческ. немец.
- Киреевский Владимир ... лат. франц.
- Краснов Михаил ... греческ. немец.
- Крестим Григорий, ... серб. греческ. немец.
15. Ласточкин Онисифор ... греч. англ.
- Миловидов Виктор ... греческ. немец.
- Минкевич Иван. ... латин. немец.
- Молчанов Павел ... греч. франц.
- Некрасов Сергей ... греческ. немец.
20. Орловский Иван ... латин. немец.
- Павлов Александр ... греч. франц.
- Петров Тихон ... лат. англ.
- Подобедов Сергей ... греческ. немец
- Преображенский Николай ... лат. франц.
25. Певницкий Михаил ... греческ. немец.
- Розанов Андрей ... греч. англ.
- Силин Дмитрий ... греч. немец.
- Смирнов Александр ... лат. англ.
- Смирнов Гавриил ... греч. немец.
30. Смирнов Сергей 1-й ... лат. франц.
- Смирнов Сергей 3-й ... лат. нем.
- Смирнов Сергей 5-й ... греч. англ.
- Соболев Пётр ... греч. франц.

Фелицын Егор ... лат. немец.

35. Цветков Сергей ... лат. франц.

Шутов Николай ... греч. франц.

—353—

Предметы второй группы:

1. Альбов Вениамин ... лат. франц.

Березовский Николай ... греч. франц.

Бонин Григорий ... лат. франц.

Васютин Гавриил ... греч. английск.

5. Вишерский Модест ... лат. англ.

Вознесенский Александр диакон ... греч. франц.

Вознесенский Николай ... греч. франц.

Волнин Александр ... греч. немец.

Воронцов Евгений ... лат. нем.

10. Воскресенский Евгений ... лат. немец.

Голованов Иван ... латин. нем.

Голубцов Николай ... лат. немец.

Грибановский Александр ... лат. англ.

Долганов Ефрем ... греч. франц.

15. Достойнов Яков ... лат. немец.

Зверев Александр ... греч. франц.

Кобрин Михаил ... греч. нем.

Колтыпин Леонид ... лат. англ.

Кречетович Иосиф ... лат. франц.

20. Литкевич Алексей ... греч. нем.

Москвин Александр ... лат. нем.

Нарбеков Николай ... лат. нем.

Николин Николай ... лат. англ.

Никольский Владимир ... греч. нем.

25. Орлов Никанор ... греч. нем.

Петрович Милан ... серб. греч. нем.

Покровский Александр ... греч. нем.

Полозов Николай ... лат. нем.

Попович Михаил ... серб. греч. нем.

30. Попов Николай ... греч. франц.

Рубин Николай ... греч. англ.

Савабини Панайот ... араб. греч. франц.

Радованович Светозар ... лат. нем.

Соколов Иван ... лат. немец.

35. Троицкий Иван ... лат. нем.

Слушать лекции по естественно-научной апологетике изъявили желание все студенты 1-го курса.

Определили: 1) Утвердив распределение студентов 1 курса по группам, древним и новым языкам, собственноручные пока-

–354–

зания студентов хранить при делах Совета Академии 2) Список студентов изъявлявших желание слушать лекции по естественно-научной апологетике, сообщить преподавателю оной, профессору Димитрию Голубинскому.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «Окт. 13. Постановление IX-е исполнено. По X-й, священник Алексей Смирнов утверждается в степени кандидата богословия. По ст. XII-й представлено. По XVII-й приготовить предложение. Прочее к исполнению».

14 Декабря 1893-го года

Присутствовали, под председательством ректора академии архимандрита Антония, члены совета академии, кроме ординарного профессора Н. Субботина, не присутствовавшего по домашним обстоятельствам.

Слушали: I. а) Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «Окт. 14. В совет академии» указ на имя Его Высокопреосвященства, из Святейшего Синода от 8 Октября сего года за № 4714:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали, представление Вашего Преосвященства, от 23 минувшего Сентября за № 21, в коем, донося, что совет Московской духовной академии, в собрании 6-го того же Сентября, избрал Преосвященных – Уфимского Дионисия и Подольского Димитрия, протоиереев – Кронштадтского собора Иоанна Сергиева и Московской Николаевской, что в Толмачах, церкви Дмитрия Касицына, Государственного контролёра Действительного Тайного Советника Тертия Филиппова, Товарища Обер-Прокурора

Святейшего Синода Владимира Саблера и заслуженного ординарного профессора Московского университета Тайного Советника Алексея Павлова, в звание почётных членов академии, ходатайствуете об утверждении означенных лиц в таком звании. Приказали: Преосвященных – Уфимского Дионисия и Подольского Дмитрия, протоиереев – Кронштадтского собора Иоанна Сергиева и Московской Николаевской, что в Толмачах, церкви Дмитрия Касицына, Государственного Контролёра Действительного Тайного Советника Третья Филиппова, Товарища Обер-Прокурора Святейшего Синода Тайного Советника Влади-

–355–

мира Саблера и заслуженного ординарного профессора Московского Университета Тайного Советника Алексея Павлова, избранных советом Московской духовной академии в звание почётных членов сей академии, утвердить, согласно представлению Вашего Преосвященства, в таком звании; о чём для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ».

б) Сданный Его Высокопреосвященство м с надписью: «Ноябр. 4. В совет академии» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от Ноября за № 5145:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали представление Вашего Преосвященства, от 23 сего Октября за № 87, в коем доносите, что совет Московской духовной академии, в собрании 13 того же Октября, избрал Преосвященного Ярославского Ионафана в звание почётного члена академии, ходатайствуете об утверждении названного Преосвященного в таком звании. Приказали: Преосвященного Ярославского Ионафана, избранного советом Московской духовной академии в звание почётного члена академии, утвердить, согласно представлению Вашего Преосвященства, в таком звании; о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ».

Справка: Лицам, утверждённым в звании почётных членов академии, дипломы на сие звание препровождены.

Определили: Принять к сведению.

II. Сданный Его Высокопреосвященство м с надписью: «Ноябр. 11. В совета академии» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 9 Ноября за № 5288: «По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод *слушали представление Вашею Преосвященства*, от 29 минувшего Сентября за № 27, по ходатайству совета Московской духовной академии об утверждении кандидата богословия *Дмитрия Наумова* в степени магистра богословия, за представленное им на соискание сей степени сочинение под заглавием; «Филарет, Митрополит Московский, как канонист» Москва. 1893 года. Приказали: кандидата богословия *Димитрия Наумова*, удостоенного советом Московской духовной академии за сочинение «Филарет, Митрополит Московский, как канонист» степени магистра богословия, утвердить, согласно представлению Вашего Преосвященства и отзыву Преосвященного Ми-

–356–

трополита С.-Петербургского, в таковой степени; о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ».

Определили: Изготовить для *Дмитрия Наумова* магистерский диплом и препроводить его по принадлежности.

III. Сданный Его Высокопреосвященство м с надписью: «Дек. 1. В совет академии» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 30 Ноября за № 5637:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод *слушали предложение Г. Синодального Обер-Прокурора*; от 19 сего Ноября за № 19478, с заключением Хозяйственного Управления, по прошению окончившего в нынешнем году курс учении в Московской духовной семинарии *Сирийского уроженца Панайота Савабини* о дозволении ему поступит в число студентов Московской

духовной академии без экзамена, с назначением ему стипендии из сумм Святейшего Синода. Приказали: В виду выраженного сирийским уроженцем Панаиотом Савабини желания получить высшее богословское образование и принимая во внимание, что он не мог сдавать вступительные экзамены в академию вследствие болезни, Святейший Синод определяет: 1) разрешить совету Московской духовной академии принять сирийского уроженца Панаиота Савабини в число академических студентов I курса и 2) назначить ему, Савабини, согласно заключению Хозяйственного Управления, стипендию, в размере двухсот двадцати руб. в год, со времени поступления его в академию, с отнесением сего расхода на счёт кредита, ассигнуемого на содержание в духовно-учебных заведениях воспитанников из славян и иностранцев; о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ».

Определили: Указ Святейшего Синода принять к исполнению.

IV. Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале совета академии от 13 Октября сего года: «Окт. 23. Постановление XII-е исполнено. По XIII-й Николай Остроумов и священник Алексей Смирнов утверждаются в степени кандидата богословия. По ст. XV-й представлено. По XXIV-й приготовить предложение. Прочее к исполнению».

Справка: 1) В ст. XII-й означенного журнала совет академии благопочтительнейше просил ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении

–357–

нии Высокопреосвященного Ионафана, Архиепископа Ярославского и Ростовского в звании почётного члена академии. 2) В ст. XV-й совет академии благопочтительнейше просил ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом о разрешении принять сербского уроженца Михаила Поповича в число действительных студентов I-го курса академии с ассигнованием на его содержание особой суммы из кредита, назначенного на содержание в духовно-учебных заведениях воспитанников из славян и иностранцев. 3) В ст. XXIV-й было изложено ходатайство совета академии пред Его

Высокопреосвященством о предложении Московской духовной консистории предписать приходским приходам, чтобы древние церковно-богослужебные вещи и иконы, не употребляющиеся ныне за ветхостью, были препровождены ими в Московскую духовную академию для церковно-археологического музея.

Определили: 1) Об утверждении священника Алексея Смирнова и Николая Остроумова в степени кандидата богословия сообщить в Учебный Комитет при Святейшем Синоде и в Канцелярию Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода. 2) Изготовить для того и другого кандидатские дипломы, препроводить диплом священника А. Смирнова в место его службы – Сергиево-Посадскую прогимназию, а диплом Н. Остроумова – в Костромскую духовную Консисторию. 3) Прочее принять к сведению и исполнению.

V. Отношения почётных членов академии:

а) Высокопреосвященнейшего Ионафана, Архиепископа Ярославского и Ростовского от 2 Декабря сего года за № 4278:

«Считаю долгом своим принести совету академии глубочайшую благодарность как за изъявление мне приветствия по случаю исполнившегося 30-го минувшего Ноября 50-летия моей службы, так и за благосклонное избрание меня в число почётных членов академии».

б) Преосвященного Дионисия, Епископа Уфимского и Мензелинского от 25 Ноября за № 1067:

«Совет Московской духовной академии удостоил меня избрать, а Святейший Правительствующий Синод благоизволил утвердить в звании почётного члена сей академии. Получив ныне на звание сие диплом, спешу принести совету академии глубокую благодарность мою за столь высокое внимание к посильным, хотя далеко не успешным трудам служения моего в среде разно-племенных инородцев».

—358—

в) Преосвященного Димитрия, Епископа Подольского и Брацлавского от 26 Ноября за № 7721:

«В приснопамятный для меня день памяти св. Митрофана, 1-го Епископа Воронежского, 23 Ноября, по совершении Божественной Литургии, с почты доставлен был диплом на

звание почётного члена Московской духовной академии и я принял оный не как что-либо заслуженное мной, но как знамение невидимого покровительства надо мной от дней юности и доныне глубоко чтимого мной Святителя дорогой и незабвенной моей родины и как поощрение к продолжению занятий к составлению житий отечественных святых (так как к этому времени заканчивался печатанием 2-й выпуск месяцеслова русских святых). Совершенно неожиданно было избрание меня советом Моск. академии в почётные члены оной, так как я воспитанник другой (С. П. Б.) академии и мои труды, названные в дипломе, по снисхождению, учёными, незначительны и по содержанию и по количеству и к тому издаются анонимно, без обозначения автора и в большинстве как материал для будущих церковных историков. Отныне Московская академия, удостоившая меня принятием в почётные члены, близка и дорога для меня, и я желал бы и со своей стороны принести ей посильную помощь. Своими литературными трудами не надеюсь достойно послужить высшему рассаднику духовных наук, а потому уделяю от своих средств одну тысячу рублей с тем, чтобы, по обращении наличных денег в государственные процентные бумаги, проценты через два года выдавались бы в поощрение студентам академии за лучшие (семестровые или кандидатские) сочинения преимущественно по описанию жизни и деятельности в Бозе почивших иерархов отечественной церкви, в видах пополнения сведений о Русской церкви. При сём препровождается переводный билет за № 2188-м на одну тысячу рублей на имя Его Высокопреподобия, о ректора академии, архимандрита Антония».

г) Протоиерея Кронштадтского собора Иоанна Ильича Сергиева от 25 Октября:

«Приношу глубокую благодарность совету академии за удостоение меня звания почётного члена академии. Диплом на звание получил от профессора академии Григория Александровича Воскресенского. Чтобы быть в чём-либо полезным и деятельным членом, – имею честь препроводить в

совет двести рублей в пользу недостаточных студентов досточтимой академии».

—359—

д) Протоиерея Московской Николаевской, что в Толмачах, церкви Дмитрия Фёдоровича Касицына от 21 Октября:

«Приношу глубокую благодарность всем членам академического совета за высокую честь, оказанную мне избранием меня почётным членом академии. Но ещё выше и для меня несравненно дороже в этом избрании нравственное утешение, что я не перестал быть членом дорогой мне академии и, по выходе из неё в Июне месяце, теперь снова возвращён в неё в Октябре».

е) Заслуженного ординарного профессора Императорского Московского Университета Алексея Степановича Павлова:

«Получив при отношении совета от 5 Ноября сего года за № 651 диплом на звание почётного члена Московской духовной академии, долгом считаю привести досточтимейшему профессорскому сословию академии мою глубочайшую благодарность за высокую честь, оказанную мне избранием в означенное звание».

и ж) Заявление о. ректора академии о том, что Высокопреосвященный Ионафан прислал на нужды студентов 500 р., а Преосвященный Дионисий — 300 р.

Справка: Деньги в количестве тысячи рублей, наличными, по переводному билету за № 2188, присланные Преосвященным Подольским Дмитрием получены.

Определили: 1) Деньги, присланные на нужды студентов Высокопреосвященным Ионафаном, Преосвященным Дионисием и протоиереем Иоанном Сергиевым передать в братство Преподобного Сергия и благодарить жертвователей. 2) Предложить правлению академии купить процентных бумаг на тысячу рублей, присланных Преосвященным Подольским Дмитрием и, составив в ближайшее будущее собрание совета проект положения о премии имени Преосвященного, представить этот проект установленным порядком на благоусмотрение и утверждение Святейшего Синода.

VI. Отношения Канцелярии Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) от 14 Октября сего года за № 5484:

«По утверждённому Г. и. д. Синодального Обер-Прокурора, 7-го текущего Октября, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определён на духовно-учебную службу кандидат Московской духовной академии Сергей *Верецагин* учителем по русскому языку в старшие классы Житомирского духовного училища».

—360—

б) От 29 Октября за № 5768:

«По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 21 текущего Октября, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определён на духовно-учебную службу кандидат Московской духовной академии Александр *Лепорский* преподавателем по латинскому языку в Черниговскую духовную семинарию.

в) От 3 Ноября за № 5827:

«По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 28 минувшего Октября, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде определены преподавателями кандидаты Московской духовной академии Сергей *Троицкий* и Евгений *Бречкевич*, первый во Владимирскую духовную семинарию, по всеобщей гражданской и русской истории, а последний в Единецкое духовное училище (в параллельные классы) по Св. Истории, катехизису и объяснению богослужения с церковным уставом.

г) От 11 Ноября за № 5983:

«По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 4 текущего Ноября, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определены преподавателями кандидаты Московской духовной академии: Василий *Воскресенский* и Никандр *Тихомиров*, первый в Благовещенскую духовную семинарию, по гомилетике, литургике и практическому руководству для пастырей и последний в Починковское духовное училище (в старшие классы) по русскому языку».

д) От 18 Ноября за № 6101:

«По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 11 текущего Ноября, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определён на духовно-учебную службу кандидат Московской духовной академии Александр *Товаров* учителем по арифметике и географии в Измаильское духовное училище».

е) От 2 Декабря за № 6397:

«По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 25 минувшего Ноября, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде кандидат Московской духовной академии Сергей *Глаголевский*, определённый 6-го того же Ноября, по распоряжению Митрополита Московского на должность учителя по русскому языку в 1-й класс Звенигородского духовного училища, утверждён Г. Синодальным Обер-Прокурором в означенной должности».

К сему Канцелярия присовокупляет, что об ассигновании поименованным кандидатам следующих им, по положению, де-
—361—

дег сообщено Хозяйственному Управлению при Святейшем Синоде.

ж) От 25 Ноября за № 6276:

Кандидат Московской духовной академии Сергей *Верецагин*, назначенный на должность учителя по русскому языку в Житомирское духовное училище, ныне, в виду поступления на должность священника к церкви св. Петра Митрополита в Ярославле, уволен, 18 текущего Ноября, от данного ему назначения на службу по духовно учебному ведомству. Канцелярия Обер-Прокурора долгом поставляет сообщить о сём совету академии для надлежащего сведения, в дополнение к отношению оной от 14 минувшего Октября за № 5484».

з) Отношение на имя о. ректора академии правителя дел Учебного Комитета при Святейшем Синоде Александра Добрякова от 2 Декабря за № 1064:

«В дополнение к посланной мной Вашему Высокопреподобию телеграмме о невыдаче денег кандидату Товарову, имею честь покорнейше просить Ваше Высокопреподобие объявить Товарову, когда он явится в

Академию за получением третнего не в зачёт жалованья и прогонных денег для следования на службу в Измаильское духовное училище, что по изменившимся обстоятельствам он, Товаров, получит на днях другое назначение на службу по духовно-учебному ведомству вместо службы в Измаильском духовном училище, где ныне нет свободных вакансий».

Справка: По распоряжению о. ректора академии всем означенным лицам сообщено было о состоявшихся относительно их распоряжениях высшего начальства.

Определили: Принять к сведению.

VII. Ведомость о. ректора академии о пропущенных наставниками лекциях в Октябре и Ноябре месяцах сего года, из которых видно, что а) ординарный профессор Н.И. Субботин опустил 6 лекций, экстра-ординарный профессор Г.А. Воскресенский – 12 лекций – вследствие нахождения в отпуске; б) экстраординарный профессор Н.Ф. Каптерев – 4 лекции – по случаю назначения присяжным заседателем и в) экстра-ординарные профессора А.П. Смирнов, И.А. Татарский – по 4 лекции, доцент А.И. Введенский – 3 лекции, ординарный профессор Е. Е. Голубинский, и. д. доцента П.П. Соколов – по 2 лекции, экстра-ординарный профессор В.А. Соколов и и. д. доцента И. В. Попов –

–362–

по 1 лекции – по болезни. Кроме того вовсе не были читаны лекции на IV курсе по нравственному богословию, вследствие перемещения инспектора академии архимандрита Григория на должность настоятеля Константинопольской посольской церкви и на II курсе – по Св. Писанию Ветхого Завета, вследствие перехода доцента А.А. Жданова на службу по Министерству Народного Просвещения.

Определили: Ведомость напечатать вместе с журналами Совета.

VIII. Отзывы о. ректора академии, экстра-ординарного профессора И. Каптерева и доцента Н. Заозерского о сочинениях действительных студентов академии: Алексея Целебровского под заглавием: «Разбор современных рационалистических сект в России»; Ивана Орловского под

заглавием: «Причины успеха и ход католической пропаганды в конце XVIII-го и в начале XIX века в России»; Владимира Троицкого под заглавием: «О судебных доказательствах по каноническому праву и ныне действующим судебным уставам» и Николая Берсенева под заглавием: «Арсений Мацеевич и его административная деятельность». Все сочинения представлены были для получения степени кандидата богословия.

Справка: 1) Алексей Целебровский, Иван Орловский, Владимир Троицкий и Николай Берсенов окончили курс в академии в минувшем учебном году с званием действительного студента и правом на получение степени кандидата богословия по представлении сочинений, заслуживающих сей степени. 2) По § 81 лит. б. п. 10 устава духовных академий присуждение степени кандидата богословия значится в числе дел совета академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством об утверждении действительных студентов; Алексея Целебровского, Ивана Орловского, Владимира Троицкого и Николая Берсенева в степени кандидата богословия.

IX. Прошения кандидатов академии: священника Сергия Бельского, Константина Сильченкова и Кирилла Перевозникова о выдаче им кандидатских сочинений на трёхмесячный срок.

Определили: Выдать просителям их кандидатские сочинения на трёхмесячный срок.

—363—

X. а) Отношение Преосвященного Подольского и Брацлавского Димитрия от 29 Ноября сего года за № 3417:

«В виду предположенного открытия с 1-го Января 1894 года в Подольской епархии двух должностей Епархиальных наблюдателей за церковно-приходскими школами, имею честь просить совет Московской духовной академии рекомендовать на означенные должности способных кандидатов с высшим богословским образованием, согласных принять и священный сан. На ежегодное содержание каждому Наблюдателю назначается 1200 рублей жалованья, 200 руб. на разъезды для

обозрения школ и 100 руб. квартирных, впредь пока не будет отыскано помещение при какой-нибудь приходской церкви. Местом пребывания для одного Епархиального наблюдателя будет служить г. Каменец или какое-нибудь близлежащее местечко, а другого – г. Балта или Винница, смотря по удобству инспекции за школами.

б) Отношение совета Тамбовского миссионерского Казанско-Богородичного Братства от 8 Ноября за № 150:

«Совет Тамбовского Казанско-Богородичного миссионерского Братства сим имеет честь покорнейше просить совет Московской духовной академии объявить окончившим курс студентам, не пожелает ли кто-либо из них занять должность Епархиального противо-сектантского миссионера в Тамбовской епархии на нижеследующих условиях: жалованья миссионеру полагается тысяча двести (1200) рублей и четыреста (400) рублей в год разъездных; изъявившему согласие быть миссионером назначается три месяца на подготовку по обличению сектантства для открытой миссионерской деятельности с платой за это время по тридцати (30) рублей в месяц, после чего он должен сделать две публичных беседы в присутствии членов совета Братства; при определении миссионер должен дать письменное обязательство прослужить в сей должности 5 лет; в случае же отказа от должности ранее указанного срока, он обязуется уплатить в совет Братства израсходованную на него сумму за время подготовки к миссионерской деятельности.

Определили: Предложить окончившим курс кандидатам академии, не пожелает ли кто-либо из них занять должность епархиального наблюдателя за церковно-приходскими школами в Подольской губернии, или должность епархиального противо-сектантского миссионера в Тамбовской губернии на указанных в отношениях условиях.

–364–

XI. Отношение Императорского Московского археологического общества от 4 Декабря за № 2378:

«Совет IX археологического съезда, состоявшегося в Вильне в Августе текущего года, постановил созвать будущий X-

й археологический съезд в 1896 г. в г. Риге и поручить Императорскому Московскому археологическому обществу войти в сношение с Г. Министром народного просвещения и испросить разрешение созвать предварительный комитет для устройства будущего съезда. Ныне Г. Министру отношением от 20-го Ноября за № 20745 угодно было разрешить Императорскому Московскому археологическому обществу созвать предварительный комитет в Москве, приурочив его к 4–8 Января наступающего 1894 г. В виду этого Императорское Московское археологическое общество имеет честь обратиться в Московскую духовную академию с покорнейшей просьбой благоволить избрать депутатов в вышеупомянутый предварительный комитет и просит их представить предварительному комитету те вопросы и запросы, обсуждение и разрешение которых желательны на съезде в Риге, равно как и те задачи, которые должны были бы лечь в основу будущего съезда».

Определили: Предложить доценту по кафедре церковной археологии и литургики А. Голубцову отправиться в Москву в качестве депутата от академии на предварительный комитет, имеющий быть 4–8 Января будущего 1894 г.

XII. Донесение экстраординарного профессора академии Ивана Корсунского:

«Чсть имею донести совету о последствиях данного мне поручения по делу о выборе книг и рукописей из библиотеки Высокопреосвященнейшего Архиепископа Тверского Саввы для библиотеки академической. В исполнение этого поручения и согласно желанию изъявленному самим Высокопреосвященнейшим Саввой, побывав летом истекающего 1893 года в Твери и сделав там на самом месте нахождения библиотеки Его Высокопреосвященства, всё существенное с этою целью, т. е. отобрав по каталогу, по возможности всё наиболее важное, нужное и полезное для академической библиотеки, причём со многими печатными изданиями и рукописями я ознакомился в их наличности, для более внимательного и обстоятельного рассмотрения всего подлежавшего выбору, я испросил соизволение

Высокопреосвященнейшего Саввы на отпуск каталога его библиотеки со мной сюда, в Сергиев посад. Здесь я, снова и
—365—

внимательно просмотрев каталог и имея в виду наличность академической библиотеки, дополнил отобранное прежде, в Твери, многими новыми названиями. Приглашённый к содействию мне библиотекарь академии Н. А. Колосов, имея в виду преимущественно употребительность тех или других книг между наставниками и студентами академии, хотя бы эти книги и имелись уже в академической библиотеке, ещё весьма многими названиями увеличил список книг и рукописей, мной отобранных. Таким образом из 8607 названий книг (по каталогу) библиотеки Его Высокопреосвященства было отобрано 6147 названий. Беспокоясь мыслью, не слишком ли много отобрано, я обращался за разрешением своего недоумения к самому Тверскому Архипастырю, причём указывал ещё на желательность иметь в академической библиотеке и не помеченные в каталоге, но известные мне из наличности библиотеки Его Высокопреосвященства издания Общества любителей древней письменности и Православного Палестинского Общества. Благостнейший Архипастырь, в письме от 25 Октября удостоил меня таким ответом: «Имеющиеся у меня издания Общества любителей древней письменности и Палестинского Общества, без сомнения, должны принадлежать академической библиотеке. Вообще всё, что, найдено будет для академической учёной корпорации нужным и полезным из моей библиотеки, всё это заносите в свой список». Этот список с вышеупомянутым числом названий отобранных книг и рукописей и имею честь представить при сём на благоусмотрение совета академии в двух экземплярах, из коих один, согласно воле Тверского Архипастыря, должен быть препровождён к Его Высокопреосвященству в Тверь а другой останется в академии.

Определили: Имея в виду очень высокую ценность дара (свыше 50000 руб.) Высокопреосвященного Саввы, Архиепископа Тверского академической библиотеке, — благодарить Его Высокопреосвященство особым адресом от

совета академии и, по получении книг, поместить их вместе с портретом Архипастыря в особом зале библиотеки.

XIII. а) Прошение ординарного профессора академии Алексея Лебедева:

«Покорнейше прошу выписать для меня из Румянцевской Публичной библиотеки в Москве следующую книгу: «Stephan Gerlachs des Aeltern-Tagebuch. Francf. am. M. 1674. In folio». Относительно этой книги по точным справкам, я знаю, что она

—366—

имеется в названной библиотеке. Желательно было бы из той же библиотеки выписать и ещё следующую книгу: «*Λωρόθεος Μονεμβασίας Βιβλίον ἱστορικὸν περιέκον ἐν συνόψει διαφόρους ἱστορίας*» – какого бы то ни было издания, если книга эта имеется в библиотеке. Книги нужны на три месяца».

б) Прошение экстраординарного профессора Г. А. Воскресенского:

«Честь имею покорнейше просить совет академии выписать требующуюся для моих учёных занятий рукопись Евангелия-апракоса, на пергамене, в лист, 301 л. XV в., хранящуюся в ризнице Успенской церкви Клементьевского прихода в Сергиевом Посаде, сроком на две недели».

Определили: Обратиться с просьбой к Г. Директору Московского Публичного и Румянцевского Музеев и к священнику Сергиево-Посадской Успенской церкви о высылке книг и рукописи, означенных в прошениях профессоров А.П. Лебедева и Г.А. Воскресенского на испрашиваемые сроки.

XIV а) Отношение ректора Императорского Московского университета от 30 Октября за № 3041 с просьбой выслать из бывшей библиотеки Волоколамского монастыря две рукописи: 1) за № 111 (432) и 2) за № 20 (39), – необходимые для научных занятий приват-доцента университета В. Истрина.

б) Отношение правления Псковской духовной семинарии от 11 Октября за № 344 с просьбой выслать на трёхмесячный срок следующие книги, необходимые для научных занятий преподавателя семинарии Михаила Тареева: 1) Bodemeyer Lehre von der Kenosis... Gotting. 1860 r. 2) Lenz. Der Widerspruch

des Weltelends zur Liebe Gottes Revol 1889 и 3) Recolin personne de Iesus-Christ et la theorii de la Kenonosis. Paris. 1890.

в) Отношение Попечительного комитета Александровской публичной библиотеки в г. Самаре от 8 Ноября за № 72:

«В г. Самаре существует Общественная публичная библиотека, с Высочайшего соизволения наименованная «Александровской», при ней: бесплатная читальня и «зал Императора Александра II», основанный в память юбилея 25-летия славного царствования в Бозе почившего Императора. Александровская публичная библиотека, независимо от доставления всем членам местного общества, даже самым недостаточным, возможности пользоваться лучшими произведениями отечественной письменности, имеет главной задачей способствовать серьёзному изучению всех отраслей

–367–

знаний человеческих. Таковая задача, представляющая особое значение в местности столь удалённой от главнейших центров умственной жизни государства, как г. Самара, была бы трудно выполнима при тех, относительно скудных средствах какими располагает Александровская библиотека, без содействия тех учреждений и учёных обществ, которым более других должны быть дороги интересы отечественного общества, и которые высокою целью самого существования своего имеют распространение знаний в массе населения – каждое по своей специальности. В виду этих оснований, Попечительный Комитет Александровской публичной библиотеки позволяет себе испросить просвещённого содействия Московской духовной академии к пополнению богословского отдела библиотеки доставлением ей изданий за прошлые и настоящий год, или хотя бы некоторых из них. Исполнением изложенной всепокорнейшей просьбы, достопочтенная Московская духовная академия, сделав доступным плоды трудов своих многим любознательным людям, которые без этой жертвы со стороны академии никогда не нашли бы возможности воспользоваться этими трудами, сделает новый, твёрдый шаг к достижению цели, столь блистательно ею преследуемой по развитию духовного просвещения в массе народной. В особенности Комитет

позволяет себе просить о присылке ей «Богословского Вестника».

Определили: 1) Выслать в совет Императорского Московского университета означенные в отношении рукописи. 2) Сообщить правлению Псковской духовной семинарии, что преподаватель семинарии М. Тареев означенными в отношении книгами может пользоваться только в академической библиотеке. 3) Высылать в Александровскую публичную библиотеку в г. Самаре «Богословский Вестник» с 1894 года и предложить профессорам и преподавателям академии не пожелают ли они пожертвовать для этой библиотеки свои печатные произведения.

XV. Донесение библиотекаря академии Николая А. Колосова:

«Честь имею донести совету академии о следующих пожертвованиях, поступивших в библиотеку:

1. От Преосвященного Арсения, епископа Каширского – 63 названия книг в 85 томах.

2. От попечителя Кавказского учебного округа К.П. Яновского – «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», вып. 17-й.

–368–

3. От г.г. профессоров академии: а) «Русский Архив» 1892. № 12; 1893 г. №№ 1–5; б) «Русский Вестник» 1892 г. № 12.; в) «Северный Вестник» 1893 г. №№ 1–3; г) «Русское Обозрение» 1892. №№ 7–10:12; 1893 г. № 1 и д) Сборник «Нивы» 1893 г. № № 1–3:6.

4. От профессора академии А.П. Лебедева – 4 немецких брошюры богословского и церковно-исторического содержания.

5. От экстраординарного профессора академии И.Н. Корсунского – его брошюра: «Русская благотворительность. Филарет, Митрополит Московский и Ф.П. Гааз».

6. От доцента академии А.И. Введенского – его книга: «Западная действительность и русские идеалы», в 3 экз.

7. От и. д. доцента академии С.С. Глаголева – его брошюра: «Чудо и Наука».

8. От Московского общества истории и древностей российских – «Чтения» в сём обществе за 1892 г. кн. 3 и 4 и за 1893 г. кн. 1–4.

9. От общества любителей естествознания при Московском университете. 1) Труды отдела антропологии т. 15-й и 2) «Дневник отдела антропологии» 1893 г. вып. 1 и 2.

10. От наследников профессора С. Петербургского университета А.В. Васильева: – «Anecdota Graeco – bysantina» edit. A. Uasiliev, p. 1.

11. От Демидовского юридического лица – «Временник лица» кн. 59.

12. От священника И. Поспелова – его книга: «Православие и лютеранство. Беседы пастыря о превосходстве православной веры сравнительно с лютеранством».

13. От слушательниц С. Петербургских высших женских курсов – Виндельбанд «История древней философии».

14. От А.А. Титова – его книга: «Указатель к неофициальной части Ярославских епархиальных ведомостей 1860–1892 г.»

15. От С.А. Белокурова – 9 названий книг разного содержания в 14 томах.

16. От Священника И. Ливанского – его брошюра: «Преп. Тихон, Калужский Чудотворец».

17. От преподавателя Вифанской духовной семинарии Н. Виноградова – его брошюры: 1) «Notandum» 2) Слово в день тезоименитства Государя Императора Александра Александровича и 3)

–369–

Слово в день тезоименитства Государыни Императрицы Марии Феодоровны.

18. От священника И. Скворцова – его брошюра: «Московская Тихвинская, что в Малых Лужниках, церковь».

19. От преподавателя Аболенского – его книга: «Изложение и объяснение сведений из математической и физической географии».

20. От студента 4 курса академии И. И. Преображенского – Lav. Tigurini. Despectris lemuribus, Lugd, – Batavorum, 1659.

21. От послушника Лавры Александра Непак – Brockhaus' kleines Conversations – Lexieon. Bd., 1–11.

22. От протоиерея А. Н. Иванова – его брошюра: «Существенные черты православного нравоучения».

23. Получено с почты: 1) «Мнения и отзывы по вопросу о праве лиц, брак которых расторгнут по причине нарушения ими супружеской верности, на вступление в другой брак», изд. 2-е. 2) Отчёт Томского епархиального училищного совета за 1891–2 г.

24. От иеромонаха Палладия (Добронравова) – его брошюра: «Преп. Ефрем Сирин, как церковный деятель».

Определили: Благодарить жертвователей.

XVI. а) Отношения: Высокопреосвященного Архиепископа Ярославского Ионафана от 12 Октября за № 3211., г. Директоров – Императорской публичной библиотеки от 31 Октября за № 1314 и Московского публичного и Румянцевского музеев от 2 и 12 Ноября за № № 512:530 и 534, совета Казанской духовной академии от 27 Октября за № 1735, Правлений духовных семинарий – Полтавской от 10 Ноября за № 1770, Нижегородской от 20 Ноября за № 773, Тверской от 8 Декабря за № 1135 и совета Братства Св. Благоверного Великого князя Александра Невского в г. Владимире от 1 Декабря за № 55, – при коих препровождены различные рукописи и книги.

Справка: Присланные рукописи и книги переданы для научных занятий: доценту академии А. Голубцову и студентам 4 курса: Владимиру Ильинскому, Михаилу Сменцовскому, Петру Перхоровичу, Ювеналию Тиховскому и Александру Знаменскому.

б) Отношения: совета и ректора С. Петербургской духовной академии от 28 Октября за № № 1079 и 1712 и библиотек – Московского публичного и Румянцевского музеев от 22 Октября за № 494 и Императорской академии наук от 22-го Ноября за 24 –370–

№ 170 – с выражением благодарности за полученные от совета академии книги.

Определили: Принять к сведению.

XVII. Записки профессоров академии: Е. Голубинского, А. Лебедева, М. Муретова, Г. Воскресенского, И. Корсунского, И. Татарского, доцента А. Введенского, и. д. доцента А. Спасского и библиотекаря Н. Колосова 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.

XVIII. Представление библиотекаря Н. Колосова:

«Честь имею представить на благоусмотрение совета академии выбор и назначение к выписке в библиотеку на будущий 1894 год периодических изданий, предполагаемый список которых относится к истекающему 1893 году.

А. Иностранные:

1. The Academy.
2. Archiv für Slavische Philologie.
3. Archiv für Geschichte der Philosophie.
4. Beweis des Glaubens.
5. The Church Review and Church news.
6. The Nineteenth Century.
7. Neue Jahrbucher für Philologie und Pädagogik.
8. Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung.
9. Theologische literaturzeitung.
10. Philosophische Monatshefte.
11. Natur und Offenbarung.
12. Römische Quartalschrift.
13. Theologische Quartalschrift.
14. Theologisch practische Quartalschrift.
15. Rad Judoslavenske Academije Znatnosti i unietnosti.
16. Bulletino di archeologia cristina.
17. Revue internationale de Theologie.
18. Revue de l'art chrétienne.
19. Revue philosophique.
20. Revue des questions scientifiques.
- 371—
21. Revue scientifiques.

22. Revue des deux Mondes.
23. Starine.
- 24 Philosophische Studien.
25. Theologische Studien und Kritiken.
26. Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie.
27. Historische Zeitschrift.
28. Zeitschrift für Kirchengeschichte.
29. Zeitschrift für Kirchenrecht.
30. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.
31. Zeitschrift für Praktische Theologie.
32. Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie.
33. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
34. Byzantinische Zeitschrift.
- Б. Русские.**
35. Русский Архив.
36. Вопросы философии и психологии.
37. Церковные ведомости.
38. Вера и разум.
39. Вестник Воспитания.
40. Вестник Европы.
41. Исторический Вестник.
42. Правительственный Вестник.
43. Русский Вестник.
44. Русский Филологический Вестник.
45. Гимназия.
46. Журнал Министерства Народного Просвещения
47. Философские записки.
48. Русская Мысль.
49. Наука и жизнь.
50. Нива.
51. Филологическое Обозрение.
52. Этнографическое Обозрение.
53. Педагогический Сборник.
54. Собрание узаконений и распоряжений Правительства.
55. Киевская Старина.
56. Русская Старина.
57. Русская Школа.

58. Церковно-приходская школа».

–372–

Определили: Выписать для академической библиотеки на 1894-й год поименованные в представлении библиотекаря периодические издания.

XIX. Предложение о. ректора академии архимандрита Антония:

«Честь имею предложить совету избрать кого-либо из наставников академии для ревизии академической библиотеки за текущий учебный год вместо назначенного для этой цели и скончавшегося в Ноябре месяце бывшего инспектора академии архимандрита Григория».

Справка: По определению совета академии от 6 Июня текущего года ревизию академической библиотеки в 189³/₄ учебном году поручено было произвести инспектору архимандриту Григорию и и. д. доцента С. Глаголеву.

Определили: Поручить произвести ревизию академической библиотеки в 189³/₄ учебном году вместе с и. д. доцента С. Глаголевым экстра-ординарному профессору Н. Каптереву.

XX. Прошение студента II курса Василия Тронина:

«Страдая сильным нервным расстройством, я не могу явиться в текущем учебном году в академию для учебных занятий и покорнейше прошу совет Московской духовной академии оставить меня на повторительный курс. При сём прилагаю медицинское свидетельство о моём болезненном состоянии.

Справка: 1). Из медицинского свидетельства видно, что студент В. Тронин действительно страдает сильным нервным расстройством и нуждается в продолжительном отдыхе. 2) По § 81 лит. а п. 5 устава дух. академий оставление студентов на том же курсе значится в числе дел, окончательно решаемых самим советом академии. 3) Но § 134 того же устава «в случае неуспешности, зависевшей единственно от болезни, студенты могут быть оставляемы, с разрешения совета, на второй год в том или другом курсе, но один только раз в продолжении четырёхлетнего академического курса». 4) Василий Тропин в первом курсе не оставался на второй год и пользовался на

второй год казённой стипендией. 5) Из студентов 2-го курса по успехам, поведению и материальному положению заслуживает казённой стипендии более других Матвей Запольский.

Определили: Студента Василия Тронина оставить во втором курсе на второй год, казённую стипендию после него предоставить студенту того же курса Матвею Запольскому, а суждение о принятии Тронина на стипендию, в случае его выздоровления, иметь по прибытии его в академию.

—373—

XXI. Доклад секретаря совета и правления академии Михаила Казанского:

«По смете доходов и расходов по Московской духовной академии в 1893 году ассигнованы следующие премии: одна в 165 рублей покойного Митрополита Литовского Иосифа и одна в 158 рублей покойного протоиерея Новоструева за лучшие кандидатские сочинения студентов академии; две премии, по 100 рублей каждая, покойного Митрополита Московского Макария, за лучшие успехи в сочинении проповедей. Честь имею доложить о сём совету академии».

Определили: 1) Препроводить к членам совета академии для рассмотрения кандидатские сочинения окончивших курс в минувшем учебном году, признанные отлично-хорошими и отзывы о них. 2) Поручить преподавателю гомилетики, экстраординарному профессору Василию Кипарисову представить отзывы о лучших проповедях, написанных окончившими курс в минувшем учебном году. 3) Назначение премий отложить до одного из будущих собраний совета академии.

XXI. Донесение комиссии, состоящей из ординарного профессора академии Алексея Лебедева и экстраординарных профессоров: Андрея Смирнова и Василия Соколова:

«Вследствие возложенного на нас советом академии поручения принимать в установленные сроки семестровые сочинения студентов первых трёх курсов, имеем честь донести следующее.

Большинство студентов академии первых трёх курсов, представило нам первое семестровое сочинение за текущий

учебный год в назначенный для того день. Не исполнившие же указанной обязанности, студенты поименованных курсов, представили нам письменные объяснения с указанием причин неисполнения ими своих обязанностей. Рассмотрев в особом заседании эти объяснения, мы нашли: 1) Объяснения студентов: III курса – Николая Городенского, Алексея Данилова, Сергея Попова, II курса – Папайота Мутавчиева, Николая Федоровского, Александра Титова, Александра Успенского, Ивана Пальмова, Константина Алмазова, Сергея Молчанова, Николая Боголюбова, Николая Лихачева, Евтихия Маминайшвили; I курса – Сергея Горского, Сергея Победова, Николая Преображенского, Григория Крестима, и Панаиота Савабини – заслуживающими уважения. 2) Объяснения студентов: II курса – Христофора Надеждина, Василия Речкина,

–374–

Матвея Запольского, Иеродиакона Протасия; I курса – Николая Вознесенского, Сергея Смирнова 5-го, Михаила Поповича, Милана Петровича, Светозара Радовановича, Николая Шутова и III курса – Михаила Смирнова не заслуживающими уважения.

Определили: Студентов, означенных в 2 п., при составлении списка после годичных испытаний, понизить на три №. Прочее принять к сведению.

На сём журнале последовала резолюция Его Высокопреосвященства: «Дек. 29. Действительные студенты – Алексей Целебровский, Иван Орловский, Владимир Троицкий и Николай Берсенева утверждают в степени кандидата богословия. – Прочее в сём журнале читано и по оному исполнить всё, требующее исполнения».

Октябрь

Астерий Амасийский, св. Похвальное слово в день святого мученика Фоки¹⁸⁰⁹ (22-го сентября)¹⁸¹⁰ / Пер. и примеч. М. Д. Муретова // Богословский вестник. 1894. Т. 4. № 10. С. 1–25 (1-я пагин.)

–1–

[Прекрасна и полезна для ревнителей нравственности память святых, ибо не словом только наставляет она стремящихся к добродетели и благочестию, но и в качестве удобопонятных учителей

–2–

предлагает дела праведно живших. Посему и Господь наш, давая наставления высоким подвижникам, говорит: «*кто сотворит и научит, тот великим наречется*»? – и в другом месте: «*да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели доб-*

–3–

рые дела и прославили Отца вашего Небесного» (Мф.5:19:16). Ведь словесное наставление есть учитель низший и слабейший, чем практическая деятельность, – и насколько зрение мы считаем более точным (чувством) сравнительно со слухом, на-

–4–

столько дело признается превосходящим слово. Так узнаем мы науки, так научаемся искусствам, сначала наставляемые словом, а потом рукою и опытом осиливая трудности. И геометр, много по-

–5–

работав над книгой и выслушав объяснения учителя, значение разнообразных фигур не усвоит иначе, если не изучит точек, линий и кругов на доске. Точно также и имеющего любовь к астрономии одно только слово не научит излюбленному предмету, если учитель, умело поворачивая пред ним глобус, не представит пред глазами движение неба.¹⁸¹¹ Равно и врач, много потрудившись над Гиппократом¹⁸¹² и другими наставниками, есть неумелый целитель, прежде чем, сходяв ко

многим недужным, от самих болящих не научится лечить. Так-то и мы, ученики мучеников, имея пред исповеданием¹⁸¹³ в качестве учителей дела сильных мужей, научаемся до последней опасности соблюдать благочестие,¹⁸¹⁴ взирая на самые священные гробницы их как бы на столбы, начертанные письменами и точно повествующие о подвиге мученичества.

Но как приближающиеся к дубу Мамврийскому (Быт.18:1 сл.), или к пещере купленной, – которую Ефраим¹⁸¹⁵ Хеттеянин продал для погребения

–6–

Сарры (Быт.23:1 сл.), где также и сам патриарх (Авраам) с детьми похоронен, – тотчас вместе с видением мест возобновляют в мыслях образ (Авраама) и умом созерцают верного патриарха, начаток благочестия, обрезание в нём, – а также размышляют и о произросших от корня одного – Исаака, Иакова, и с воспоминанием о сих мужах делаются созерцателями всей истории о них:¹⁸¹⁶ так и я сегодня, достигнув¹⁸¹⁷ пречестного святилища треблаженного Фоки, от (видения) места наполняюсь воспоминанием о всех вместе, рассказываемых о нём, повествованиях. Вижу вертоградаря по занятию, простеца по душе, странно-

–7–

любца изрядного на морском побережье, благодетеля внутренней страны,¹⁸¹⁸ святых святого и прославленных через Христа преславнейшего].

Священен,¹⁸¹⁹ конечно, и достославен¹⁸²⁰ весь сонм доблестных¹⁸²¹ мучеников, страданием за страдания принесший благодарность и кровию за кровь исполнивший воздаяние Спасителю всех: однако-ж между ними самими не одна слава у всех¹⁸²² и не по одной мере назначаются всем равные награды, но первенства и второстепенности не избегает и лик святых. Виною же сего, думаю, служит наивысшая точность¹⁸²³ Судьи и непреклонность,¹⁸²⁴ ибо Он наблюдает и величину наказаний и постоянство доблести, и, исследуя подвиги,¹⁸²⁵ назначает награды подвижникам по достоинству. И странного в том ничего нет, если от Бога так читается правда, когда и у нас военачальники и судьи ристалищные не одинаковы бывают к храбрым воинам,

или¹⁸²⁶ состязателям, но каждому, соразмерно совершенному им доблестному делу,¹⁸²⁷ присуждают соответствующие¹⁸²⁸ дары.

—8—

Я коснулся этого для того, чтобы показать, что давший нам сегодня побуждение к собранию¹⁸²⁹ славнее сотоварищей своих и сподвижников. Другие (мученики), и не все известны всем, и¹⁸³⁰ не имеют (повсюдной) славы за свою доблесть мужества. Фоку же¹⁸³¹ кто бы не знал, нет такого; но как луч солнца распространяется пред глазами у всех, так и слава¹⁸³² сего мученика огласила повсюду всякий слух.

[И чтобы сказать сосредоточенно: — которые Владыку познали Христа, те и верного раба знают. Впрочем,¹⁸³³ если угодно, оставив общие с другими похвалы, расскажу вам, читателям мучеников, особенные подвиги¹⁸³⁴ сего мученика].¹⁸³⁵

Быв¹⁸³⁶ сейчас в пречестном святилище¹⁸³⁷ его и прикасаясь к священной гробнице¹⁸³⁸ тела,¹⁸³⁹ я от (посещения) места наполняюсь воспоминанием о всех вместе, рассказываемых о нём, повест-

—9—

вованиях.¹⁸⁴⁰ Вижу¹⁸⁴¹ вертоградаря¹⁸⁴² по занятию, простоту души,¹⁸⁴³ страннолюбие¹⁸⁴⁴ изрядное¹⁸⁴⁵ на морском побережье, благодетеля внутренней страны,¹⁸⁴⁶ — и учеником мученика становлюсь, научаясь¹⁸⁴⁷ до последней опасности соблюдать благочестие.¹⁸⁴⁸ Но,¹⁸⁴⁹ если угодно, оставив общее и многим известное, расскажу вам, читателям мучеников, только особенные подвиги мученика.

Произрастила¹⁸⁵⁰ сего святого мужа, великую пользу христиан, соседняя Синопа,¹⁸⁵¹ город древ-

—10—

ний и¹⁸⁵² известный, обилующий¹⁸⁵³ доблестными¹⁸⁵⁴ и любомудрыми мужами [Пусть никто не указывает мне ныне на различие религии, но помышляет только о том, что он оказался воспитателем и матерью весьма ревностных мужей].¹⁸⁵⁵ Средством жизни ему служил уход и обработка сада, которым он владея где-то там пред воротами города на краю косы,

возделывал его трудолюбиво, для себя и нуждающихся в облегчении жизни.¹⁸⁵⁶

Отверзал¹⁸⁵⁷ он и чужестранцам весьма радушно малый¹⁸⁵⁸ и бедный дом свой.

Живя на людном месте,¹⁸⁵⁹ он предлагал¹⁸⁶⁰

–11–

имущество свое в общее пользование всем приходящим. И (таким образом) будучи новым Лотом?¹⁸⁶¹ не Содомлян (Быт. 19:1 сл.), но Синопян,¹⁸⁶² – он, с течением времени,¹⁸⁶³ обрел заповедь эту не лишенную награды, ибо вследствие страннолюбия нашел себе случай к животворной смерти. А от кого и как, о сём выслушайте от меня небольшое воспоминание.¹⁸⁶⁴

Когда возведено было учение нашей¹⁸⁶⁵ религии и дивная¹⁸⁶⁶ проповедь дошла до слуха всех, поведав Христа и таинства (сообщенные) от¹⁸⁶⁷ Него: тогда «возмутились¹⁸⁶⁸ народы, по псалмопевцу «и цари и князи собрались вместе» (Пс.2:2 ср. Деян.4:25), – и люди заблуждения гневались, когда воцарился Иисус.¹⁸⁶⁹ Всякий христианин отыскивался, как злодей, – наказывался, кто был близко и подвергался преследованию находившийся вдали.

–12–

Посему и¹⁸⁷⁰ Фоку даже и простота занятия и садоводство¹⁸⁷¹ не укрыло¹⁸⁷² (от преследования), но и о нём, как истинном Христовом ученике,¹⁸⁷³ было сделано донесение. И вот,¹⁸⁷⁴ пришли и к нему те, кои имели приказ увести¹⁸⁷⁵ его из жалкой этой и быстро текущей жизни, – без суда, без¹⁸⁷⁶ защиты,¹⁸⁷⁷ ибо и вина-то его была религия, – вина,¹⁸⁷⁸ которую ясным голосом исповедовал¹⁸⁷⁹ виновный, – и когда никто не вопрошал,¹⁸⁸⁰ делами показывал (веру свою), – а когда его спрашивали, радостно объявлял.¹⁸⁸¹

Итак, исполнители казни над ним¹⁸⁸² и виновники нашего праздника, придя (в город), остановились у самого искомого, не зная (его) и, ко-

–13–

нечно, не будучи известны (ему), – но и в тайне содержа¹⁸⁸³ пока¹⁸⁸⁴ причину своего прибытия, дабы, разузнав прежде от

внегородних жителей: кто такой Фока и где живет, ¹⁸⁸⁵ – неожиданно явиться (к нему) и схватить, как некогда Иудей ¹⁸⁸⁶ в саду с Иудой – Господа (взяли).

Пришли, ¹⁸⁸⁷ внутри сетей имея добычу, псы – овна, волки – агнца, [голубя – хищнические и с кривыми когтями птицы, как и пророк Исаия говорит], ¹⁸⁸⁸ – и вместе с барсом почивал козленок, и с волками пасся ягненок, и львы сообща с теленком вели ¹⁸⁸⁹ совместное житье. ¹⁸⁹⁰ Когда же, ¹⁸⁹¹ как обычно бывает, взаимообщение за столом возбудило доверие друг к другу, ¹⁸⁹² мученик начал расспрашивать у них: кто же ¹⁸⁹³ они и чего ради прибыли ¹⁸⁹⁴ в город его? Они же, по-

–14–

чтив радушный прием и страннолюбие сего мужа и ¹⁸⁹⁵ приказав никому не рассказывать, что услышит, ¹⁸⁹⁶ открывают ему ¹⁸⁹⁷ тайну ¹⁸⁹⁸ и сообщают дело своего умысла, ¹⁸⁹⁹ – и (именно) что ¹⁹⁰⁰ Фоку ищут взять на казнь; посему кроме гостеприимства ¹⁹⁰¹ просили (его) оказать (им) и сие благодеяние – чтобы и потрудился ¹⁹⁰² вместе с ними в поимке искомого (человека).

Выслушал слуга ¹⁹⁰³ Господень и, приняв весть непоколебимою душою, не ощутил ¹⁹⁰⁴ или высказал что-либо низкое и неблагородное, ¹⁹⁰⁵ – ни убоявшись опасности, подумал о бегстве, – и это – имея к тому полную возможность, ¹⁹⁰⁶ потому что

–15–

еще и не ¹⁹⁰⁷ известно им было, что он есть тот самый, кого они отыскивают. Но совершал совсем ¹⁹⁰⁸ противоположное, решившись лучше мужаться, а не бежать. Конечно ¹⁹⁰⁹ и на просьбу их ¹⁹¹⁰ склоняется. «И я, говорит, в подлежащем деле окажу вам содействие, ¹⁹¹¹ ибо знаю сего мужа, и поискав, легко найду его, – не в продолжительном времени, но на следующий день, и вам самим покажу; только вы упокойтесь в этом убогом пристанище моем. ¹⁹¹²

Так, поручившись пред ними твердым обещанием, он разделяет себя между двумя предметами: ¹⁹¹³ приемом своих убийц, и приготовлением гроба. Приготовив же могилу ¹⁹¹⁴ и нужное для погребения, он пришел к ним на следующий день и

сказал: «старательно отыскал я вам Фоку, готова уже ловитва и, если угодно, да будет взята». Когда же они от радости сказали: «где человек сей?» – говорит: «не далеко, но с вами, это я сам пред вами,¹⁹¹⁵ приступите к делу¹⁹¹⁶ и исполните цель путешествия и труда вашего»¹⁹¹⁷.

–16–

От этих слов ужаснулись в сердцах своих и оцепенели люди те, устыдившись соли и стола при бедности своей столь щедрого хозяина.¹⁹¹⁸ А он и еще увещевал их к смелости убиения и повелевал ни мало не колебаться, говоря, что не их руки убийство,¹⁹¹⁹ но дело тех, кто дал приказание это.¹⁹²⁰

Сказал,¹⁹²¹ убедил,¹⁹²² пострадал и с отруб-

–17–

ленною главою принесен Богу¹⁹²³ в жертву благоугодную.

Столп¹⁹²⁴ и утверждение божественных церквей¹⁹²⁵ вселенной, с того времени¹⁹²⁶ до ныне, в нём имеем мы, человеки. И из мучеников сей есть славнейший, имея первенство даже между наилучшими. Всех поголовно¹⁹²⁷ привлекает он к своему пристанищу,¹⁹²⁸ и большие дороги наполнены поспешающими¹⁹²⁹ из каждой страны к месту молитвы.

Есть¹⁹³⁰ ведь великолепный тот¹⁹³¹ храм, коему дано в удел иметь священное тело мученика, – угнетенных упокоение, болящих врачевница, алчущих трапеза. Да, обильнее питает Фока ныне, по смерти, – чем, Иосиф¹⁹³² некогда в Египте, при жизни.¹⁹³³ Тот менял¹⁹³⁴ хлеб на деньги, а этот даром¹⁹³⁵ подает нуждающимся.

–18–

Так толпы нищих и скитальцев притекают к Синопской косе,¹⁹³⁶ как бы к некой общей сокровищнице.¹⁹³⁷ Но так это там.¹⁹³⁸ Если же где и в другом месте, благодаря малым останкам, мученик устроил себе как бы¹⁹³⁹ некое выселение из отчизны:¹⁹⁴⁰ то и такое место дивно и для всех христиан вождено, точно также как¹⁹⁴¹ и сие у нас священное¹⁹⁴² место¹⁹⁴³ есть пристанище празднующих, ибо *честна пред Господом смерть преподобных Его*.¹⁹⁴⁴ И по многим ме-

–19–

стам разделенные, останки везде сохраняют
требляженному всецелое благоговение.

Так же¹⁹⁴⁵ и в царственном граде, главе Италии и¹⁹⁴⁶
царице мира, бывает всенародное торжество¹⁹⁴⁷ мученику и
чествование, – есть (там) и храм¹⁹⁴⁸ знаменитый, великолепно
украшенный. И не менее, чем Петра и Павла,¹⁹⁴⁹ Римляне
почитают Фоку. Посему, как известно,¹⁹⁵⁰ и главу мученика
приобрели старательно, усвоив себе настроение,
противоположное гнусной¹⁹⁵¹ Иродиаде. Ведь эта, жаждая
крови, праведника¹⁹⁵² честную

–20–

главу выпросила на поругание,¹⁹⁵³ – те же, для чествования
и пользы своей, достойным образом приобрели себе
мученическую главу.

Корабельщики¹⁹⁵⁴ же и мореплаватели, повсюду
находящиеся, – не переплывающие Понт Евксинский¹⁹⁵⁵
только,¹⁹⁵⁶ но и пересекающие Адриатику¹⁹⁵⁷ и носящиеся по
Эгейскому морю,¹⁹⁵⁸ – и те, кои плавают по Западному
океану¹⁹⁵⁹ и находятся в заливах Восточного¹⁹⁶⁰ моря,¹⁹⁶¹ –
обратили в новое¹⁹⁶² славословие мученика те обычные
возгласы,¹⁹⁶³ которыми облегчают труды мореплава-

–21–

ния, – даже и посредством языка всячески¹⁹⁶⁴ воспевается
ими Фока, поэлику он и (действительно) подает ясные знаки¹⁹⁶⁵
помощи.

Так он много раз¹⁹⁶⁶ явился, то ночью, пред наступлением
бури,¹⁹⁶⁷ пробуждая кормчего, задремавшего¹⁹⁶⁸ у руля; то
опять (явился) растягивая канаты, наблюдая за парусом и с
носа (корабля) усматривал отмели.¹⁹⁶⁹ Отсюда и обычай явился
у мореплавателей – иметь Фоку своим сотрапезником. И
поскольку теперь уже бестелесному невозможно быть
сохлебником и общником стола, то узнайте, как благочестивый
разум умудрился на невозможное.¹⁹⁷⁰

Каждый день они отделяют мученику часть кушаний
соразмерно доле ядущих.¹⁹⁷¹ Откупая её, один¹⁹⁷²

–22–

из сотрапезников¹⁹⁷³ вносит деньги, на следующий день – другой, потом – третий. И этот жребий покупки,¹⁹⁷⁴ обходя¹⁹⁷⁵ всех, ежедневно дает¹⁹⁷⁶ (нового) покупателя доли.¹⁹⁷⁷ Когда же¹⁹⁷⁸ круг (очередной) обойдет¹⁹⁷⁹ их и они пристанут к земле,¹⁹⁸⁰ то деньги разделяются алчущим. И¹⁹⁸¹ это – часть Фоки, бедным благодаяние.

Благоговеют и цари перед ним, мужественнейшим и боголюбивым, – и многоценными сокровищами украшают храм достославного бедняка.¹⁹⁸² потомки¹⁹⁸³ имеют соревнование превзойти (в этом) старших.

И уже не удивительно, если благочестивые мужи Римского владычества,¹⁹⁸⁴ совоспитанники закона и права, столь благоговейными оказываются¹⁹⁸⁵

–23–

в отношении к служителю¹⁹⁸⁶ Христову, когда и к варварам уже проникло почитание его.¹⁹⁸⁷ И даже все наиболее дикие Скифы, – а именно те, кои обижают на материке по ту сторону Евксинского Понта,¹⁹⁸⁸ жители при озере Мэотис¹⁹⁸⁹ и реке Танаис, –¹⁹⁹⁰ также и те, кои населяют Босфор¹⁹⁹¹ и простираются¹⁹⁹² до реки Фасис:¹⁹⁹³ все они¹⁹⁹⁴ совершают торжественное чествование¹⁹⁹⁵ вертоградарю, и, (далеко) отстоя от нас по всем обычаям и занятиям, в этом одном оказываются единомышленными (с нами), укрощаемые истиной в дикости нравов.¹⁹⁹⁶

–24–

Так один¹⁹⁹⁷ князь и царь тамошний,¹⁹⁹⁸ сложив с головы своей венец,¹⁹⁹⁹ блистающий золотом и цветами камней, и сняв военный панцирь,²⁰⁰⁰ состоящий из дорогого вещества, – ведь вооружение варваров пышно и роскошно,²⁰⁰¹ – послал оба приношения через мученика Богу,²⁰⁰² посвятив знаки и своей силы и своего достоинства; ибо ясно, что венец был благодарственной жертво. царского достоинства, а панцирь – военной силы.²⁰⁰³

А непрестанно,²⁰⁰⁴ затем,²⁰⁰⁵ случающиеся благодаяния посредством видений во сне²⁰⁰⁶ и исцелений, которые получают страждущие – каким образом кто и расскажет (о них), так как

невозможным оказывается слову направляться²⁰⁰⁷ на каждое действие его?

Итак,²⁰⁰⁸ окончив здесь,²⁰⁰⁹ мы принесем славу

–25–

Спасителю Богу,²⁰¹⁰ Коего рабы верные удостоены такой благодати, что в отношении ко всякой нужде и обстоятельству, по данному им дару, благодетельствуют сорабам своим – и это, по отшествии отсюда и разлучении с телом, – коих действенная память²⁰¹¹ ежедневно обтекает города и селения, повсюду проповедуя Благодетеля Господа,²⁰¹² – Коему подобает всякая честь,²⁰¹³ и поклонение, держава, и величие, и великолепие, – ныне и во веки веков.²⁰¹⁴ Аминь.

**Горский А.В. прот. Слово в день воспоминания
открытия Московской Духовной Академии
[произнесено 1 октября 1868] // Богословский
вестник. 1894. Т. 4. № 10. С. 26–32 (2-я пагин.).**

–26–

Всяк книжник, научився царствию небесному, подобен есть человеку домовиту, иже износит от сокровища своего новая и ветхая (Мф.13:52).

Предложив людям свое небесное учение, указав им путь к царствию небесному и готовясь уже оставить землю, Господь Иисус Христос обещал народу своему послать пророков, премудрых и книжников, для разъяснения и утверждения проповеданных Им истин. *Се Аз пошлю к вам пророки и премудры и книжники* (Мф.23:34). Наименования обещанных учителей, взятые из жизни церкви ветхозаветной, указывали на два различных вида наставления, которым сами они достигали познания божественной истины. Пророки и премудрые – это мужи божественного вдохновения, *святые Божию человецы*, которые *глаголали Слово Божие, от святого Духа просвещаемы* (2Пет.1:21). Книжники – это люди труда, которые, день и ночь поучаясь в законе Господни (Пс.1:2), предлагали другим добиться этим путем знания в наставлениях относительно веры и деятельности. Переводя наименования ветхозаветные на язык новозаветной церкви, под именем пророков и премудрых можем разумеать тех учителей, которым сам Господь обещал даровать уста и премудрость, которым ниспослал от Отца очищающую и просвещающую на всякую истину благодать Св. Духа, и которых послал в мир проповедать Евангелие, *наченше от Иерусалима* (Лк.24:47). А под именем книжников – людей науки, единственной науки, на которой всё основывается в церкви ветхозаветной и новозаветной – Слова Божия. В

–27–

числе таких книжников новозаветных, во времена апостольские, думаем, был сотрудник Павлов, Аполлос,

Иудеанин, муж словесен, силен сый в книгах (Деян.18:24), и другой ученик и сотрудник Павлов, Тимофей, измлада священная писания умееши (2Тим.3:15), которому и в служении святительском Апостол заповедовал: внемли чтению (1Тим.4:13).

Служители слова евангельского, призванные к распространению науки христианской, сотрудники в деле просвещения духовного настоящие и будущие! Не утешительно ли для нас, что Господь Иисус Христос предусмотрел и дал место в своей церкви и нашему самотрудному служению? *Аз пошлю вам пророки и премудры и книжники (Мф.23:34).* Дело обучения книжного поставлено Господом на ряду с делом пророков и премудрых. *Учение многое – труд плоти (Еккл.12:12),* сказал Премудрый с некоторым огорчением; но Господь приемлет этот труд и объявляет книжников новозаветных также своими посланниками, как и пророков. *Аз пошлю вам.*

Сим-то книжникам новозаветным, следовательно и нам Господь дает урок, как учить царствию Божию, – урок предварительно объяснённый и утверждённый собственным Его примером. *Всяк книжник, научився царствию небесному, подобен есть человеку домовиту, иже износит от сокровища своего новая и ветхая. (Мф.13:52)*

Книжник. Может быть вас смутит это имя в приложении к вашему служению, возбудив неприятное воспоминание о сопоставлении книжников в речах Спасителя часто на ряду с фарисеями, противниками Евангелия, но Господь не нашел в нём ничего укоризненного, что препятствовало бы присвоить его учителю христианскому; и как Сам принимал от учеников Своих обычное в народе название равви, так и избранных посланников Своих не нашел неприличным именовать книжниками. Действительно, это было почтенное звание в церкви иудейской. Как высоко было в народе иудейском уважение к закону и писаниям пророков, так же высокочтима была и премудрость книжника. Иисус сын Сирахов, еще задолго до Иисуса Христа, описывая достоинства книжника своего времени, представляет в нём действительно человека, за-

служивающего полное уважение. *Вдающий душу свою и размышляющий в законе Вышняго*, говорит он о книжнике, премудрости всех древних *взыщет*. Какой же это премудрости? *В пророчествах поучатся будет, повести мужей именитых соблюдет, и во извития притчей совнидет*. Итак, поучение в законе, в пророчествах, в свящ. повествованиях и притчах – вот чему посвящал свою жизнь ветхозаветный книжник. И если, говорит далее сын Сирахов, если *Господь велий восхощет*, если этот книжник *духом разума исполнится: тогда одождит он глаголы премудрости своея, и в молитве исповесться Господеву, управит совет и художество*. Вот плоды его священных занятий: его слово исполнено будет мудрости, его молитва будет сильна пред Господом, его советы и наставления будут направлены ко благу ближнего. *И не отъидет память его, прибавляет Премудрый, и имя его поживет в роды родов, премудрость его поведят языцы, и хвалу его исповесть церковь* (Сир.39:1:2, 7–9:12, 13). И во времена Иисуса Христа был такой книжник в Иерусалиме, учеником которого не почитал для себя унижением именовать себя пред иудеями и апостол языков. *Аз воспитан при ногу Гамалиилову, наказан известно отеческому закону, ревнитель сый Божий* (Деян.22:3). – Итак, звание книжника само по себе не заключало в себе ничего зазорного. Повторяем, это не были люди вдохновения, но труженики науки, по тогдашним средствам не малотрудной и не многоплодной, но впрочем такой, которая доставляла всеобщее уважение, и что всего важнее, могла приводить к истине спасения. Сколько примеров представляет нам евангельская история, когда объяснение древних пророчеств учеными евреями совпадало с истинным их объяснением, хотя и не допускалось в приложении к лицу Иисуса Христа. Одним страдали эти учителя, занявшие место на Моисеевом седалище, – как обличал их Господь: *глаголют, и не творят* (Мф.23:3). Недостаток равно достойный обличения как в ветхозаветном, так и в новозаветном книжнике.

В настоящем случае, никого не обличая, Господь дает видеть в будущих своих книжниках людей научив-

шихся царствию небесному. *Всяк книжник, научився царствию небесному...* Из всех предметов учения они избрали себе единственно царствие небесное – предмет многих в то время желаний, надежд, и многих пререканий. Царствие небесное – это есть царство Мессии со всеми его благами, небесными и земными. Но очень многие мечтали в нём видеть лишь земное царство и обещали себе удовлетворение в нём своим желаниям и потребностям чувственным и временным. Господь единым словом отделяет своих книжников от таких недостойных учеников, говоря: *всяк книжник, научився царствию небесному...*

В чём же должно состоять это учение? Речь Спасителя о книжниках у евангелиста Матфея стоит в заключении обширного слова о царствии небесном, предложенного в притчах. Итак, заключая свою беседу, сложенную из притчей, Господь прежде всего, конечно, имел в виду, что книжник новозаветный хорошо должен знать и разуметь тайны царствия, сокрытые в этом приточном наставлении. Божественная премудрость предложила в нём учение о проповеди Евангельской и плодах её, от первого прозябания семян её па земле до последней жатвы, приготавливающей новые семена в житницы небесные. Беседа начата была пред народом, но окончилась изъяснением предложенных притчей и дополнением её новыми притчами в кругу учеников и собственно для учеников. Итак, книжнику евангельскому надлежало знать и сокровенное от народа.

Такого-то книжника уподобляет Господь человеку *домовиту, иже износит от сокровища своего новая и ветхая*. Домовитый человек должен иметь свой дом, который бы заботился снабжать всем нужным, и должен быть свободным распорядителем своего достояния. Так книжнику евангельскому дается свой удел и в дому Божиим, в котором он, по воле небесного Домовладыки, поставляется раздаятелем вверенных ему спасительных познаний. Указанием промысла Божия, избранием церкви, или другим каким-либо призванием поручается ему свой круг слушателей и учеников: это его дом, в великом доме, малый, который он должен добре строить. Как

добрый хозяин, он всё должен нести в свой дом, но не для того, чтобы копить только для себя, но смотреть, чтобы и свои были довольны, и посторонним было достаточно для удовлетворения их нужд, для взаимного соутешения, по Апостолу, *верою общею* (Рим.1:12). Не скуден должен быть домохозяин, и не скуп: и книжник евангельский, непрестанно заботясь о приумножении сокровищницы своих познаний, всегда должен быть радушно готов к сообщению их другим, в назидание и спасение. Отложив заботу о себе, о своем покое, о своем услаждении любимыми исследованиями или умозрениями, он прежде всего должен стараться, чтобы в его слове домочадцы находили существенно для них необходимое – хлеб насущный. Не красное слово, *не препретельныя словеса человеческой премудрости* (1Кор.2:4) нужны душе голодной, алчущей и жаждущей правды. Подавай ей *единое на потребу*. Сохрани Бог, если подашь ей вместо рыбы змия, вместо хлеба камень, вместо яйца скорпию (Лк.11:11:12). Незачем возбуждать и воспитывать в душе вкус к каким-нибудь ложным, или утонченным изысканным снедам. Она не примет их, или если и примет, не насытится ими. Слово о покаянии, на вкус горькое, но услаждающее душу, слово о Кресте Христовом, *им же нам мир распялся*, и мы должны распяться миру (Гал.6:14), слово о непрестанном внимании себе и внимательном хождении пред Богом – вот что всегда должно быть наготове для удовлетворения первых потребностей наших присных. – Но книжнику евангельскому надлежит быть готовым и *ко ответу всякому вопрошающему словесе* о его уповании (1Пет.3:15). Вопросы времени неизбежно входят в соприкосновение с истинами божественного откровения; волею и неволею нужно бывает принимать участие в их разрешении. Враждебные столкновения с лжемудрованиями плотского разума в последнее время особенно часто вызывают к защите истины Божией. И не только действительные нападения возбуждают заботливость приставника дому Божия, но и предусматриваемые встречи с врагами истины – в беседе, в книге, в области других наук. Словом, мудрому книжнику

евангельскому нужен огромный запас разнообразных знаний, сосредотачиваю-

–31–

щихся в едином – в облегчении для всех пути в царствие небесное, потребно неистощимое никакими трудами и трудностями усердие к руководству вверенных ему и младенцев, и детей, и юношей в вере.

Всю эту многосложность обязанностей Господь обозначил словами: *уподобися человеку домовиту, иже износит от сокровища своего новая и ветхая*. – Что же такое *новая и ветхая*? Новое есть то, чему он научился о царствии небесном от Иисуса Христа; ветхое – древнее учение, которое преподано книжнику от закона и пророков. Господь, Сам стоя на пределе двух домостроительств, одно начиная, другое оканчивая, имея пред Собою учеников Ветхого Завета, которых первых намеревался сделать участниками Нового, в дополнение к учению, наследованному ими от Моисея и от пророков предложил им и еще имел предложить много нового: новые заповеди, новые истины. – Обновляя ветхого человека и облекая в нового, созданного по Богу в правде и преподобии истины (Еф.4:22–24), Господь требует и от своего книжника, чтобы он износил от сокровищницы своей *новая и ветхая*. – И прежде всего – *новая*: потому что благодатное, истинное прежде всего и для всех необходимо; истина Христова учения, вера в искупление, законы жизни по духу Христову, надежды блаженной вечности – все это предметы первой необходимости для всех и каждого. Но требуется и *ветхое* или древнее: потому что в этом ветхозаветном ключ к разумению нового; оно пролагало путь к новому: предрекало, предызображало благодать евангельскую. Требуется *новое* – жизнь по вере: преданность в волю Божию, любовь безграничная, самоотвержение и распинание плоти со страстями и похотями; а для этого нужно и *ветхое* – строгое подчинение заповедям закона Божия; ибо путь закона древнего не есть что-либо произвольное, случайное: это неизбежный путь для человека естественного, приходящего к Богу; благодать облегчает нам шествие по этому пути: но наша жизнь не иначе может

претвориться, как долговременным и постоянным трудом в подчинении закону. – Ни новое без ветхого, ни ветхое без нового. Новое без ветхого будет говорить: *вся ми леть суть* (1Кор.6:12), и руководясь началами ложной сво-

–32–

боды будет водворять владычество плоти на место святости духа. Ветхое без нового – это *письма, убивающее дух, это праведность фарисеев, одесятствующих мяту и копр и кимин, и оставляющих вящшая закона: суд и милость и веру* (Мф.23:23).

Требование это износить от сокровища своего *новое и ветхое* может и должно иметь приложение и к другим знаниям, которыми снабдевается и вооружается здесь книжник евангельский для своего будущего служения. Пусть каждая наука является в своем новом, преобразованном виде сообразно с началами христианства; но не пренебрегайте и тем, что знала, как смотрела эта наука до христианства, или как хочет смотреть помимо христианства. Чрез это яснее раскроется благотворный свет Христов, просвещающий тьму нашу на всех путях нашего духовного развития. Только не разделяйте одно от другого, сопоставляйте одно с другим.

Братия и соученики в училище Христовом! Ныне исполнилось пятьдесят лет, как здешнее училище богословия представило первых книжников по духу Христову на служение церкви. Благословенны труды словом и делом, наукою и жизнью послуживших к созиданию церкви православной: *не отъидет память их, и имя их поживет в роды родов: премудрость их поведят языцы и хвалу их исповесть церковь*. Не отыдет память Голубинских, Делицыных, Филаретов и др. Но сами видите, сами чувствуете, как скудны ряды таких деятелей на поле столь обширном. Усугубим нашу ревность в познании, уразумении и деятельном усвоении себе единого спасительного для всех учения Христова. Как домовитые хозяева будем собирать, сколько можно более, в сокровищницу своего духа, чтобы всегда иметь хороший запас новых и древних знаний, для удовлетворения нуждающихся; да не будет между нами ни скудости, ни скупости в раздаянии этих знаний. И будем вместе

молить Господина жатвы, да изведет новых, усерднейших делателей, и сами со всею заботливостью трудиться над их приготовлением. – Аминь.

Прот. А. Горский

Муретов М.Д. Евангелие. [Очерки из новейшей истории экзегеза и критики Нового Завета]: Эрнест Ренан и его «Жизнь Иисуса»: [характеристика, изложение и критика] // Богословский вестник 1894. Т. 4. № 10. С. 33–66 (2-я пагин.).

Евангелие. (Продолжение²⁰¹⁵ опровержения Ренаровой «Жизни Иисуса»)²⁰¹⁶

–33–

Свидетельства о Евангелии, как благовестии²⁰¹⁷ евангельской истории имеются едва ли не во всех без исключения, нам доселе известных и на лицо существующих, памятниках исторических.

Сюда, прежде всего, должно отнести следующие указания *Нового Завета*: Мф.24:14:15; 26:13;²⁰¹⁸ Мк.1:1:13, 14;²⁰¹⁹ Лк.1:1–5;²⁰²⁰ Ин.20:31 и 21:24;²⁰²¹ надписания евангелий²⁰²² и взаимное отношение их, – особенно же четвертого евангелия к первым трем;²⁰²³ Деян.1:1–3;²⁰²⁴ 1Ин.1:1–3;²⁰²⁵ 1Кор.7:10–12; 15:1–8²⁰²⁶ и Апок.4:6–7 ср. 5:1–7.²⁰²⁷

–35–

Затем следуют писания, известные под именем *Мужей Апостольских*. Так а) св. *Варнава* дословно приводит изречение Господа Мф.20:16 (22:14), как *Писание*.²⁰²⁸ б) св. *Климент Римский* в 1-м послании приводит в одном месте слова Господа, читаемые в наших евангелиях Мф.26:24 (Мк.14:21; Лк.22:22) и Лк.17:2 (Мф.18:6; Мк. 9:42) и в другом месте – изречения, сходствующие с Лк.6:36–38 и Мф.6:12–15; 7:1:2, 12;²⁰²⁹ а во 2-м послании прямо указывает на евангелие письменное²⁰³⁰ и цитует как синоптиков²⁰³¹ так и 4-е Евангелие;²⁰³² в) св. *Игнатий* говорит о евангелии, как письменных документах (*ἀρχεῖα*),²⁰³³ сопоставляет с законом Моисеевым, пророками и писаниями апостолов²⁰³⁴ и часто цитует их²⁰³⁵ точно таким же образом, как и другие писания;²⁰³⁶ г) св. *Поликарп* приводит евангельские изречения Господа под формулою: «сказал Господь уча» и «как сказал Господь», которую он употребляет и для цитации из посланий ап.

Павла;²⁰³⁷ д) безымянное послание к *Диогнету* говорит о *евангелиях* (во множественном числе, след. о письменных) рядом с законом, пророками и апостолами, в библейском порядке книг, а именно так: «страх закона воспевается, благодать *пророков* познается, вера *евангелий* утверждается (т. е. вера в учение и дела Господа, передаваемые евангелиями), предание *Апостолов* соблюдается»,²⁰³⁸ и содержит некоторые сходственные с евангельскими выражения, хотя и без нарочитого указания;²⁰³⁹

—36—

е) к этому же классу древнехристианских памятников можно относить *Учение Двенадцати Апостолов*,²⁰⁴⁰ в коем имеются довольно ясные указания на евангелие, как на нечто целостно-законченное, содержащее в себе учение и заповеди Господа,²⁰⁴¹ — а также приводятся буквальные цитаты из евангелий.²⁰⁴²

—40—

Переходное место между употреблением Евангелия в писаниях типа и эпохи *Мужей Апостольских* и между совершенно ясными свидетельствами церковных писателей с половины 2-го до середины 3-го века занимают показания *св. Папия, пресвитеров или старцев св. Иринея, св. Иустина и других апологетов.*

Св. Папий епископ Иерапольский,²⁰⁴³ по свидетельству св.

—41—

Иринея, «слушатель Иоанна и друг Поликарпа, древний муж»,²⁰⁴⁴ сообщает предание некоего пресвитера Иоанна, ученика Господа, о Марке, написавшем Евангелие: «и вот что пресвитер говорил: Марк, быв толмачом Петра, сколько запомнил, тщательно записал, впрочем не по порядку, изреченное (слова) или соделанное (дела) Христом (Христовы); ибо он, ни слушал Господа, ни следовал за Ним, но впоследствии, как сказал я, Петру (он сопутствовал), который делал научения, смотря по потребностям (слушателей), а не с тем, чтобы в порядке излагать Господни слова, так что ничем не погрешил Марк, написав нечто так, как припомнил: ибо об одном заботился он, чтобы ничего из того, что слышал, не

опустить или не исказить что в нём». Так это сообщено Папию о Марке. О Матфее же сказано вот что: «Матфей, именно, на еврейском диалекте слова связно изложил, а толковать их как в состоянии был каждый». Пользуется он (Папий) и свидетельствами из первого послания Иоанна и также Петра. Излагает и другую историю о женщине, обвиненной пред Господом за многие грехи, которую (историю) содержит евангелие Евреев».²⁰⁴⁵ Как бы ни толковать это свидетельство, то в нём не может подлежать никакому сомнению, что письменное начертание евангелия, в объеме синоптиков, ведет свое начало от очевидцев Господа и апостолов из Двенадцати – Матфея и Петра чрез Марка. Как бы ни урезывала вздорно-придирчивая и капризно-тенденциозная критика первоначальное и подлинно-апостольское содержание этого евангелия, бесспорно то, что в этом евангелии должны были иметься неподражаемо возвышенные, простые, истинно богочеловеческие поучения Господа в притчах и прямых беседах, – а также его чудеса вообще и в частности – главное чудо из чудес – его воскресение. Так надо думать по сравнению с образцами первоначальной апостольской проповеди Евангелия, какие имеем в книге Деяний (Деян.1:21–22; 2:22–24:17:31; 26:23; 1Пет.1:3; 1Кор.15:1–10 и др. мн.). Но, с другой стороны, никакие придирки и уловки в данном случае не помогут избежать невозможных предположений. Во 1-х, если Папий говорит не о наших евангелиях, а о перво-еван-

–42–

гелиях, то обработка последних в наши теперешние синоптические евангелия должна была совершиться после Папия, на глазах Ириния, Тертуллиана, Киприана, Оригена и других писателей второй половины 2-го и начала 3-го века, которые однако же не только ничего не знают об этой переработке, но даже и ни мало её не подозревают. Во 2-х, если же Папий, как необходимо думать, говорит о наших первых двух евангелиях и их принадлежности ап. Матфею и ап. Петру чрез Марка и ничего не знает о перво-Матфее и перво-Марке, то вопрос о подлинности их, с точки зрения исторических свидетельств и беспристрастной науки, непререкаемо решается

в положительном смысле. В 3-х наконец, если же предполагаемая переработка первоматфеевых логий и первомарковых отрывочных записей о жизни и учении Господа совершилась до Папия, знавшего Аристиона и пресвитера Иоанна, учеников Господа, – слушателя Иоанна Богослова и друга Поликарпа: то получим совпадение времени первоначального написания *предполагаемых* первоматфеевых логий и первомарковых воспоминаний петровой проповеди с временем *тоже предполагаемой* переработки этих первозаписей апостольских в наши не предположительно, а действительно и на лицо существующие, евангелия, коих одних только действительное бытие в истории христианства и может быть научно доказано. Говоря иначе: *мнимая* переработка *мнимых* первоматфея и первомарка не может не только подорвать, но даже и ослабить подлинность и достоверность *действительных* евангелий Матфея и Марка.²⁰⁴⁶ Что же касается до евангелий Луки и Иоанна, то отсутствие прямых указаний на них в дошедших до нас небольших отрывках из Папия, собственно по отношению к подлинности евангелий и достоверности евангельской истории, не имеет большого значения. Мог и сам Папий в сочинении своем не касаться этих евангелий, ибо не имел относительно их никаких особых преданий сравнительно с указаниями самих евангелий (Лк.1:1–5; Ин.19:35; 21:24). Могли и церковные писатели не цитовать Папия в отношении именно к этим евангелиям, как и посланиям ап. Павла (которые Папий конечно знал), потому что не находили это нужным. Впрочем косвенные указания на

–43–

евангелие Иоанна можно находить у Папия, во 1-х, в перечислении тех именно апостолов и в таком именно порядке, какие и в каком имеются в Иоанновом евангелии.²⁰⁴⁷ Во 2-х: отдельное от прочих апостолов в конце списка упоминание рядом имен Иоанна и Матфея психологически может быть мотивировано только тем, что Папий видел в них особую двоицу апостолов, хотя и не называемых поименно в 4-м евангелии, но написавших евангелия, – при чем Иоанн стоит впереди Матвея, как более близкий к Папию апостол – учитель его, которого

авторитетом Папий ложно прикрывал свой хилиазм.²⁰⁴⁸ В 3-х: Папий ссылается на 1-е послание Иоанна, – а сомнений, как известно, в тождестве писателя этого послания и 4-го евангелия древность не знала и новое время их обосновать не в силах.²⁰⁴⁹

–49–

Пресвитеры-старцы, упоминаемые св. Иринеем, называются у него «учениками апостолов, лично видевшими Иоанна, или же получившими свои сведения от учеников апостольских и от тех, кои знали сих последних».²⁰⁵⁰ В ссылках Иринея на этих пресвитеров–старцев встречаются дословные совпадения с текстом евангель-

–50–

ским, при чем хотя и не делается выразительных указаний на письменные евангелия, но таковые, по крайней мере в цитатах Иринея, несомненно и само собою предполагаются.²⁰⁵¹ Сюда же можем причислить выдержку Евсевия из одного сочинения Климента Александрийского (*ὕπομνησις*), где последний сообщает предание *старцев–пресвитеров* о написании наших евангелий, хотя по ясности и полноте это свидетельство должно быть относимо к типу свидетельств второй половины 2-го и начала 3-го века.²⁰⁵²

–51–

У Св. *Иустина*²⁰⁵³ находим многочисленные и разнообразные указания на письменные воспоминания апостолов и учеников апостольских, которые он называет евангелиями и из которых цитаты совпадают с нашим четвероевангелием.²⁰⁵⁴ Так как эти указания в общем обнимают все содержание четвероевангелия, – так как Иустин говорит во множественном числе о составителях

–52–

письменных воспоминаний или евангелий из апостолов и учеников апостольских (подобно как Тертуллиан *Contra Marcionem* IV. 2); – так как цитаты из этих воспоминаний-евангелий или по букве или по содержанию совпадают с нашим четвероевангелием: то возражения против тождества Иустиновых и наших евангелий оказываются лишь мелочными и вздорными придирками капризного и упрямого отрицания, желающего

верить только тому, чем может питаться неверие. Указывают на безыменность Иустиновых евангелий или евангелия, – на вербальное несходство некоторых цитат с каноническим текстом четвероевангелия и на полное отсутствие других цитат в теперешнем тексте евангельском. На *первое* возражение ответим: а) безыменная цитация не только Нового, но и Ветхого Завета была, как мы знаем, в духе времени; ибо нужда точно и выразительно указывать на имена евангелистов возникла немного позднее, когда получила широкое развитие еретическо-апокрифическая литература, и именно для отличия канонических и подлинных евангелий от подложных или испорченных;²⁰⁵⁵ б) апологет христианства пред язычниками и иудеями употребляет термины удобопонятные читателям (ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ – χριστοῦ – καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων), избегая или объясняя специально-христианские термины (εὐαγγέλιον и εὐαγγέλια);²⁰⁵⁶ в) имена евангелистов не могли иметь значения ни для язычников, ни для иудеев, почему отсутствуют у апологетов, даже и после Иустина писавших.²⁰⁵⁷ На *второе* ответим: а) Иустин пишет не рецензию евангельского текста и не комментарий, а апологию христианства; б) свободная цитация²⁰⁵⁸ новозаветного и вообще библейского текста есть явление довольно обычное не только у предшественников и современников Иустина, но и у позднейших писателей, напр. Климента Александрийского, Оригена, Кирилла Александрийского, Иеронима и т. д. до нашего времени; в) рядом с свободными цитатами находим и много таких, в которых разности имеют характер только вариантов, объясняющихся или цитацией на память или же разночтениями, бывшего в руках апологета, кодекса;²⁰⁵⁹ г) подобные же вариации мы находим у Иустина в цитации писателей языческих, Ветхого За-

–53–

вета и даже самих евангелий, в разных местах сочинений апологета;²⁰⁶⁰ д) доказательством того, что Иустин пользовался письменным текстом евангельским, тождественным с теперешним синоптическим, должны служить совершенно полные совпадения текстов, даже в отступлениях Матфея от

LXX и от еврейского;²⁰⁶¹ е) предположение, что Иустин пользовался не теперешним текстом синоптиков, но древнейшим и мнимо-первоапостольским, – невозможно по тому же, почему этого нельзя допустить и в отношении Папия, – т. е. во 2-ю половину 2-го столетия мы имеем уже несомненные свидетельства о существовании синоптиков²⁰⁶² и ни одного, хотя бы темного, намек на возникновение их путем переработки первоапостольских записей; ж) наконец, в целях собственно отражения слабых придирок капризного отрицания, никакой особой важности не представляет вопрос о тексте Иустиновых «евангелий – воспоминаний апостолов и их учеников»; так как они содержат все евангелие в теперешнем его объеме.²⁰⁶³ Относительно же тех цитат, коих мы совсем не находим в евангельском тексте,²⁰⁶⁴ надо заметить: а) из Деян. 20:35, из выразительного замечания Ин. 21:25 и из многих цитат у древне-церковных писателей,²⁰⁶⁵ – мы знаем, что четвероевангелие содержит не все дела и слова Господа, – что в эпоху Иустина, когда апостольское предание, как знаем из свидетельства Папия, было еще живым ключом и еще не было проведено позднейшей резкой черты между писанным и устным преданием апостольским, – писатели церковные могли много черпать из этого устного источника предания наравне с письменным;²⁰⁶⁶ б) да ничего нет невероятного и предосудительного и в том предположении, что, кроме нашего четвероевангелия, св. Иустин мог пользоваться и некоторыми апокрифами,²⁰⁶⁷ как это делали и другие древне-церковные писатели; ибо внешне-формального определения церковного и строго узаконенного однообразия касательно новозаветного канона и текста, при разрозненности поместных общин христианских, тогда быть еще не могло.²⁰⁶⁸ В заключение отметить надо, что св. Иустин знает не одних только синоптиков, но и евангелие Иоанна, хотя это последнее цитирует реже, чем Мат-

–54–

фея и Луку, а Матвея гораздо чаще Луки, не говоря о Марке, процитованном только один раз.²⁰⁶⁹ Для правого суждения об этом явлении, как и вообще о пользовании

Иустином четвероевангелием, надо иметь в виду отсутствие у апологета прямых указаний и точных цитат из посланий апостольских, – что также может быть объяснено частью авторскими особенностями Иустина, а частью прямыми апологетическими задачами дошедших до нас сочинений его.²⁰⁷⁰

–60–

Для наглядного и полного убеждения в том, что отношение св. Иустина к нашим евангелиям, кроме общего духа времени, объясняется особым характером тогдашней

–61–

христианской апологии, а отнюдь не какими-то фантастическими первоевангелиями, предлагаем сравнить совершенно подобное же отношение к евангелиям со стороны других первохристианских апологетов, коих знакомство с синоптическим и Иоанновым текстом евангелия не может подлежать уже ни какому сомнению. Таковы *Афинагор*,²⁰⁷¹ *Феофил Антиохийский*,²⁰⁷² *Татиан*, уклонившийся впрочем в ересь,²⁰⁷³ в особенности же *Тертуллиан*. Последний для нас важен тем, что, кроме апологетических сочинений, от него сохранилось до нас много и других творений, дающих возможность сделать в научном отношении непререкаемо-решительный и для мнимых первоевангелий Иустиновых убийственный вывод. Чтобы зажать рот всем мечтателям о Иустиновых первоевангелиях предлагаем в отношении цитации Нового Завета сравнить обще-апологетические сочинения Тертуллиана (напр. хоть *Apologeticum* и *ad Nationes*), назначавшийся собственно для язычников), – с полемическими, догматическими и нравоучительными (напр. *Adversus Marcionem*, *Adversus Praxean*, *Adversus Iudaeos*, *De monogamia*, *De carne Christi*, *De Resurrectione carnis* и др.), имеющие в виду или христиан, или еретиков, или иудеев, следовательно находящиеся в одной, приблизительно общей, области отношений к Ветхому и Новому Заветам. Много ли цитат, из Нового и Ветхого Завета, не только полных и точных, но даже глухих и свободных, насчитают мечтатели о первоевангелиях в сочинениях первого рода, при обильной и точной цитации из

писателей языческих? Наоборот: много ли страниц найдут эти мечтатели без полных, ясных и буквальных ссылок на Ветхий и Новый Заветы – в сочинениях второго рода? Употребление Ветхозаветного и Новозаветного Писания, особенно же евангелий, в «Апологетик» и «К народам» в неизмеримо превосходной степени, чем сочинения Иустина, давали бы право предполагать или мнимые первоевангелия – воспоминания апостолов и их учеников, или даже совсем отрицать бытие письменных евангелий, как и всего вообще Писания не только Нового, но и Ветхого Заветов, подменяя оное *устным* текстом, или письменными первоисточниками: если бы это не было самоочевидною нелепостью и не противоречило бы бесспор-

–62–

ным, как увидим, свидетельствам Тертуллиана о знакомстве его, как с нашим четвероевангелием, так и со всеми «общепризнаваемыми» (*ὁμολογούμενα*) тогда писаниями Нового Завета.²⁰⁷⁴

М. Муретов

Голубинский Е.Е. История канонизации святых в Русской Церкви: [Общее обозрение канонизации святых в Русской Церкви] // Богословский вестник 1894. Т. 4. № 10. С. 67–106 (2-я пагин.). (Окончание.)

–67–

VI. Общее обозрение канонизации святых в Русской церкви

Считаем небесполезным начать общее обозрение канонизации святых в Русской церкви ответом на вопрос: какие святые суть канонизованные или настоящие святые? Некоторые признают канонизованными или настоящими святыми только тех святых, которым установлено общее или общецерковное празднование. Другие причисляют к общецерковным святым и местных святых, однако не всех, а лишь тех, время канонизации которых известно положительным образом. Но не только первое, а и второе совершенно неосновательно. Канонизованный или настоящий святой есть всякий святой, которому установлено и совершается празднование, будет ли он общий или местный, известно или неизвестно время установления празднования ему (под ненастоящими святыми мы разумеем святых, которым не установлено празднования или которые не канонизованы, но которые признаются святыми и почитаются как таковые от народа). Святой, которому установлено общее празднование, признается церковью за большего святого; святой, которому установлено местное празднование, признается церковью за меньшего святого, как есть большие и меньшие святые и между святыми общецерковными: но затем святой, которому установлено местное празднование, есть столько же настоящий святой, сколько и святой, которому установлено общецерковное празднование. Местным святым совер-

–68–

шается это празднование не во всей церкви, а только в некоторых или даже весьма немногих местах; но в некоторых или немногих местах оно совершается им, как настоящим святым, – совершается точно так же, как общецерковным

святым совершается во всей церкви. Общецерковные святые суть признанные церковью молитвенники за людей пред Богом; но те же самые или точно таковые же молитвенники за людей пред Богом суть и местные святые, ибо и к ним, как к первым, церковь обращается с молениями, да предстоя престолу Господа Бога ходатайствуют о спасении душ наших.²⁰⁷⁵ Что касается до неизвестности времени, когда установлены празднования некоторым местным святым, то колеблются признать подобных святых, как кажется, потому что при этой неизвестности времени, когда установлены празднования, возможно предположение об их неправильности, именно об установлении самовольно-народном, помимо и без ведома подлежащей церковной власти. Но если это так, то и допуская возможность случаев самовольного или неправильного установления празднований, мы должны тем не менее признавать всех существующих местных святых за настоящих святых. Во-первых, если бы на основании этой неизвестности времени, когда установлены празднования, не признавать местных святых за святых, то некоторых и общецерковных святых нужно бы было не признавать за святых, ибо неизвестно время установления празднования и некоторым из них.²⁰⁷⁶ Во-вторых, если и допустить, что некоторые празднования были по своему начальному установлению неправильными, быв самовольными, то они перестали быть неправильными после того, как перестав быть самовольными, были признаны и приняты церковью. Допуская случаи самовольного установления празднований, которые потом были признаны церковью, мы допускаем не такие случаи, когда бы были установлены неправильные празднования или праздно-

—69—

вания, которым не надлежало быть, а такие случаи, когда правильные и заслуживавшие быть установленными празднования были установлены неправильным образом. Но чтобы празднования, бывшие неправильными не по существу своему, а по своему установлению, обратились в правильные, для этого, очевидно, нужно было, чтобы неправильное их установление сменено было правильным. А это последнее и

имело место, когда церковь приняла и признала их. Вообще, вопрос о том, сомнительно или несомненно установление празднования святому, имеет значение исключительно и единственно историческое; что же касается до значения догматическо-юридического или канонического, то, как очевидно для всякого, здесь имеет свою неоспоримую и несомненную силу положение: всякий святой, которого формально признает святым церковь, есть настоящий святой, ибо всякий таковой святой есть именно канонизованный святой.²⁰⁷⁷

Итак, на вопрос: какие святые суть канонизованные или настоящие святые, ответ есть тот, что они суть все, которые признаются за святых церковью (ибо признанный церковью и значит — канонизованный ею), не только общие или общепразднуемые, но и местные, и между последними не только те, время установления празднований которым известно, но и вовсе неизвестно; одним словом, все без изъятия святые, которым существует общее или местное, признаваемое церковью, празднование.

Приступаем к обозрению правил, которыми руководствовалась наша церковь в деле канонизации святых, и порядков, которые она в сём случае наблюдала, равно как и народных обычаев относительно почитания святых.

1. Единственным общим основанием для причтения усопших подвижников благочестия к лику святых, иначе — для их канонизации, служило в нашей церкви прославление подвижников даром чудотворений или еще

—70—

при жизни, примеры чего имеем, или, как это было наибольшею частью, по смерти, причем чудотворения наибольшею частью совершались у их гробов и от их мощей.

Первыми нашими святыми были страстотерпцы Борис и Глеб. Но страстотерпцев, понесших насильственную смерть от руки Святополка, было не двое, а трое, — вместе с Борисом и Глебом был убит последним третий брат Святослав. Если причислены были к лику святых не все трое, понесшие совершенно одинаковую насильственную смерть, то причиной сего было то, что не всех троих, а только двоих первых Бог

прославил даром чудотворений. На могилах Бориса и Глеба, погребенных в Вышгороде, скоро начали совершаться чудеса; но могила Святослава, на которой бы могли совершаться чудеса, отсутствовала, ибо убитый во время бегства в Венгрию где-то в горах Карпатских он не был привезен в Россию, а погребен был на месте убиения, и вот, хотя и совершенно одинаковый с Борисом и Глебом страстотерпец, но не явленный подобно им от Бога чудотворцем, он и не причислен был вместе с ними к лику святых. Затем, и в самой истории причисления Бориса и Глеба к лику святых, которая обстоятельно передана нами выше (стр. 66 sqq), совершенно ясно дается знать, что они причислены к лику святых не как страстотерпцы, а как чудотворцы, хотя при этом и нужно, конечно, подразумевать, что они стали чудотворцами, поскольку были страстотерпцами. Прежде Бориса и Глеба надлежало бы стать нашим святым крестителю Руси вел. кн. Владимиру. Но по поводу того, что он не стал первым нашим святым, нам и делается совершенно ясное заявление, что основанием для причтения к лику святых у нас служило прославление даром чудотворения. Нам ясно говорится, что вел. кн. Владимир потому довольно долго не был причисляем к лику святых, что Господу не угодно было прославлять его, как чудотворца (выше стр. 78). Третьим нашим святым после Бориса и Глеба был преп. Феодосий Печерский. Но он был великим нашим подвижником и отцом истинного у нас монашества вместе с преп. Антонием,

—71—

пред которым он был меньший, как ученик пред учителем. Если был причислен к лику святых он (Феодосий) и прежде него или вместе с ним не был причислен к лику святых Антоний: то единственное, чем объясняется это, есть предположение, что Господу угодно было прославить даром чудотворений его (Феодосия) и не угодно было прославить тем же даром Антония. В Ростове в 1164-м году одновременно обретены были мощи епископов Леонтия и Исаии, и тогда как первый из них был причислен к лику святых в 1190-м году, второй удостоился сего причтения только уже спустя много времени. Единственным объяснением того, что в 1190-м году не были причислены к лику

святых оба епископа, а один первый, может быть предположение, что к 1190-му году только один первый из них прославился даром чудотворений.

Сейчас приведенные нами, относящиеся к периоду домонгольскому, четыре примера ясно доказывают, что в период этот единственным общим основанием для причтения усопших подвижников благочестия к лику святых служило у нас прославление подвижников даром чудотворений. Но предполагать, чтобы от правила, которое принято было у нас сначала и которое было наблюдаемо у нас довольно долгое первое время, было сделано отступление впоследствии, невероятно было бы и само по себе, ибо отступление означало бы ослабление строгости в признании усопших подвижников благочестия святыми, а ослабление этой строгости было бы делом необъяснимым. Что отступления вовсе и не было делаемо, – что во все последующее время единственным общим основанием для причтения к лику святых оставалось то же прославление даром чудотворений, что и в период домонгольский, в этом удостоверяют нас положительные доказательства, которые точно так же мы имеем за последующее время, как и за период домонгольский. Мы говорили выше, что для причтения к лику святых в древней Греческой церкви святителей или иерархов должно быть предполагаемо иное основание помимо прославления даром чудотворений (выше стр. 423 sqq). Но ответ Константинопольского патриарха Иоанна Калеки нашему митрополиту Феогносту на представ-

–72–

ление последнего о причтении к лику святых митрополита Петра ясно дает знать, что и в Греческой церкви в позднейшее время стало основанием для причтения святителей или иерархов к лику святых лишь то же прославление даром чудотворений (выше стр. 81). А если позднейшая Греческая церковь склонялась к сокращению оснований, то невероятно было бы предполагать, чтобы наша Русская церковь, вопреки ей, имела склонность к их (оснований) расширению. Известия о Макарьевских соборах 1547-го и 1549-го годов положительным

образом свидетельствуют нам, что такой наклонности Русская церковь не имела и что в половине XVI века, как и в период домонгольский, единственным общим основанием у нас для причтения к лику святых было прославление подлежащих усопших даром чудотворений. Выше мы ведем о сём нарочитые речи (стр. 182 sqq) и, чтобы не повторяться, мы отсылаем туда читателя. От конца XVI века мы находим ясное свидетельство о том, что прославление даром чудотворений было признаваемо у нас единственным основанием для причтения к лику святых, в деле канонизации преп. Иосифа Волоколамского. В 1589-м году преп. Иосифу подтвердительно установлено было собором местное празднование и при этом было сказано или сделана была оговорка: «А вперед Господь Бог и пречистая Богородица прославит угодника своего великого чудотворца Иосифа чюдесы, и тогда пети и праздновати (ему) по всем святым местом и по соборным церквам». Как мы говорили выше (стр. 203), оговорку собора должно понимать не в том смысле, что до 1589-го года у гроба преп. Иосифа совсем не совершалось чудес, а в том смысле, что до тех пор он прославил себя чудесами недостаточно для того, чтобы быть причисленным к лику общих или общецерковных святых. Преп. Иосиф был человек, имевший великие заслуги пред нашею церковью, как ревностнейший борец против ереси Жидовствующих, написавший в защиту церкви от еретиков такое знаменитое творение, как его Просветитель, и если, при всей его заслуженности перед церковью, не нашли возможным причислить его к лику общецерковных святых, по причине недостаточности чудес при его гробе:

—73—

то ясно, что чудеса считали единственным основанием для причисления к лику святых. Что в продолжение XVII века не последовало ни какой перемены касательно оснований для причисления к лику святых и как всегда прежде признавалось единственным основанием для сего прославление даром чудотворений, на это мы имеем ясное свидетельство от конца века, именно — от 1690-го года. В 1690-м году монахи Соловецкие обращались с просьбою к епископу Холмогорскому

Афанасию об установлении местного празднования в их монастыре одному из основателей последнего преп. Герману. Епископ исполнил просьбу монахов и в грамоте о праздновании Герману между прочим пишет, что празднества в честь святых могут устроиться не иначе, как под условием свидетельства достоверного о чудесах (см. выше стр. 215). Но если под условием свидетельства достоверного о чудесах, то ясно, что не иначе, как под условием наличия последних.

Итак, единственным общим основанием для причтения усопших подвижников благочестия к лику святых служило в нашей церкви с самого её начала и до позднейшего времени прославление подвижников даром чудотворений.²⁰⁷⁸ Но должны быть принимаемы немногие случаи и исключений. Креститель Руси вел. кн. Владимир причислен был к лику святых после того, как гроб его,

–74–

у которого могли бы твориться чудеса, в нашествие Монголов погребен был под развалинами Десятинной церкви и причислен был к лику святых не в Киеве, а в Новгороде. А поэтому со всею вероятностью нужно думать, что он причислен был к лику святых не как чудотворец, а именно как креститель Руси, имеющий право на титул равноапостола (см. выше стр. 79–80). Нет известий о чудотворениях при гробе преп. Антония Печерского и более вероятно думать, что он причислен был к лику святых не как чудотворец, а как такой великий подвижник, в святости которого не сомневалась наша церковь и помимо свидетельства о нём чудотворений (которыми Бог не благоволил прославить его по неведомым судьбам своим, как не благоизволил явить и его телесных останков или мощей, – выше стр. 84). В Новгородском Софийском соборе были установлены местные празднования довольно многим Новгородским епископам – архиепископам (выше стр. 231), о чудотворениях от мощей которых также нет известий, и должно думать, что установление празднований им представляет собою аналогию с тем установлением в древней Греческой церкви празднований святителям как святителям (хотя бы и не были они чудотворцами), о котором говорили мы выше (стр. 424).

Когда мы говорим, что единственным общим основанием для причтения усопших подвижников благочестия к лику святых служило в нашей церкви прославление подвижников даром чудотворений: то мы разумеем, что помимо сего условия или иначе, как не под этим условием, усопшие подвижники благочестия не были причисляемы в нашей церкви к лику святых. Но, с другой стороны, кроме или сверх сего условия не требовалось еще второго условия, чтобы были обретены нетленными мощи подвижников. Мощи были открываемы с тою целью, чтобы быть им предметом чествования как святыни; открытые они были чествуемы как святыня. Но они не составляли необходимого условия для того, чтобы подвижник был причислен к лику святых: в случае наличности чудотворений подвижник мог быть причислен к лику святых и без их (мощей) наличности; на оборот, при

—75—

наличности их, но без наличности чудотворений, подвижник не мог быть причислен к лику святых. Что нетление мощей не составляло необходимого условия для причтения к лику святых или не требовалось как необходимое его условие, это ясно показывает действительная история канонизации наших святых: некоторые наши святые были канонизованы до открытия их мощей; некоторые наши святые были канонизованы спустя то или другое, и даже очень значительное, время после открытия мощей; мощи довольно многих канонизованных наших святых никогда не были открываемы.²⁰⁷⁹

—76—

2. История канонизации значительной части подвижников благочестия, которые причтены были к лику святых, начиналась со дня их кончин: подвижник при своей жизни приобретал великую славу между людьми, и вследствие сего тотчас же после его смерти начиналось почитание его памяти, выражавшееся известным определенным образом. Почитание других подвижников благочестия, предварявшее их действительную канонизацию, начиналось спустя то или другое время после их кончины по каким-либо сверхъестественным знамениям и указаниям. Наконец, иные подвижники благочестия

были причитаемы к лику святых без этого предшествующего их почитания: умирал подвижник и память его приходила в забвение у людей; но потом, спустя то или другое время после его кончины, Бог неожиданно прославлял его даром чудотворений, – и он причисляем был к лику святых.

Почитание усопших подвижников благочестия состояло, с одной стороны, в том, что при их гробах возносимы были молитвы о них, а с другой стороны – в том, что над их гробами устроились некоторые так сказать монументы в честь их, вместе с чем соединялось и некоторое вещественное или видимое их (подвижников) чествование. Возношение молитв состояло в том, что усердствовавшие к памяти подвижников христиане приходили и пели при их гробах панихиды о них и что в дни их преставления совершались о них заупокойные литургии. Автор сказания об обретении и открытии мощей святителя Митрофана, которое вкратце мы передали выше, говорит: «Память христианских и пастырских добродетелей святителя Митрофана чтима была в Воронеже со времени кончины его: усердствующие приходили на место погребения его и просили совершать о нем панихиды». Так это было и в древнее время в отношении к тем подвижникам, память которых начинала быть чтимой с самого времени их погребения. Что касается до за-

–77–

упокойных литургий в день кончины, то пусть читатель сравнивает приведенные нами выше распоряжения: архиепископа Новгородского Феодосия о заупокойной литургии по преп. Иакове Боровицком (стр. 97) и игумена Троицкого Сергиева монастыря Арсения о заупокойной литургии по преп. Стефане Махрищском (стр. 201). В объяснение усердия, которое побуждало людей совершать заупокойные моления о подвижниках, сейчас названный автор Сказания о обретении и открытии мощей святителя Митрофана, говорит в приложении к сему последнему, что усердие можно изъяснять не иначе, «как возникавшею из опытов уверенностью, что молящемуся на земли о святителе Митрофане сей святитель на небеси отвечает своею за него молитвою и таким образом небесный молитвенник благодетельствует молитвеннику земному».

Устроение некоторых монументов над гробами подвижников, соединявшееся с вещественным их чествованием, состояло в следующем. Если подвижник погребен был в церкви, т. е. под церковью (под полом её), то на полу церкви, над местом могилы, устроялась гробница или надгробница, имевшая вид раки с мощами, подражанием которой она была или вид гроба, памятника,²⁰⁸⁰ а если подвижник погребен был вне церкви, на открытом кладбище или погосте, то над могилой ставилась небольшая часовня, а в часовне на могиле устроялась та же гробница или надгробница, что выше. Затем, в обоих случаях гробница покрывалась покровом и перед нею ставилась свеча, – об устроении гробниц или надгробниц говорится в сейчас указанных нами распоряжениях архиепископа Феодосия и игумена Арсения и еще в распоряжении патр. Филарета о перенесении тела преп. Адриана Пошехонского из пустого места, в котором он был погребен, в его монастырь (стр. 228).²⁰⁸¹ Иногда вместо покровов

–78–

полагаемы были на гробницах, которые, как мы сказали, представляли собою подражания ракам с мощами святых, изображения подвижников (сделанные во весь рост, подобно тому как на верхних досках рак святых пишутся их изображения). В том и другом случае, совершенно сближая подвижников с настоящими святыми, не редко поставляли пред гробницами или вообще в церквях и часовнях, в которых они находились, иконы подвижников (поясные их изображения, иконно написанные). Как смотрела духовная власть на эти изображения и иконы, которым, конечно, воздаемы были те же честь и поклонение, что изображениям и иконам настоящих святых, не имеем сведений; но вероятно думать, что в принципе они признавались за злоупотребление, а на практике были терпимы и допускаемы.²⁰⁸² Равным образом, если верить одному

–79–

свидетельству, то при гробах подвижников или усопших людей, которые принимаемы были за подвижников, не только петы были панихиды по ним, но дозволяемо было церковную

властью петь молебны им: однако свидетельство не может быть признано совершенно надежным.²⁰⁸³ Знаем только, что иногда народ действительно изъявлял желание не молиться о них посредством панихид, а молиться им как бы уже настоящим или признанным святым посредством молебнов, и что представители духовенства (но не власти духовной) иногда противились этому желанию, а иногда уступали ему.²⁰⁸⁴

Были немногие, представлявшие собою исключение, подвижники, причтению которых к лику святых не предшествовало ни периода почитания, ни периода забвения, и

–80–

которые были канонизованы почти тотчас или в самом непродолжительном времени после своей каждой кончины. Разделяясь на два класса, это были – или подвижники, которые прославились как чудотворцы еще при своей жизни и которые были канонизованы тотчас или в самом непродолжительном времени после кончины именно в качестве таковых живых или так сказать прижизненных чудотворцев (Феодосий Печерский, Сергей Радонежский, Кирилл Белозерский); или же подвижники, которые прославлены были от Бога многими чудотворениями тотчас или в самом непродолжительном времени после своей кончины и причтению которых к лику святых и совершено было поэтому исключительным образом скоро (митр. Петр и некоторые другие прежде и после него).

3. Постепенно совершались чудеса при гробе подвижника, начавшись более или менее вскоре после его кончины, или же начинали вдруг совершаться спустя продолжительное время после кончины: но накапливалось значительное количество чудес или по крайней мере являлось некоторое их количество; о чудесах, которым велась старательная запись, доносимо было подлежащей церковной власти с присоединением или без присоединения прямого ходатайства о причтении подвижника к лику святых; церковная власть удостоверялась в справедливости известий о чудесах, для чего производила «свидетельство» их, т. е. дознание о них, и, когда убеждалась в неложности и в незатейности чудес, причисляла подвижника к лику святых или совершала его канонизацию, назначая день

празднования его памяти. Таким образом, полный процесс канонизации составляли: записывание чудес; донесение о них церковной власти с присоединением или без присоединения прямого ходатайства о совершении канонизации; дознание церковной власти об истинности чудес, и, наконец, самое причтение подвижника к лику святых или самая его канонизация, с назначением дня для празднования его памяти.

а) Монастыри, к основателям и настоятелям которых принадлежало большинство подвижников, удостоенных причтения к лику святых, двояким образом заинтересованы были в том, чтобы их подвижники, про-

–81–

славленные от Бога даром чудотворений, причисляемы к лику святых: во-первых, чрез сие причисление они (подвижники) сподоблялись той славы, которая им подобала и заботиться о которой составляло долг монастырей; во-вторых, сподобленные подобающей им славы они сею именно славой содействовали материальному благосостоянию монастырей, сзывая в них богомольцев и привлекая к ним щедрость благотворителей. Помимо монастырей в записывании чудес, совершавшихся при гробах подвижников, что необходимо было для их канонизации, была заинтересована и церковная власть, так как приумножение числа святых служило к приумножению славы церкви, от лица которой, как должно думать, и было вменяемо подлежащим лицам в нарочитую заботу записывание чудес, совершавшихся у гробов подвижников. По всем этим причинам в монастырях обыкновенно велись тщательные записи о чудесах, совершавшихся при гробах их подвижников. Смотря по искусству записчиков, эти записи иногда были очень обстоятельны, подробно передавая истории чудесных исцелений, иногда же очень необстоятельны, говоря лишь кратко, что такой-то человек получил чудесное исцеление от такой-то болезни. А так как искусство записывания, вместе со всем искусством литературным, вовсе у нас не процветало: то гораздо более записей плохих, чем хороших. Но понятно, что литературное достоинство записей не имело значения в отношении к их достоверности.²⁰⁸⁵

б) Настоятели монастырей доносили подлежащей церковной власти о чудесах, совершавшихся при гробах подвижников, которые почивали в стенах монастырей, с одной стороны, быв побуждаемы к сему одним или другим из сейчас выше указанных своих интересов или же обоими вместе, а с другой стороны – потому, что это, как должно думать, составляло их обязанность (по указанному выше и подобно тому, как это составляет их

–82–

обязанность и в настоящее время). Если некоторые настоятели монастырей присоединяли к донесениям о чудесах, совершившихся при гробах подвижников, прямые просьбы о причислении подвижников к лику святых: то, конечно, нужно думать, что с особенною силою побуждались они искать прославления подвижников одним и другим из указанных нами интересов. Впрочем, должно оговориться. По всей вероятности, обращались с просьбами к подлежащей церковной власти о причислении подвижников к лику святых не только те немногие настоятели монастырей, о которых нам известно это положительным образом, но и многие другие. Очень вероятно даже предполагать, что эти прямые просьбы о причислении подвижников к лику святых составляли общий принятый обычай и общее установленное правило. Мы не знаем, как обязаны были настоятели монастырей доносить подлежащим церковным властям о чудесах, совершившихся при гробах подвижников, – о каждом ли чуде отдельно или о таком зараз количестве их, которое по их мнению давало право на то, чтобы ходатайствовать о причтении подвижника к лику святых. Если о каждом чуде отдельно, то просьба о причтении подвижника к лику святых, конечно, не могла сопровождать донесение о первом же чуде, совершившемся у его гроба, и в сём случае нужно будет представлять дело так, что практикой было установлено какое-либо правило относительно того, после какого количества чудес дозвоительно было возбуждать ходатайство о причтении подвижника к лику святых.

Подлежащую церковную власть для настоятелей монастырей, которой они должны были доносить о чудесах,

совершавшихся при гробах подвижников, составляли их епархиальные архиереи. Но причислять к лику святых общих или общецерковных имел право только представитель высшей власти церкви, каков был митрополит-патриарх, и в известиях нам представляется дело так, что настоятели монастырей обращаются со своими просьбами о причтении подвижников к лику святых непосредственно к сему представителю высшей церковной власти. Должно понимать это однако не так, чтобы они обраща-

—83—

лись к представителю высшей власти (митрополиту-патриарху), обходя своих архиереев или помимо последних, а так, что они испрашивали у архиереев дозволение на это, и что только в известиях нам нарочито не говорится об этом, как о деле само собою предполагаемом.

Мы сказали выше, что в записывании чудес, совершавшихся при гробах подвижников, заинтересованы были, с одной стороны, монастыри, в стенах которых находились гробы подвижников, а с другой — церковная власть как попечительница о славе церкви. Мы знаем время, когда этот высший интерес церкви заставлял нашу церковную власть нарочито и старательно изыскивать подвижников благочестия, которые были бы достойны причтения к лику святых. Это — время Макариевское.

в) Церковная власть, имея сведения о таком количестве чудес какого-либо подвижника, которое давало ему право быть причисленным (делало обязательным его причисление) к лику святых, учиняла «свидетельство» чудес или производила дознание об их достоверности. Это делалось таким образом, что в монастырь, в котором находились мощи подвижника, или в город, в селение, если имел место редкий случай нахождения мощей в приходской или у приходской церкви, посылались следователи, представлявшие из себя иногда целую комиссию, состоявшую из четырех или трех человек (выше стрр. 201:214), иногда ограничивавшиеся числом двоих и одного (стрр. 205:210 и др.), и что следователи и производили дознание на самом месте совершения чудес. Под чудесами разумеются чудесные

исцеления при гробах подвижников от разных болезней, и дознание состояло в том, что следователи расспрашивали самих исцеленных, их духовных отцов и всяких их знакомых, производя в последнем случае если не всегда, то иногда, так называемый повальный обыск. Патриарх Филарет Никитич сообщал царю Михаилу Феодоровичу, что следователи, посланные для дознания о чудесах преп. Макария Унженского («для свидетельства Макария, Унженского чудотворца») «всяких исцелевших людей розпрашивали и свидетелей про них и про их исцеленье их родимцов и отцов их духовных и иных людей, которые тех исцелевших людей

—84—

знают и про то их исцеленье ведают, перед собою ставили».²⁰⁸⁶ На соборе 1547-го года царь Иван Васильевич с митр. Макарием поручали епископам «во всяких порученных им пределах, — во градах и в монастырях и в пустынях и в весех известно пытать и обыскивати о великих новых чудотворцев священными соборы и игумены и священноиноки и иноки и пустынники и князьями и бояры и богобоязными людьми».²⁰⁸⁷ В 1624-м году по указу патр. Филарета митрополит Новгородский Макарий поручал одному своему боярскому сыну вместе с одним игуменом произвести дознание о чудесах преп. Иоанна и Логина Яренгских «окольными монастыри и государевыми черными и монастырскими волостями и всякими людьми сыскати всякими сыски накрепко» (выше стр. 210).²⁰⁸⁸ В 1629-м году Новгородский митрополит Киприан посылал произвести дознание о чудесах преп. Артемия Веркольского «тутошними окольными игумены и попы и дьяконы» (выше стр. 211). В 1625–1628-м году Кирилловский игумен Филипп, производивший по поручению Ростовского митрополита Варлаама дознание о чудесах преп. Кирилла Новозерского, делал допрос всем гражданам Белозерским и Белозерского уезда властям и протопопу, т. е. Белозерскому, и священникам и всяких чинов многим людям (выше стр. 212). И само по себе необходимо предполагать и положительным образом свидетельствуется нам, что причтение к лику святых имело место только после достоверного дознания о чудесах

подвижников, а затем должно верить, что божественный промысл не мог допустить, чтобы фальшь примешалась к такому важному делу, как причтение к лику святых.²⁰⁸⁹

—85—

г) В чем состоял самый чин, как совершалось самое торжество причтения к лику святых или канонизации, положительных сведений относительно этого мы вовсе не имеем, потому что ни об одной частной канонизации вовсе не говорится, каким чином она совершалась. Со всею вероятностью должно думать, что самым представителем церковной власти, который совершал причтение к лику святых или канонизацию, — был ли то епархиальный архиерей или митрополит-патриарх, не было совершаемо чина или торжества, подобного тому, которое совершает Римский папа, и что все дело с его стороны ограничивалось определением и указом (как это и в настоящее время), а что торжество совершалось лишь на месте нахождения гроба с телесными останками канонизованного святого. Относительно этого последнего торжества должно думать, как ничего более и нельзя думать, что оно состояло в возможно светло обставленном праздничном служении новому святому, причем, по указанию известных нам и близко идущих сюда распоряжений церковной власти,²⁰⁹⁰

—86—

должны быть предполагаемы нарочитый созыв всего окрестного духовенства со всем окрестным населением и более или менее щедрая милостыня нищим (которых в старое время у нас было еще более, чем теперь, и которые стекались на подобные торжества, нет сомнения, в огромном числе), и при чем отчасти на основании тех же распоряжений, отчасти само по себе, вероятно думать, что для совершения торжества приезжал сам епархиальный архиерей или присылал своих нарочных уполномоченных.

д) Днем для ежегодного празднования святому обыкновенно назначался день его кончины, если был известен; если нет, то день обретения мощей (если таковое имело место), день ангела. Некоторым святым праздновалось не по одному разу в году, а по несколько раз, — в день кончины, в день

обретения мощей, в день перенесения мощей (если таковое бывало), в день ангела. Пример монахов Волоколамского монастыря, которые в 1589-м году на своем соборе уложили праздновать у себя в монастыре преп. Иосифу три раза в году (см. выше стр. 202), показывает, что право назначения других празднований святому, сверх назначенного церковною властью при его канонизации, предоставлено было монастырским братствам.

Известно несколько примеров того, что празднование святому вместо одного раза устанавливаемо было по два и по три раза. В некоторых случаях это значит, что празднование было установлено, пришло в забвение или

–87–

прекратилось и снова было установлено (празднования Никите епископу Новгородскому и вел. кн. Андрею Боголюбскому, – выше стрр. 73 и 190:76 и 216); в других случаях это значит, что после установления местного празднования потом было установлено общее празднование (многие святые соборов 1547-го и 1549-го годов, стрр. 91 sqq и 189 sqq); в третьих случаях это значит, что местное празднование святым, установленное епархиальными архиереями, подтверждено было главою Русской церкви – митрополитом (некоторые святые тех же соборов, см. те же страницы); наконец, в некоторых случаях это, кажется, значит, что делаемы были неудачные попытки обратить местных святых в общих (мы говорили выше, что так должно понимать вторую канонизацию преп. Иосифа Волоколамского, – стр. 203: вероятно, также нужно понимать и вторичную канонизацию Авраамия Чухломского, – стр. 209).

Необходимое условие для того, чтобы быть причисленным к лику святых, составляло прославление даром чудотворений. Но, наоборот, не должно представлять дела так, чтобы все подвижники, прославленные даром чудотворений, причислены были к лику святых: указывают довольно значительное число таковых не причисленных к святым подвижников, иные из которых, может быть, еще ждут своего часа, а иным из которых,

вероятно, вместе с местом в святцах небесных не предназначено места в святцах земных.

Выше мы указывали случаи аннулирования или уничтожения канонизации понятные для нас. Укажем здесь случай, который останется для нас непонятным. Речь идет о Кирилле чудотворце Вельском, т. е. города Вельска Вологодской губернии, о котором мы сделаем буквальную выписку из «Источников агиографии» Барсукова, по неимению в руках той книги, из которой сделано Барсуковым заимствование. «Кирилл, чудотворец Вельский, жил когда Новгород был еще не за Московским государем (за которым он стал с 1478-го года); мощи его почивали в Никольской церкви Вельского погоста, но когда церковь сгорела, то и они сделались жертвою пламени, так что после пожара собрано было от них несколько костей, которые и хранились в алтаре нынешней

—88—

каменной Троицкой церкви; по образовании из Вельского погоста города Вельска (что было в 1780-м году) перестали призывать Кирилла в церковных службах, но чтобы удовлетворить требованию народа, привыкшего к торжественному празднованию его памяти (9-го Июня), один из престолов кладбищенской церкви посвятили Кириллу Белозерскому; остатки мощей праведного Кирилла погребены на престольном месте сгоревшей церкви...; икона его и донныне стоит в иконостасе теплого собора, и народ глубоко чтит своего угодника»... (col. 306).

4. Причтение какого-либо подвижника благочестия к лику святых требовало, чтобы составлена была служба ему и было написано житие его. Служба нужна была для того, чтобы по ней совершаемо было празднование святому; а что касается до жития, то оно нужно было как оправдательный документ относительно того, что канонизованный святой был истинный святой. Подвижники благочестия причисляемы были к лику святых потому, что при их гробах совершались чудеса. Но чудеса, как учит Никон Черногорец,²⁰⁹¹ бывают двоякие: истинные, которые совершает Бог чрез своих святых, и ложные, которые, на прельщение людей, производит диавол чрез свои

орудия. Истинные святые познаются от их жизни, по их делам: следовательно, для такого-то их познания и для такого-то относительно них уверения и необходимы их жития. Кроме сего, жития святых, в виде сокращенных или проложных сказаний о них, необходимы были для чтения на службах их.

Очень не редко, если не большею частью, было так, что житие святого и служба ему готовы были к его канонизации. Мы говорили выше, что канонизации некоторых святых предшествовал период «почитания», начинавшийся со дня кончины. Вопрос о канонизации этих святых был почти что заранее решенный вопрос и состоял только в том: скоро или не скоро она (канонизация) совершится. Жития со службами если не всех решительно этих святых, то значительного большинства их и были приготовлены до их канонизации, ибо гораздо удобнее было совершиться последней с готовыми житием и служ-

—89—

бою, чем без них. Церковной власти, которой предлежало канонизовать подвижника, во всяком случае нужно было иметь биографические сведения о сем последнем, так что в случае отсутствия жития его сведения эти должны были быть представлены устно; но, конечно, гораздо предпочтительнее устных сведений, которые во всяком случае не могли бы дойти до народа, была нарочито составленная биографическая записка, каковую представляло из себя житие. Равным образом, гораздо лучше было и то, чтобы святому тотчас после его канонизации начато было празднование по собственной его службе, нежели то, чтобы празднование это более или менее продолжительное время, до изготовления собственной службы, совершалось по общей минее.

Само собою понятно, что службы святым, составленные до их канонизации, не могли иметь общественного употребления, ибо нельзя совершать общественной службы святому, который еще не признан святым. Но допускалось их частное употребление: люди, имевшие веру к неканонизованным подвижникам, как к достойным молитвенникам пред Богом, могли совершать по ним моления последним домашние или

келейные. Знаем один пример официального признания церковною властью такого домашнего употребления служб, написанных неканонизованным подвижником. Монах Иосифова Волоколамского монастыря Фотий или Фатей, ученик современного преп. Иосифу подвижника монастыря Кассиана Босого, написал службу Иосифу и представил её митрополиту Макарию: «великий же светильник, вселенский учитель, пресвященный Макарий митрополит, – читается известие в надписании службы, – ввозрев в сию службу и благословил старца Фатея в кельи по ней молитвовати и до празднования соборного изложения». В описании кончины Тверского епископа Акакия, бывшего из пострижеников Волоколамского монастыря, которая последовала в Январе 1567-го года, читаем о том же следующее: «Владыка же нача благодарити старца Фатея, ученика великаго старца Кассиана Босово, что подвигнулся на таковое великое дело, составить канун и всю службу преподобному игумену Иосифу; да и то владыке радостно, что составив Фатей и известно

–90–

учинил Макарию митрополиту всея Руси и благословение от митрополита приял, еже в кельи молитвами по ней и до празднования соборного изложения; и потом паки владыка нача глаголати преподобному игумену Иосифу тропарь (т. е. составленный Фатеем): Яко постником удобрение и отцем красота..., и паки владыка нача глаголати преподобному Иосифу кондак: Жития треволнения и мятежа мирская»...²⁰⁹²

Если житие подвижника и служба ему были приготовлены до канонизации, то при возбуждении дела о сей последней они представляемы были церковной власти, которая рассматривала их, в случае нужды исправляла и одобряла. О соборе 1549-го года сообщается, что на нём положены или ему представлены были каноны новых чудотворцев и жития их, которые и свидетельствованы были «всеми священными соборы», т. е. всеми присутствовавшими на соборе.²⁰⁹³ Патр. Иову с собором, по случаю канонизации преп. Иосифа Волоколамского, представлены были в 1591-м году тропарь и кондак и стихиры и канон и вся служба Иосифу, и патриарх вместе с собором

свидетельствовал их и по благословению его они были исправлены.²⁰⁹⁴ Тому же патриарху Иову с собором, по случаю канонизации преп. Корнилия Комельского, представлены были в 1600-м году стихиры, канон и житие Корнилия, и патриарх слушал соборно стихиры и канон и житие и нашел, что они «писаны по образу и по подобию, якож и прочим святым».²⁰⁹⁵ Патр. Иоакиму с собором, по случаю канонизации преп. Никандра Псковского, представлены были в 1686-м году житие Никандра и служба ему, которые были по его приказанию читаны на соборе и получили от него одобрение.²⁰⁹⁶ Не знаем, насколько тщательны были соборные свидетельства житий и канонов, – вероятнее, что не особенно тщательны;

–91–

но сохранившиеся до настоящего времени жития и каноны дают видеть, что предъявлялись к ним требования самые скромные: мало-мальски и сколько-нибудь жития и каноны написаны были «по образу и по подобию», – и считалось достаточным.²⁰⁹⁷

5. Святые разделяются на два класса, – на общих и местных. Первые суть те святые, которым празднуется во всей Русской церкви; вторые суть те святые, которым празднуется или только в одной какой-либо губернии (после прежнего празднования в одной какой-либо области) или даже в одном каком-нибудь монастыре, одной какой-нибудь церкви. Разделение святых на местных и общих взято нами с примера Греков, у которых в древнейшее время, как говорили мы выше (стр. 426 sqq), наибольшая часть святых были местными святыми, у которых очень много было местных святых еще и в то время, как мы приняли христианство, и у которых это разделение святых на общих и местных остается и до настоящего времени. В первые три века христианства на Руси до утверждения престола великокняжеского в Москве и до перенесения в ту же Москву кафедры митрополии только три святые были канонизованы у нас к общему празднованию во всей земле, именно – три первые по времени наши святые: князя Борис и Глеб и преп. Феодосий Печерский, – последний к общему празднованию как будто не совсем полному (выше стр.

72), все же остальные наши святые этих трех первых веков были святые местные, – или целых известных областей, областные, или же отдельных монастырей и церквей. На Москве до митр. Макария два святые были канонизованы к общему празднованию и два святые, по всей вероятности, без нарочитой канонизации, а сами собой стали общими святыми: первые два святые были митрополиты Петр и Алексий, вторые два святые были Сергей Радонежский и

–92–

Кирилл Белозерский; а затем, все другие святые этих двух с половиной или с четвертью веков также были местными святыми в обширнейшем или в теснейшем смысле слова. Но Москва, сознав себя центром единого Русского государства, начала считать своими и областных святых и начала им у себя праздновать, – подразумевается, в кафедральном храме митрополитов Успенском соборе. Становясь Московскими святыми, местные святые становились чрез то до некоторой степени общими святыми (ибо Москва была единою или общею представительницею всей Руси). Общих святых в сейчас указанном нами смысле, помимо названных общих святых в собственном смысле, ко времени митр. Макария было 15-ть (см. выше стр. 98). Митр. Макарий, по причинам и побуждениям, которые указаны нами выше (стр. 181), перед собором 1517-года установил общее в собственном смысле слова празднование сейчас помянутым 15-ти святым и потом на соборах 1547-го и 1549-го годов установил таковое же общее празднование еще 30-ти святым. После митр. Макария, т. е. собственно после собора 1549-го года, и до учреждения св. Синода было почти то же самое, что от начала христианства до Макария: сравнительно очень небольшая часть святых канонизованы к общему празднованию и наибольшая часть святых канонизованы к местному празднованию. После собора 1549-го до учреждения св. Синода всех святых канонизовано до 150-ти, – говорим до 150-ти потому, что точная цифра всех канонизованных святых, о чем мы вели нарочную речь выше, остается нам неизвестною. Из этого числа около 150-ти находится в нынешнем церковном Уставе как общих святых и

всего 15-ть, причем два из этих святых (Меркурий Смоленский и князь Феодор Ярославич) или, может быть, даже четыре (еще Нил Столбенский и Кирилл Новозерский) причислены к лику общих святых только уже в позднейшее, синодальное, время.

Право канонизовать общих святых принадлежало главе Русской церкви митрополиту-патриарху; право канонизовать местных святых принадлежало епархиальным архиереям, но на деле было так, что иногда канонизовали их епар-

—93—

хиальные архиереи, иногда тот же глава Русской церкви – митрополит-патриарх. Пока главою Русской церкви был митрополит, он находился в зависимости от Константинопольского патриарха: но митрополиты имели право канонизации святых в округах их митрополий. Право это принадлежало им с древнего и до позднейшего времени и очень может быть, что не отнято у них в Греции и в настоящее время. В 1339-м году митр. Феогност обращался к патриарху с просьбою о дозволении канонизовать митр. Петра. Но была особая причина этой вовсе необязательной просьбы, – желание придать особую твердость и торжественность канонизации св. Петра, и патриарх в своем ответе Феогносту ясно дает знать, что мог он канонизовать Петра без просьбы к нему – патриарху. Что касается до права епархиальных архиереев канонизовать местных святых, то, по всей вероятности, оно не было абсолютным, так чтобы архиереи могли канонизовать святых без спроса у митрополитов-патриархов и вопреки их согласия, а было ограниченным, так что архиереи могли канонизовать святых не иначе, как со спроса у митрополитов-патриархов и с их согласия. Впрочем, не положительно известно, а только со всею вероятностью должно быть предполагаемо это лишь относительно древнейшего времени; что же касается до времени позднейшего, начиная с половины XVI века, то знаем об этом именно положительным образом. Архиепископ Новгородский Феодосий обращался в 1544-м году со спросом к митр. Макарию, как поступить ему относительно Иакова Боровичского, у мощей которого совершались чудеса (выше стр. 96). Составленная в половине XVI века Никоновская летопись,

передавая сказание об установлении епископом Ростовским Иоанном празднования св. Леонтию и давая знать о порядках, существовавших в её время, прямо говорит, что епископ установил празднование по благословению митрополита.²⁰⁹⁸ Епископ Холмогорский Афанасий в своей грамоте от 1690-го года о причтении к лику местных святых Германа Со-

—94—

ловецкого ясно говорит, что «без благословения святейшаго патриарха никак сие (дело) состояться может».²⁰⁹⁹

На вопрос: почему канонизация к местному празднованию иногда совершаема была не епархиальными архиереями, а самим главою церкви митрополитом-патриархом, может быть отвечено: во-первых, что это имело быть тогда, когда канонизация совершалась по личной инициативе митрополита-патриарха; во-вторых, что причинами, побуждавшими лица, которые искали канонизации какому-либо подвижнику, вместо епархиального архиерея обращаться к самому митрополиту-патриарху, — обращаться, необходимо предполагать, не иначе, как с ведома и согласия епархиальных архиереев, были: надежда, что помимо местного празднования подвижник может быть канонизован к общему празднованию; желание придать канонизации большую твердость и торжественность; то соображение, что местному святому, канонизованному самим главою церкви, легче стать общим святым. Какое количество местных святых было канонизовано епархиальными архиереями и какое количество самим митрополитом-патриархом, этого мы сказать не можем. Но вероятно думать, что большая часть местных святых, относительно канонизации которых нет сведений, кано-

—95—

низованы местными архиереями, ибо их канонизация могла совершаться без всяких письменных документов, посредством одних устных распоряжений (см. выше стр. 89) об установлении Новгородским архиепископом Ионою местного празднования преп. Савве Вишерскому.

Закончим наше общее обозрение канонизации святых, равно как и все наше исследование, речами, посвященными

мощам святых.

Есть у нас люди, имеющие ревность Божию не по разуму, которые утверждают, будто мощи святых всегда и непременно суть совершенно нетленные, т. е. совершенно целые, нисколько не разрушенные и не поврежденные, тела. Утверждают они это по тому же, почему подобные им люди утверждали это в XV веке, а именно – ради воображаемого ими неверия людского, ради их мнения о простых людях, будто «кой только (святой) не в теле лежит, тот у них (простых людей) не свят».²¹⁰⁰ Но они лгут на простой народ, который в действительности относится к мощам с одинаковым благоговением и усердием, представляют ли последние из себя целые тела или же только кости и небольшие остатки костей. Решительное и наглядное доказательство этого составляют те случаи, когда с Востока привозимы были к нам мощи святых в виде небольших остатков от их костей: народ наш устремлялся воздавать им почитание с такою же верою, с какою почитает он и целые тела.

Итак, намеренное неправильное представление дела для простого народа не нужно,²¹⁰¹ а правильное представление должно быть таково, что мощи святых иногда суть более или менее целые тела, иногда же одни кости. Самое на-

–96–

звание останков святых мощами означает, что предки наши разумели под ними по преимуществу кости, ибо слово: «мощи» значит кости. В 1472-м году в Москве по случаю перестройки Успенского собора открывали гробы митрополитов для досмотра их тел и о результате досмотра пишется в одной летописи: «Иону цела суца обретоша, Фотея же цела суца не всего, едины ноги толико в теле, а Кипреана всего истлевша, едины мощи»:²¹⁰² совершенно ясно, что «едины мощи» значит: одни кости. В 1667-м году открыты были мощи преп. Нила Столбенского, и о них доносимо было митрополиту Новгородскому Питириму: «гроб и тело его (Нила) святое земли предадеся, а мощи святые его целы все»:²¹⁰³ ясно, что слова: «а мощи целы все» значат: а кости целы все. В 1677-м году Суздальский воевода досматривал в церкви села Кидекши, находящегося в 4-х верстах от Суздаля и составлявшего

усадыбу вел. кн. Юрия Владимировича Долгорукого, гробницу похороненного в ней сына Юриева Бориса и о своем досмотре писал архиепископу Суздальскому, находившемуся в Москве, что «в гробнице лежат мощи, кости целы».²¹⁰⁴ Выражение старых сказаний о мощах святых: «мощи нетленные» понимается в смысле: тело целое, не разрушившееся; а на самом деле оно собственно значит: кости целые: сейчас помянутый нами Суздальский воевода в своем извещении архиепископа Суздальского о досмотре гробницы Бориса Юрьевича сначала говорит, что в гробнице «лежат мощи, кости целы», а потом, что в гробнице лежат «кости нетленные».²¹⁰⁵ Старые наши учителя вовсе не проповедовали этого учения, будто мощи святых всегда и непременно суть целые тела, а необиновено говорили, что они могут быть и одними костями, и укоряли тех, которые проповедовали помянутое учение. Преп. Иосиф Волоколамский в своем

–97–

Просветителе пишет о мощах: «Сиа кости персть видятся и земля, но обаче бесом суть страшни, и слепых просвещают, и прокаженных и разслабленных и всякия болезни уврачуют».²¹⁰⁶ Митр. Даниил в одном своем слове пишет о мощах: «въистину чюдо преславно, яко кости нагы источают исцеления».²¹⁰⁷ Зиновий Отенский в Истины показании пишет о мощах: «чюдо преславно во истинну: кости голы сухи на всякия недуги и болезни исцеления точат и бесов прогоняют».²¹⁰⁸ Захария Копыстенский в своей Палинодии, поясняя слово или название мощи, пишет: «мощи, то есть кости и тела святых».²¹⁰⁹ Об укорах проповедникам помянутого учения см. у составителя 2-й Софийской летописи под 1472-м годом.²¹¹⁰

Проповедующие помянутое учение хотят утверждать, будто именно и собственно нетление мощей составляет доказательство святости святых. Но если бы это было так, т. е. если бы так принимала это церковь: то не были бы канонизованы многие святые, мощи которых остались и остаются неоткрытыми, не были бы канонизованы многие святые прежде открытия их мощей и не были бы канонизованы многие святые лишь спустя то или другое, в иных случаях –

очень значительное, время после открытия мощей.²¹¹¹ А если некоторые святые были канонизованы вслед

—98—

за открытием мощей, так не ради их самих, а ради чудес, которые совершались от них. Мощи святых, когда они нетленны, составляют чудо, но лишь дополнительное к тем чудесам, которые творятся чрез посредство их. Доказательство святости святых составляют чудеса, которые творятся при их гробах или от их мощей, а мощи, целые тела или только кости, суть дарованные нам, для поддержания в нас живейшего памятования о небесных молитвенниках за нас, священные и святые останки некоторых святых, которые мы должны чтить как таковые, и суть те земные посредства (выражение Пространного катехизиса митр. Филарета), чрез которые Господь наиболее проявляет свою чудодейственную силу.²¹¹²

Известные нам сведения о мощах знаменитейших святых состоят в следующем. Монах Иаков и преп. Нестор говорят, что тело князя Глеба Владимировича, быв вынуто из его могилы близь Смоленска, найдено было целым, светлым и красным; один преп. Нестор говорит, что тела обоих братьев, т. е. Глеба и вместе с ним Бориса, при первом перенесении их в церковь, построенную вскоре после 1020-го года Ярославом, и при втором перенесении в церковь, построенную в 1072-м году Изяславом, были целы, но во втором случае, говоря по особому поводу отделило о мощах Бориса, он выражается: «бе мощими, т. е. мощьми, лежайи» и ясно дает

—99—

знать, что под этим выражением мощами или мощьми, в противоположность выражению: «в теле», нужно разуместь кости,²¹¹³ так что целость, о которой он говорит, должна быть понимаема, как целость костей. О св. вел. кн. Ольге первоначальный летописец говорит, что вси человецы прославляли её, видя её лежащую «в теле» на многа лета,²¹¹⁴ т. е. дает знать, что мощи её сохранялись в большей или меньшей целости в смысле целого тела.²¹¹⁵ О преп. Феодосии Печерском тот же первоначальный летописец сообщает, что, быв откопан в пещере, в которой был погребен, он найден был «лежащ

мощьми», при чем так же, как Нестор, поясняет, что под выражением «мощьми» должно разуместь кости.²¹¹⁶ Относительно мощей св. митр. Петра Софийская 2-я лето-

–100–

пись ясно дает звать, что они были кости.²¹¹⁷ Мощи преп. Сергия Радонежского, по уверению сказания об их обретении, принадлежащего тому же Пахомию Сербину, который написал слово об обретении мощей митр. Петра, представляли из себя цело и светло соблюдшееся тело.²¹¹⁸

–101–

В известиях об открытии мощей преп. Феодосия Печерского в 1091-м году и преп. Сергия Радонежского в 1422-м году не говорится, чтобы на открытия эти испрашиваемо было дозволение церковной власти и в обоих случаях представляется дело так, что как будто игумены монастырей решали совершить открытия мощей по совету со своей монастырской братией.²¹¹⁹ Но вероятнее думать, что дозволение в обоих случаях было испрашиваемо, и что лишь прямо не говорится об этом, иначе сказать – вероятнее думать, что с самого древнего времени открытие мощей совершалось у нас не иначе, как с дозволения церковной власти. Начиная с первой половины XVI века имеем положительные свидетельства, что это было именно так, причем свидетельства говорят об испрошении дозволения не у одной только церковной власти, но вместе и государственной.²¹²⁰ Наибольшею частью открытия или обретения мощей были делом случайным: приступали к строению новых, и именно – каменных, церквей вместо тех старых, под которыми или близь которых погребены были святые, и при сем во время копания рвов под фундаменты новых церквей и обретали мощи. Не случайно, а намеренно открыты были мощи: Бориса и Глеба, вел. кн. Ольги, преп. Феодосия Печерского, преп. Сергия Радонежского и еще разве немногих других. Для свидетельствования открываемых или обретаемых мощей посылаемы были от правительства духовного вместе с гражданским комиссии из нескольких лиц или же отдельные

уполномоченные лица; к сожалению, для положительного ответа на вопрос: в чем состояло свидетель-

–102–

ствование, мы не имеем достаточных сведений. Если дело шло о мощах, которые были обретены более или менее нетленными, но от которых не творилось чудес, то, как нужно думать, свидетельствование состояло, во-первых, в дознании, не учинена ли подмена, т. е. не выдается ли за мощи святого тело другого лица, – во-вторых, в поверке донесения относительно степени нетленности мощей, т. е. действительно ли мощи находятся в таком виде, как доносимо было о них правительству. Если же дело шло о мощах, от которых по их открытии совершались чудеса, то сверх сейчас указанного свидетельствование должно было состоять еще в дознании об истинности чудес. В том и другом случае члены комиссии или отдельные уполномоченные лица, по всей вероятности, участвовали в самых торжествах открытия мощей в качестве представителей правительства. По крайней мере, знаем положительным образом, что это иногда так бывало, – приводим свидетельство сейчас ниже. Некоторые мощи свидетельствованы были не по одному разу, а чрез более или менее длинные промежутки времени по два и по три раза. Под вторым и третьим свидетельствованием нужно разуметь не свидетельствование самих мощей, а дознание о совершавшихся от них чудесах. От иных мощей начинали совершаться чудеса не с самой минуты открытия, а только спустя более или менее продолжительное время после него: для дознания о начавших совершаться чудесах посылаема была вторая комиссия или второе уполномоченное лицо (после первой комиссии или первого лица, посланных для самого открытия мощей). Но могло случаться, что на первый раз чудеса были признаваемы недостаточными для канонизации чудотворца, тогда при дальнейшем их накоплении могла оказываться нужда во вторичном о них дознании или в третьей комиссии, третьем уполномоченном лице.

Празднество открытия мощей с древнего времени было совершаемо у нас самым торжественным образом. Как о

светло-торжественном празднестве говорят об открытии мощей: монах Иаков и преп. Нестор кнн. Бориса и Глеба, первоначальный летописец преп. Феодосия Печерского, Пахомий Сербин преп. Сергия Радонежского. Вот из-

–103–

вестное нам описание празднества одного открытия мощей, имевшего место в половине XVII века, именно – открытия мощей Кирилла Новоезерского в 1648-м году. Получив донесение об обретении мощей преп. Кирилла при копании рвов для фундамента новой каменной церкви, «благочестивый государь царь и великий князь Алексей Михайлович, самодержец всея России, советова о сем со отцем своим и богомольцем кир Иосифом, святейшим патриархом Московским и всея России, и со всем освященным собором и с своим царским синклитом, и послаша на Белоозеро в Новоезерский монастырь преосвященного Маркелла, архиепископа Вологодского и Великопермского, и повелеша ему честныя многочудесныя мощи преподобнаго Кирилла чудотворца от земных недр взяти; по благословению же святейшаго патриарха и по царскому повелению преосвященный Маркелл архиепископ, приехав в Новоезерский монастырь, со архимандритом Афанасием Кириллова монастыря Белозерского, да того Новоезерскаго монастыря со Амфилохием игуменом, со иереи же и диаконы и священным собором и монахи и множеством народа,²¹²¹ певше всенощное бдение и по молебном прошении окопавше гроб и открывше, обретоша мощи преподобнаго отца Кирилла чудотворца, яко благоуханный фимиам или яко благовонный кипарис...;²¹²² архиерей же со архимандритом и игуменом и со всем освященным собором, взявше честныя мощи от ветхаго гроба и преложиша их в новый гроб и принесоша я в ветхую церковь честно со свечами и кандилы, со псалмы и песньми и пениями духовными и всенародным хвалением и положиша их ту, дондеже совершится церковь каменная».²¹²³

–104–

Присовокупим сюда в виде приложения выписки из донесений следственных комиссий, осматривавших по

поручению св. Синода мощи новых святых – Димитрия митрополита Ростовского и Иннокентия епископа Иркутского.

Мощи святителя Димитрия осматривала в Январе 1757-го года комиссия, состоявшая из митрополита Ростовского Арсения Мацеевича, митрополита Суздальского Сильвестра Гловатского и заседавшего в Московской Синодальной

–105–

Конторе Симоновского архимандрита Гавриила Краснопольского.²¹²⁴ В доношении комиссии св. Синоду читается о мощах: «Власы на главе вниз от шапки по обе стороны, також и на бrade, изруса мало с подседю, целы и невредимы суть, а под шапкою, коя (коея?) опушка иршица (опушка меховая) ко лбу пристала, имеется ли, узнать нельзя, глава же от выи в составе значитя мало отстало, уповательно от тяжести насыпавшейся земли (на гроб святителя) и щору (щебня); губы исподняя и верхняя и хрящ у носа и лице землею взято, составы же всего того в виду целы и един от другого не отлучены ни мало; отвалились руки, сложенные на персех, правая цела и жилы видны целы, а левая в составе в локте отделилась и жилы, кои суть видны, пресеклись, да у правой же руки у четырех перстов, – у указательного, да у великосреднего и подле его сущего и у мизинца по два состава переломились, из коих один и с ногтем имеется, и оные во особенном серебряном ковчезце положены; у ног голени и в коленях составы такоже видны, жилы целы, а тела на них не оказывается, а на протчих составах, а потом на бедрах, по части не имеется, у него (его?) ножных стоп кости кои (иные?) отделились, а голени не истлели»... В заключительном своем отзыве комиссия говорит о мощах, что «по части на некоторых составах неистленное тело, а по части и многия оказываются кости».²¹²⁵

Мощи святителя Иннокентия осматривала в Январе – Марте 1801-го года комиссия, состоявшая из епископа Иркутского Вениамина Багрянского и из викария Казанского, после епископа Пермского, Иустина Вишневого. Краткие сведения о том, что найдено было комиссией по осмотру, сообщаются в указе св. Синода от 1-го Декабря 1804-го года,

которым мощи Иннокентия оглашаются за совершенные святые мощи,²¹²⁶ и именно состоят в следующем:

—106—

помянутые епископы с другими приглашенными людьми «осмотр нетленному епископа Иннокентия телу произвели с должным вниманием и осторожностью; по которому открылось, что глава, грудь, ребра, спина и ноги, все в целости и с плотью, точию присохшею, от коих происходит благовонный запах, мощам свойственный и многими ощущаемый».²¹²⁷

Е. Голубинский

**Киреев А.А. Третий международный конгресс
старокатоликов // Богословский вестник 1894. Т. 4.
№ 10. С. 107–149 (2-я пагин.)**

–107–

Третий международный конгресс старокатоликов происходил в Голландии, в Роттердаме, ^{16/28} ^{17/22} и ^{18/30} Августа текущего года. На этот раз хозяевами нашими были старокатолики Голландии, так называемые «Утрехтцы», (по местопребыванию их Архиепископа) – или, хотя совершенно неправильно, – «Янсенисты», (по имени Ипрского Епископа Корнилия Янсения). Прозвище «янсенисты» дано голландским старокатоликам их врагами иезуитами, и, несмотря на свою неосновательность, удержалось и доныне.

Старокатолики Голландии – «oud-katolicken» по-голландски, наиболее древняя отрасль ст. католиков: отделение их от Рима относится к началу XVIII стол. (собственно в 1702).

Несмотря на это, благодаря своему ультраконсервативному характеру, они остались более близкими к Риму, нежели другие отрасли ст. католиков, образовавшиеся уже на нашей памяти, т. е. после провозглашения папской непогрешимости. Голландцев сравнивают иногда с консервативными Китайцами; такое сравнение не лишено некоторого основания; по своему консерватизму они действительно напоминают Китайцев, но это Китайцы – давшие миру таких героев мира и войны, как Рюйтера, Тромпов, Виттов, Эразма, Бургава, наконец Рембранта, который один мог бы прославить целый народ! Какими Голландцы были прежде, такими остались они и ныне: это честный, трудолюбивый, серьезный, осторожный народ, готовый на великие жертвы, когда идет дело о чести и правах отечества. (Стоит вспомнить борьбу Нидерландцев с

–108–

Испанией, с Англией, с Францией, наконец с самим морем, у которого они отвоевывают свою территорию). Консервативный Голландец лишь тогда бросит старое, когда оно становится уже решительно ни на что негодным, он упрямо держится даже

своих старых форм; термин – «новое» не составляет в его глазах похвалы, и «последнее слово» в науке или в жизни, слово на которое мы, Русские так падки, он принимает лишь очень осторожно и лишь взвесив его внутреннее значение. Свойства эти конечно отразились и на характере голландского старокатолицизма; подтверждение сказанного мы увидим ниже.

Как известно, старокатолики образуют ныне четыре самостоятельные группы: Германскую, с епископом Рейнкенсом во главе, Швейцарскую, с еп. Герцогом, Голландскую, у которой один архиепископ Утрехтский, и два епископа Гарлемский и Девентерский и наконец Австрийскую, которая, за неимением епископа, управляется священником (Bisthumsverweser) Д-р Чехом. Есть старокатолики и в других странах, в Испании, в Италии, в Америке, во Франции, но они еще не организовались, не установились, подпадают иногда под разные влияния, протестантов, англикан (не щадящих ни нравственных, ни материальных средств для поддержки своих единомышленников); большая часть из них находится еще в состоянии «брожения»; они должны будут или примкнуть к ст. католикам Германии и Швейцарии, или исчезнуть. Впрочем ст. католики Италии теперь стали в близкие отношения к швейцарским ст. католикам, нужно надеяться, что они в недалеком будущем организуются по образцу Швейцарских и Германских церквей и не пропадут.

15-го числа, вечером, происходила встреча «Verwelkoming» «гостей», приехавших из разных стран на Роттердамский конгресс. Из православных прибыли м. пр. о. протопресвитер Янышев, из Берлина прот. о. Мальцев, со своим помощником о. Гекеном, (бывшим прусским офицером, недавно рукоположенным во священники), из Парижа прот. о. Васильев, настоятель нашей посольской церкви в Гаге и я. Прибыл еще г-н
–109–

Сандерс, пастор лютеранской (латышской) церкви в Петербурге. Архиепископ Патрасский Никифор Калогерас, участвовавший на Люцернском конгрессе, по нездоровью, не мог прибыть в Роттердам, что очень опечалило наших хозяев.

То, что я говорил и прежде, описывая Люцернский конгресс, об отношениях к нам ст. католиков, я безусловно могу повторить и теперь; нас встречали неизменно дружелюбно; при каждом случае ст. католики выказывали нам до какой степени они дорожат сношениями с православными и т. п. Напомню при этом, что ст.-католики вполне организовались, что они ни в нас, ни в ком ином не нуждаются: в своих государствах они признаны законом, стало быть они имеют полнейшую возможность обойтись без посторонней помощи, но, как истинные христиане, они чувствуют нравственную потребность войти в общение со своими единомышленниками, они чувствуют и понимают, что органическая, церковная связь с православным Востоком составляет необходимое, хотя чисто нравственное дополнение их церковной жизни. У нас в России многие не понимают этого чувства, не понимают важности, *необходимости общей жизни церкви*; они отвыкли от идеи её вселенскости и до того мало интересуются жизнью других (наших же) православных церквей, что часто не знают даже и их имен! Этим отчасти и объясняется наше недоверие к ст. католикам; нам все кажется, что они что-то такое хотят от нас получить, хотят у нас, что-то выторговать, добыть себе какие-то материальные выгоды...

Англикана приехало на конгресс довольно мало; прибыл симпатичный Чарльз Гэль, давнишний почитатель нашей церкви и нашего отечества (он два раза был в России и читает по-русски), он теперь епископ города Кэйро в штате Иллинойс (Американцыстроили так много новых городов, что имена для них должны занимать у старого света, так и с Кэйро (Каир); был еще Rev. Невин, настоятель англиканской церкви в Риме.

Встреча гостей (в залах общества «Гармония» (de Doelen) была самая теплая, самая сердечная. От имени голландских ст. католиков нас приветствовал архиепископ Утрехтский Гюль. Голландцы вообще говорят очень

—110—

хорошо, речь их льется свободно, и говорят они охотно. Почтенный архиепископ, сравнительно человек еще очень молодой, в теплых выражениях благодарил нас, гостей

прибывших из отдаленных краев, пожелавших посетить их древнюю церковь и принять участие в конгрессе; он выражал твердую надежду на то, «что в конце концов церковный мир будет восстановлен, что правда победит неправду», и указал на служение этой правде как на высшее призвание человека.

На эти приветствия отвечали гости, сначала старокатолические, а потом не старокатолические. От имени старокатоликов германских отвечал еписк. д-р Рейнкенс. В пространной, содержательной речи изложил он мирные задачи христианской церкви; церковь говорил он – носительница мира Божия, мира внутреннего, к которому мы все стремимся; но обстоятельства вынуждают нас и к борьбе с врагами Христовой церкви – к борьбе во имя непреложных нравственных истин, заповеданных человечеству Самим Спасителем. Враги эти многочисленны. Бороться христианам приходится против индифферентизма, все более и более захватывающего жизнь современного общества, общества – забывающего высокие идеалы и заботящегося лишь о своих материальных нуждах; бороться мы должны и против научного материализма, начинающего уже переходить из теории в практику и порождающего уродливые явления современной нам жизни. Но не менее опасным врагом церкви Христовой является и Рим, подпавший окончательно под влияние иезуитов; Рим, который стремится не к истине, а к власти, который не довольствуется уже и тем, чтобы стать «государством в государстве», а который смотрит на себя как на настоящее, единственное государство, долженствующее поглотить все остальные, который хочет установить свое владычество над всем миром. К осуществлению этих целей Рим стремится неуклонно, прибегая часто к незаконным безнравственным средствам,... – против всего этого *мы должны бороться*, но борьба наша должна вестись лишь честными средствами; мы хотим достигнуть желаемого мира, но не путем интриги, клеветы, нападок на личность наших врагов, не путем иезуитской лжи;

–111–

мы хотим достигнуть наших целей установлением истины и развитием нравственной свободы, без которой немыслима

жизнь. Мы должны и будем сражаться, но лишь мечем духовным (Schwert des Geistes); никаким другим не должна быть вооружена рука христианина. Вот почему мы и считаем себя послами и носителями мира.

От имени швейцарских старокатоликов приветствовал утрехтцев епископ Герцог. В глубоко прочувствованных словах описал он отношения, установившиеся между ст. католиками Швейцарии и Германии, и братской церковью Голландии. Уже два столетия, говорил епископ, отделилась от Рима голландская церковь, два столетия жила она одиноко, ожидая не придет ли откуда добрая весть, не раздастся ли откуда привет; но долго, долго ожидания эти оставались тщетными, и все темнее становился горизонт. Давно замолкли голоса разоренного Порт-Рояля, прогремела булла «Unigenitus». Положение становилось все тягостнее... но вот – появляется свет... и к голландским старокатоликам из разных стран являются с приветом и утешением единомышленники им христиане! Вскоре после провозглашения папской непогрешимости Дэллингер предсказал, что среди католического мира не произойдет большого, явного движения, но что несомненно от церкви отпадут очень многие в индифферентизм и в неверие; это сбылось; кроме того, многие, как евангельский Никодим, видят правду, но не решаются её высказать, открыто её исповедать. Но между всеми этими людьми есть не мало таких, которые в душе христиане и которые ищут церковь, которым она нужна – и которые начинают понимать, что правда на нашей стороне, на стороне старокатолической церкви!

Д-р Милош Чех – управляющий старокатолическим епископатом в Австрии (Bisthumsverweser) передал собранию привет австрийских ст. католиков, и сообщил интересные данные о положении ст.-католицизма в Австрии: в итоге – оно вполне удовлетворительно. Не смотря на всевозможные и законные и незаконные притеснения, которым подвергаются ст.-католики в Австрии, и со стороны римской церкви и со стороны ультрамонтански настроенного правительства, ст.-католичество укрепляется,

растет. За последнее время преследования даже усилились, все виды насилий, которые совместимы с культурой XIX столетия, пускаются против нас в ход, говорил д-р Чех, но мы все же живем и не только живем, но и усиливаемся. Невзгоды, которым мы подвергаемся, научили нас ожидать помощи лишь от Бога; в нас укрепилось наше религиозное сознание; *организации насилий мы противопоставляем организацию любви и Господь нас не оставляет!* Мы глубоко сочувствуем идее воссоединения церквей; *она нас не покидает* и мы верим в её осуществление, ибо верим в обетование Христа. Д-р Чех указывал на одно затруднение: – у австрийских старокатоликов нет епископа; по, можно надеяться, что, ко времени будущего ст.-католического конгресса (в Вене в 1896 году) у ст. католиков Австрии будет епископ. Епископом этим будет вероятно сам же д-р Милош Чех. Он славянин и по виду и по имени, он очень напоминает Русского центральных губерний: умные глаза, открытое лицо с добродушным выражением, – рассудительный и осторожный. Должно полагать что он будет – на месте.

После д-ра Милоша Чеха говорил от имени итальянских старокатоликов их вожак, каноник граф Энрико Кампелло. В своей горячей речи, произнесенной по-итальянски, граф Кампелло выражал мысль, что, не смотря на разлагающее влияние римской курии, в итальянском народе еще очень живо религиозное чувство, народ итальянский не хочет и не может жить без церкви; но церковь эта должна быть христианская, свободная, а не угнетаемая римской курией. Когда-то, сказал Кампелло, у Италии была такая национальная церковь; она долго боролась против узурпаций папы; борцы за свободу совести и церкви погибали на кострах и эшафотах (Савонарола, Арнальдо-ди-Брешиа), но мысль их жила и живет и по ныне; наше дело правое, говорил Кампелло, и оно восторжествует! К сожалению к своим прекрасным мыслям о религии, красноречивый граф примешивал не мало политики. Но таково положение дел на западе, политика во все вмешивается, ко всему приплетается.

После гостей старокатоликов говорили гости не старока-
—113—

толики. Первым говорил протопресвитер И. Л. Янышев. Он сказал (по-немецки), следующее:

Высокопочтенное собрание!

От имени здесь присутствующих членов восточной православной церкви позволяю себе сердечно приветствовать всех здесь собравшихся представителей старокатолицизма, и прежде всего засвидетельствовать наше глубокое уважение и удивление голландской старокатолической церкви, столь славной своею благородною стойкостью и христианским долготерпением.

Обоим старокатолическим конгрессам, в Кельне и Люцерне, я имел честь передавать приветствие русского первоиерарха, ныне в Бозе почивающего Исидора, Митрополита С.-Петербургского. И его достойнейший преемник Палладий, к нашей радости, сочувственно относится к старокатолическому движению, и поручил мне искренно приветствовать высокопочтенное собрание от его имени. Он, и мы вместе с ним, питаем надежду, что наши общие стремления к взаимному сближению и единению в истине и любви, ранее или позже, достигнут этой по истине христианской святой цели.

Слова эти были приняты в высшей степени сочувственно всем собранием.

За сим говорил (по-английски) англиканский епископ д-р Чарльз Гэль. Он выразил сочувствие старокатолическому движению и убеждал ст.-католиков, не смущаясь перед трудностями, мужественно идти по намеченному пути; он указывал на пример своей собственной епископальной англиканской церкви в Америке. И наша церковь, говорил епископ, была мала; долго, лет сорок, она еле жила замкнутая в себе самой, но затем она начала деятельно помогать другим и это не только её не ослабило, а напротив усилило; *так* поступайте и вы: помогайте всем и бедным и богатым, и ученым и необразованным, помогайте, благословляйте и не бойтесь никого; если с вами Бог, кто дерзнет стать против вас! (Я буду иметь случай вернуться к мыслями почтенного епископа).

Г-н фан-Тиль директор Амерсфортской семинарии благодарил последовательно каждого из говоривших от имени своих единомышленников; этим и завершилась «встреча».

—114—

На следующий день, т. е. во вторник 16/28 августа, открылся собственно конгресс. По примеру предыдущих конгрессов в Кельне и Люцерне ему предшествовало богослужение (в церкви св. Лаврентия). Тут высказался вполне удивительный консерватизм голландских старокатоликов: оказалось, что служба происходит не на голландском языке, а на латинском, конечно, непонятном большинству старокатолической общины; но что было еще более странным, еще менее понятным, это то, что голландские старокатолики молились во время литургии за «примаса западной церкви папу Льва XIII!»

После литургии я обратился за объяснением к одному из присутствовавших священников. На мой вопрос не ослышался ли я, он мне сказал, что действительно на литургии они молятся за папу. Помилуйте! возразил я, ведь он вас отлучил от церкви, он не признает вашей иерархии, он назначает на ваши престолы своих епископов, он, по вашим же словам, впал в несомненную ересь? Да, отвечал мне с невозмутимым спокойствием голландец, все это так, он нас предал анафеме, провозгласил новые, небывалые догматы и не признает нашей иерархии, все это так, *и во всем этом он кругом виноват, и поступает он не по-христиански*, а все-таки он примас западной церкви и останется таковым, пока не будет торжественно осужден вселенским собором.²¹²⁸ Так мы и разошлись. До самого последнего времени, Утрехтцы, рукополагаемые во епископа, придерживаясь тех же консервативных взглядов, всегда извещали папу о своем рукоположении; на это папа отвечал им отлучением. Лишь недавно рукоположенный епископ Девентерский, D-r Спитт воздержался от этой странной, по истине китайской церемонии!

Из храма св. Лаврентия мы отправились в помещение «Гармонии»; там в одной из зал, открылись собственно заседания конгресса. Они состояли в обсуждении известных тезисов (всего XI), заготовленных заранее распорядительным

комитетом устраивавшим конгресс. До обсуждения тезисов было избрано «бюро». Председателем

–115–

избран D-r фан-Тиль, помощниками ему г-н Филиппи, красноречивый оратор, один из выдающихся ст.-католиков Швейцарии и почтенный Ф. Вюльффинг, один из старейших и ревностнейших ст.-католиков Германии. Секретарями – г-н Коломбейн, D-r Лоссен (Германия) и D-r Вейбель (Швейцария). В обсуждении тезисов и в голосованиях принимали участие одни ст.-католики; лишь по одному пункту (V-му) пришлось говорить одному не ст.-католику, именно мне, но по вопросу относящемуся не только до старокатоличества, но столько же, если не более и до православного Востока. Обсуждение тезисов происходило на голландском, немецком и французском языках. Следить за голландскими речами мне сначала было довольно трудно, потом ухо привыкло и я мог довольно хорошо понимать все, что говорилось.

Смысл первого тезиса заключается в след.: «Христианская нравственность (Zedenleer. Sitten-lehre) основывается на вероучении (Geloofs-leer – Glaubens-lehre), которое служит ей несокрушимым фундаментом; но христианство не есть одно только учение, одна теория; оно и жизнь (leven). Обязанность ст.-католиков – всеми силами стараться проводить нравственное учение Христа в свою жизнь. Этим обуславливается и необходимость борьбы с иезуитизмом, этим разрушителем (Verwoester, Zerstoerer) нравственности в католической церкви». Для нас, православных, мысли выраженные в этом тезисе были не новы. У нас иезуитов пет (по крайней мере открытых; есть кажется тайные). В свое время (XVII и XVIII стол.) и мы перенесли от них не мало горя и невзгод (Западная Россия), но время это прошло. Мирные, не воинствующие, а лишь интригующие, иезуиты, допущенные к нам в конце прошлого столетия, были прогнаны в начале нынешнего, и конечно к нам едва ли скоро явятся официально. Не то в Западной Европе. Влияние иезуитов в Риме всесильно: Силлабус, Immaculata conceptio B. Virg и папская непогрешимость, дело их рук; а в настоящую минуту с ними

кокетничает германское правительство (как оно кокетничало и с поляками, и с социалистами), так что для ст.-католиков вопрос этот представляет вполне современный, животрепещущий интерес. Понятно, что I-й

–116–

тезис вызвал оживленные и продолжительные прения. Реферировал по нём (по-голландски) фан-Сантен, из Дордрехта. Он развивал мысль, выраженную в тезисе, и – доказывал, что одна ученость для христианина далеко недостаточна; она лишь тогда полезна и достигает своего значения, когда выражается и христианской, нравственной жизнью. Учеными могут быть и очень дурные люди; ученые распространители безнравственных иезуитских учений то же претендуют на имя христиан, но за ними одна ученость, а нет нравственной жизни, они поэтому не заслуживают имени христиан; и такие люди как Петр Арбуэс, могут иметь обширные познания, но этого недостаточно, нужно и жить по-христиански. Главными врагами христианской морали должны быть признаваемы иезуиты; против них, стало быть, и должна быть направлена борьба, от них должно защищаться современное общество. С мыслями почтенного референта, конечно все были согласны, но вопрос этот сейчас же осложнился. Как известно, орден иезуитов выделил из себя орден редемитористов, основателем коего – был знаменитый Альфонс Лигуори. Редемитористы посвящают себя служению низшим слоям народа и распространяют в них теории своего основателя, проповедовавшего крайний пробабиллизм (одну из безнравственнейших теорий иезуитов). Близорукое германское правительство приостановило правда закон о допущении в Германию иезуитов, но раскрыло двери ордену редемитористов (интересно, что руководители германской политики [это мне известно из достоверных источников], допуская в Германию редемитористов не знали, что в сущности редемитористы, те же иезуиты).²¹²⁹ Как бы то ни было, но германцам приходится теперь считаться с редемитористами. Поэтому многие члены конгресса находили целесообразным, внести в редакцию I-го тезиса дополнение гласящее, что к морали иезуитов должно

отнести и мораль редемптористов, что они тождественны. Особенно настаивал на этом проф.

–117–

Гаценмейер (из Мюнхена). Он объяснял, что теории Альфонса Лигуори получили ныне важное значение, благодаря провозглашению Лигуори не только святым (святым может быть и очень плохой богослов, не имеющий никакого значения в науке), но, что несравненно важнее, и *учителем церкви*; этим была закреплена и освящена и мораль Лигуори. Его учение – безнравственный пробабиллизм – сделалось учением обязательным для всякого католика! Прения по этому вопросу продолжались довольно долго и мы слышали много интересного, однако по настоянию архиепископа Утрехтского Гюля, полагавшего, что изменение редакции может повести к её ослаблению, тезис принят в первоначальном своем виде.

Второй тезис, предложенный тоже по-голландски, формулирован так: «Всякий член римско-католической церкви, убежденный в ложности (*onwaarheit*, неправде) ультрамонтанства, но у которого недостает мужества исповедать словом и делом своё убеждение, берет на свою совесть тяжкий грех перед Богом». Референт Гардевик указывал на развитие ультрамонтанства и на зависимость его от незаконного усиления власти римского первосвященника; ультрамонтанство, по словам референта, сделалось возможным лишь когда установилось учение о вселенском епископате папы. Древняя церковь ничего не знала о таком епископате. Когда Иоанн Постник принял этот титул, хотя лишь в значении чисто почетном, на это энергически восстал, как известно, Григорий Великий; а теперь наследники этого же святого папы захватили не только этот титул, но и положительные связанные с ним права. Папа теперь уже не по одному титулу, но и в действительности универсальный епископ, так что все остальные епископы являются уже не самостоятельными, «Божиею милостью» руководителями своих паств, а лишь подвластными, безвластными и безгласными делегатами папы, являются как бы его подчиненными чиновниками. Где же тут свобода христианской церкви, где же тут церковь? Доводы свои,

и без того совершенно ясные и неопровержимые, референт подтвердил многими ссылками на сочинения выдающихся членов западной (римской) церкви: на Монталамбера, на Ламене и др. Графа Монталамбера

–118–

ламбера конечно нельзя не признавать одним из честнейших, из преданнейших сынов римско-католической церкви, и однако он всю жизнь свою боролся с овладевшей Римом ультрамонтанской (иезуитской) партией. Ультрамонтанство он считал постыдным пятном на римской церкви; он взывал к борьбе с ним. *Ne pas résister à l'erreur*, писал он, *c'est ne pas soutenir la vérité*. Но с тех пор благородные голоса замолкли, и римская церковь «обогатилась» догматом непогрешимости, которая есть высшее, последнее выражение ультрамонтанства.

Тезис был принят без изменений.

Третий тезис представлял значительный интерес как по своему содержанию так и потому что реферировать по нём должен был епископ Рейнкенс. Он гласит след.: «Слова янсенист и янсенизм не заключают в себе понятия (*Begriff*) *секты*. Это названия, придуманные иезуитами и навязываемые ими тем, которые защищают учение и нравственность вселенской церкви против разных догматов, изобретенных их обществом».

Референт (говор. по-немецки) начал с указания на то, что рассматриваемый им вопрос один из наиболее запутанных вопросов церковной истории. О нём существует целый поток (*Fluth*) сочинений. Разобраться в них тем более трудно, что очень многое преднамеренно затемнено иезуитами, которые рады были найти неясное, таинственное (*mystérieuses*) слово для того, чтобы сделать его бранным и бросить в лице своим врагам. Прозвище «янсенисты», данное иезуитами утрехтцам, удержалось за ними и по ныне. Есть ли какое-либо основание к этому? Нет, ни малейшего, отвечает еп. Рейнкенс. Но иезуиты – люди опытные, они так ловко вели дело, что сбили с толку и серьезных ученых; так напр. Гарнак говорит о янсенизме утрехтской церкви. Лишь недавно и благодаря

преимущественно протестантским ученым (Ниппольд) дело начало выясняться. Референт представил целый ряд очень интересных исторических данных в подтверждение той мысли, что самый корень спора состоит совсем не в известных пяти тезисах, приписываемых Янсению об отношениях между благодатью, предопределением и свободой; спор между Янсением и иезуитом Моли-

–119–

пой сам по себе не представлял важности; важно было и опасно для иезуитов то, что спор этот касался самых основ всего их нравственного учения, учения которым они опутывали человеческую совесть. Иезуиты, под именем Янсения преследовали враждебную им систему морали, представителями которой являлись лучшие люди католической церкви. Дело шло о борьбе двух противоположных направлений этики, направления христианского, основанного на вере и любви, и иезуитского, основанного на формальном, чисто юридическом исполнении предписаний закона. Иезуитская нравственность построена не на вере и любви, проявляющихся в делах, говорил референт, а на исполнении этих дел из-за страха наказания. Понятно, что дела, совершаемые при таких условиях, лишь для того чтобы избежать ада, а не вследствие внутреннего, нравственного побуждения, лишены всякого этического значения. Такая нравственность была основана не на страхе Божиим, а на трусости перед адом, *Noellen – Angst, nicht Gottes Furcht*. Но если такое извращенное понимание нравственности прямо вредило церкви, то оно давало иезуитам могущественное средство для порабощения человеческой совести. Для иезуитов, спор этот, об основаниях морали, представлял огромную важность; дело шло о всем их значении, о их владычестве над человечеством; с падением их морали, у них выпадало из рук сильнейшее, надежнейшее их оружие; понятно что они с ожесточением преследовали все, что прямо или косвенно расшатывало здание их нравственной системы, в том числе и учение блаж. Августина, о котором Янсений написал свое известное сочинение; не даром защитники Янсения говорили: *sub nomine Iansenii – Augustinus condemnatur*.

Но во всем этом, говорил Рейнкенс, нет и следов какой-либо секты (Янсенистской). Дело идет лишь о различных системах, о различных этических взглядах, и утрехтцы стало быть не составляют никакой секты.

По обыкновению, Рейнкенс иллюстрировал свои выводы многочисленными примерами, преимущественно из истории Франции, где иезуиты добились особенного влияния (Людовик XIV).

—120—

Г-н Булэ, из Парижа, подтверждая слова еп. Рейнкенса, сказал, что и его соотечественников, французских старокатоликов, обвиняют в янсенизме, что и против них ведется такая же борьба, что и они подвергаются таким же преследованиям как, и Утрехтцы.

Тезис был, конечно, принят единогласно.

В четвертом тезисе сказано след.: «Назначение Пием IX, в 1853 году, римских епископов в Нидерланды было делом своеволия и узурпации, прямо противоречащим каноническому праву и традиции (преданию). Этим Рим закончил (vollendete) схизму, которую папа ввел в католическую церковь Нидерландов в начале предшествовавшего столетия».

По этому тезису должен был реферировать профес. д-р Ф. Шульте. К сожалению, референт заболел и не мог явиться на конгресс. Он прислал свои соображения, которые и были нам прочтены. Они заключают массу юридического материала, который будет целиком напечатан в отчетах конгресса. Я заметил два особенно интересных места; в одном д-р Шульте говорит о посвящении епископа одним епископом; такое посвящение, говорит он, на основании канонического права западной церкви, должно считаться вполне **законным**. При этом он сослался не на учебник канонического права Перманедера, а на какое-то новейшее сочинение о том же предмете. В другом месте он сравнивает назначения папою к утрехтцам римских епископов с назначениями римских епископов к нам, на Восток (в «partes infidelium»). Не подлежит сомнению, что эти назначения служат доказательством того, что папа считает наш

епископат не существующим. Об этом не следовало бы позабывать нашим поборникам соглашения с папой.

Наиболее важным для нас, православных, наиболее интересным, был реферат профес. Мишо о пятом тезисе. Тезис этот формулирован след. образом:

«Для разделения Восточной и Западной церквей не существует достаточно решительных («décisif, entscheidender») оснований; старокатолицизм, стремящийся к настоящему (véritable) единству, должен (est tenu) переее всего (en premier lieu) сделать необходимые шаги (schritte, dé-

–121–

marches), дабы ускорить воссоединение (réunion) этих двух церквей, без умаления их взаимной независимости. Дозволительно рассчитывать на то, что восточная церковь окажет свое содействие (coopération, Mitwirkung) в деле достижения старокатоликами сей цели, осуществлению которой положено основание еще на Мюнхенском конгрессе в 1871 году».

Реферировал проф. Мишо (Берн). Как известно, профессор Мишо – один из наиболее убежденных поборников идеи воссоединения церквей. Он считает дело это не только полезным и необходимым, но и осуществимым, с чем, мне кажется, нельзя не согласиться! Реферат г. Мишо (по-французски) в особенности интересен в том отношении, что он построен на свидетельствах православных и преимущественно русских ученых.²¹³⁰ Он на столько важен, что я позволю себе привести его in extenso.

Правильно, ясно поставленный вопрос, сказал профессор Мишо, – уже вполовину решен; постараемся, поэтому, точнее определить и выяснить взаимные отношения старокатоликов и православных. Для сего – повторим вкратце историю их сношений от Мюнхенского конгресса и до настоящего времени. Мы увидим тогда, что нам остается еще сделать и в каком направлении мы должны работать.

На Мюнхенском конгрессе (22 до 24 сентября 1871 г.) на обсуждение присутствующих был предложен след. тезис: «мы надеемся на восстановление единения с восточной греко-

русской церковью, коей разделение с западом произошло без достаточно веских, настоятельных (urgents) причин и не основано ни на какой существенной (wesentlich) догматической разности».

На заседании 22 сент. профес. Михелис предложил заменить слово wesentlich – словом unüberwindbar – «непреодолимый». Профессор Осинин поддержал это мнение. Референт проф. Рейнкенс (ныне епископ) предложил слово «unausgleichbar, arplanie», которое и было принято конгрессом. Таким образом постановление конгресса приняло след. окончательную форму: «мы надеемся на восста-

–122–

новление единства с восточной греко-русской церковью, коей разделение (Séparation) (с западом) произошло без достаточно веских причин и не основано ни на какой догматической разности, которая не могла бы быть сравнена (сглажена, устранена, waere unausgleichbar).

Конгресс в Кельне (20–22 сент. 1872), продолжая дело начатое в Мюнхене, предложил назначить комиссию богословов, принадлежащих к разным христианским вероисповеданиям, которая бы должна была: 1-е, войти в сношения с обществами, имеющими целью восстановление церковного единства. 2-ое, облегчать ученые исследования, направленные к устранению противоречий, существующих между церквами, и давать о них отчет в журналах и в специально ученых сочинениях. 3-ье, распространять, посредством общедоступных статей, сведения о вероучении и установлениях (institutions) различных церквей, о точках согласия между ними и об основаниях, причинах их разъединения и в особенности о всём том, что могло бы споспешествовать их окончательному соглашению (entente)».

Во втором заседании (20 сент.) о. протопресвитер Янышев, в качестве представителя Общества любителей духовного просвещения, горячо поддерживал эту мысль. «Если мы будем твердо держаться того, что было всегда и везде признаваемо христианской истиной», говорил он, «я не сомневаюсь, что, идя путем строгих ученых исследований, мы несомненно будем

приближаться к соединению (union); я считаю, что при настоящем положении дел (circonstances) назначение такой комиссии весьма полезно и важно (wichtig und erfreulich) и искренно радуюсь ему. Я обращаюсь к уважаемым представителям глубокой и беспристрастной старокатолической науки с сердечной просьбой: будем совместно работать, будем исследовать откровенную истину (die geoffenbarte Wahrheit). Там где истина, прибавил о. протопресвитер, там и любовь и нравственность (charité et moralité), а там где любовь – там также совесть (conscience) и неподкупная справедливость; там же где есть все это, там есть и христианская, идеальная свобода церкви».

Слова эти были покрыты горячими рукоплесканиями.

–123–

Председатель конгресса, Д-р фон-Шульте сердечно благодарил протопресвитера Янышева и м. пр. сказал, что желаемое единение церквей не состоит в простом переходе их к одному какому-либо исповеданию, что дело идет о восстановлении единства всех христианских церквей.²¹³¹

На заседании 21 сентября профессор Рейнкенс, в качестве референта, произнес много-содержательную речь, в которой м. пр. развиты следующие мысли: «мы желаем, говорил он, не *неподвижности* в делах веры, а её *неизменности*; мы желаем движения, которое одушевляет веру, а не изменений в вере, которые её извращают. Мы стремимся к соединению христианских исповеданий на основании священного писания и *вселенских* символов древней церкви, согласно учению отцов неразделенной церкви первых веков. Наконец мы не желаем, чтобы одна церковь поглощала другую (es darf keine Kirche die andere absorbieren wollen).²¹³²

Извините меня господа, продолжал пр. Мишо, если для полноты дела я приведу и то, что было предложено мною: а именно 1-ое что конгресс считает не вселенскими не только собор Ватиканский (1870 г.) но и все те соборы, которые не были признаны вселенскими и приняты как таковые совместно и Востоком и Западом; что стало

–124–

быть, конгресс признает вселенскими семь соборов, которые были признаны таковыми Востоком и Западом. 2-ое что конгресс не осуждает (*ne désapprouve pas*) тех французских священников и мирян, которые, будучи лишенными храмов, совершали бы своё богослужение (*culte*) и пользовались бы таинствами в тех православных храмах, где сие было бы им дозволено.²¹³³

Первое мое предложение было передано в комиссию о воссоединении церквей. Относительно второго председатель ф. Шульте сказал, что он против него не возражает, поскольку оно имеет в виду *богослужение, культ*, но что взаимоотношения в таинствах (*intercommunion sacramentelle*) он одобрить не может, так как общение в таинствах предполагает единство, что стало быть для того чтобы приступить к восприятию св. причастия нужно предварительное соединение церквей; впрочем г. Шульте прибавил, что это его частное мнение. Проф. Рейнкенс поддержал передачу этих вопросов в комиссию, которую он предложил разделить на несколько отделов, в виду того, что положение церкви русской иное, нежели положение англиканской или протестантской. Может случиться, продолжал пр. Рейнкенс, что старокатолики сойдутся скорее с одной церковью, нежели с другой, хотя конечно стремятся они к объединению всех христиан в едином истинно-христианском духе мира и любви, который в будущем должен преобразить всё человечество.

Членами комиссии назначены были Гг. Дэллингер, Фридрих, Луттербек, Мишо, Михелис, Роттельс, Рейнкенс, Рейш и Шульте. Комиссия эта, собравшись под председательством Дэллингера, редактировала нижеследующие положения, которые и послужили исходными точками для дальнейших исследований и занятий.

1) Мы верим, что Иисус Христос есть наш Господь и Спаситель, Единородный Сын Божий, Богочеловек, 2) мы верим, что Он установил единую церковь, 3) критерием христианской истины мы принимаем то, чему верили все, всегда и везде, 4) источниками для исследования доктрины, богослужения (*culte*) и управления (*gouvernement*)

божественно основанной церкви мы признаем – священное писание, творения свят. отцов церкви и постановления вселенских соборов, 5) метод должен быть исторический. С положениями этими согласились конечно все.

В 1873 году комиссия это была разделена на 2 части: одна, Мюнхенская, вошла в сношения с англиканами, другая. Боннская, состоящая из Лангена, (председателя), Рейша и Кнодта – вступила в сношения с православными.

Со своей стороны, продолжал д-р Мишо, Русские не бездействовали: они составили схему вероисповедных разностей между церквами восточной и западной; схема эта, пересланная проф. Лангену петербургским обществом любителей духовного просвещения, послужила материалом и основанием для конференции в Бонне, на которой и произошло соглашение по некоторым весьма существенным пунктам.

Первая конференция в Бонне. (14–16 Сентября 1874 г.)

Письмо Дэллингера, приглашающее к участию в этой конференции, было отредактировано в нижеследующих выражениях: 14 сентября, в Бонне, будут происходить конференции лиц, которые хотя и принадлежат к разным христианским обществам, (Kirchengemeinschaften) соединяются однако в одном общем желании и надежде будущего великого единения всех верующих христиан. Основанием для сего служат вероисповедные формулы первых веков христианства, а равно учение (doctrines) и учреждения (institutions), признававшиеся всей церковью, как на Востоке, так и на Западе существенными и необходимыми. Ближайшая цель наших стремлений, – говорилось в письме Дэллингера, не поглощение (absorption) одной церкви другою или полное слияние всех церковных тел, а восстановление церковного общения в необходимом (unitas in necessariis), с сохранением тех особенностей поместных церквей, которые не касаются сущности древнего церковного исповедания (l'antique confession ecclésiastique).

На втором заседании (14 сент.) Дэллингер выразился след. образом:

«Все мы согласны в том, что великий раскол между Востоком и Западом – событие прискорбное, роковое,

–126–

имевшее самые пагубные последствия, что оно неизмеримое несчастье. Это раздвоение церкви доставило врагам её радость, выгоды и торжество (*triomphe*), друзей же её повергло в ужас и горе. Оно уменьшило авторитет, значение нашей веры в глазах мусульман и других неверных. Какие это имело пагубные последствия! Сколько азиатских христиан перешло в исланизм! Какая страшная пропасть образовалась между Востоком и Западом!

Ошибки, имевшие такие ужасные последствия, были конечно совершены обеими сторонами, но виноваты стороны в очень не равной степени. Правда, по временам, обе церкви высказывали друг против друга несправедливые и преувеличенные обвинения, в которых выставлялись важными злоупотреблениями и кощунством (*blasphème*) даже несущественные, безразличные оттенки в обычаях и т. п. В эти времена дух состязательности (*Rechthaberei*) господствовал над духом любви и единомыслия, который завещан Божественным Основателем св. Церкви. Однако никто, знакомый с историей церкви, не может отрицать того факта, что большая, главная часть вины падает на Запад».

О. протоиерей Янышев произнес по этому случаю прекрасную речь, которую он окончил след. словами: «Воссоединение церквей представляется мне делом и очень легким (*aisée*) и очень трудным, смотря по тому, что мы примем за исходные точки наших переговоров. Оно окажется легким, если мы станем серьезно на почву «неразделенной церкви», которая нашла свое выражение (*son expression*) в Никео-Константинопольском символе веры, в постановлениях семи вселенских соборов и в учении о семи таинствах. Обратно, оно будет очень трудно, если мы будем рассматривать каждую разность с субъективной точки зрения того или другого схоластического богослова».

Установив таким образом основания для работ, члены конференции приступили к рассмотрению учения о *filioque*, о

крещении, о миропомазании, об евхаристии, о безбрачии духовенства и о будущей жизни. Конечно, говорил г. Мишо, я здесь не могу привести всех важных рассуждений и замечаний, которыми обменялись участвующие в конферен-

–127–

циях. Достаточно будет упомянуть лишь о следующем:

1) *Filioque*. Все признали незаконность вставки этих слов в текст Никео-Константинопольского символа веры. Относительно удаления их из символа Дэллингер выразился так: я утверждаю (констатирую *constate*), что со стороны старокатоликов не существует принципиального препятствия к такому удалению; мы можем вполне на это согласиться, не предрешая вопроса о том, что может заключаться в этом учении. Прения, происшедшие по сему вопросу, привели к принятию конференцией след. положения:

«Мы признаем, что способ, которым *filioque* было внесено в никейский символ, – незаконен, что, в интересе будущего мира и будущего единства, весьма желательно, чтобы вся церковь обсудила вопрос о том, каким средством (*moyen*), путем, можно восстановить символ в его первоначальной форме, не жертвуя при этом каким-либо истинным учением, выраженным современной западной формой».

2) Относительно евхаристии были высказаны и приняты общие мысли о «действительном присутствии», (*présence réelle*) об евхаристической жертве, о причащении под обоими видами, как более правильном, о молитвенном призывании Св. Духа, как необходимым. Согласно очень древнему обычаю оно помещается в западной церкви до произнесения слов установления таинства, а не после. Относительно этого последнего вопроса о. протоиерей Янышев сказал: если латинская литургия восходит до времен предшествующих разделению церквей, мы не можем требовать её изменения.

Вторая Боннская конференция (10–16 августа 1875 г.).

Эта конференция особенно замечательна и важна и по мастерским разъяснениям, представленным Дэллингером о некоторых вопросах богословия и церковной истории, и по некоторым речам участвующих богословов, в особенности

епископа Рейнкенса и профес. Осинина. Вопросы относящиеся до учения о Св. Троице и до Filioque были если не окончательно исчерпаны, то конечно глубоко исследованы с помощью текстов Св. Отцов церкви. Мы конечно ими воспользуемся при работах, которые еще предвидятся в будущем.

—128—

Я не представляю здесь выводов из всего сказанного, добавил г. Мишо: однако, дабы дать понятие о том, на сколько вопрос о воссоединении подвинулся к своему решению именно на этой конференции, я укажу на некоторые важные мысли, высказанные во время прений.

Прежде всего должно напомнить, что в своих пригласительных письмах Дэллингер след. образом очертил цель конференции: 1) во-первых, говорит он, следует указать те истины веры, которые исповедовались древней неразделенной церковью. За сим уже, *на этом общем основании* – стараться установить взаимоотношение и церковный союз (сine Intercommunion und kirchliche Conföderation), с тем чтобы, не доводя дела до слияния церквей между собою, (fusion), и не нарушая каких-либо национальных и традиционных особенностей, характеризующих учение, устройство (constitution) и литургию отдельных церквей, члены этих церквей могли бы обоюдно участвовать друг у друга в богослужении и в таинствах.

На заседании 11-го августа профессор Осинин сделал очень важное сообщение (déclaration), оно состоит из семи пунктов. Вот некоторые извлечения из оного:

Догматическое и церковное единение между церквами – сестрами (schwester Kirchen) (Églises – Sœurs) возможно лишь под условием, чтобы, при обсуждении вероисповедных разностей, с обеих сторон было признано основанием и обязательным критерием авторитет и предание древней вселенской церкви. Эта точка зрения, сказал г. Осинин, тем более естественна для нас, членов восточной церкви, что наша восточная церковь считает себя и называет *православною*, именно потому, что основывает свою систему вероучения (système doctrinal) на постановлениях семи вселенских соборов

и тождественном (concordant) учении древних Отцов церкви. – Основания эти она признает неизменными (inviolable), неприкосновенными. По сему, если в последующие времена, после разделения церквей, мы находим, *в новой ли богословской литературе востока, или в схоластика запада,* доктрины, представляющие развитие или объяснение *общей,* всеми признанной древнейшей доктрины, такие позднейшие учения, хотя и не могут быть оставлены без внимания (ignorirt)

–129–

не могут быть признаваемы в том же смысле обязательными, в каком общеобязательно учение, принятое и утвержденное древнею неразделенною церковью.

Проф. Осинин был столько же категоричен и точен как в установлении различия между догматом (обязательным для всех) и богословскими, часто одно другому противоречащими мнениями (для всех свободными), так и в принятии критерия Винцентия Лиринского – т. е. единогласного, постоянного и всеобщего свидетельства древних отцов церкви. Он выразился так: «Свидетельства Отцов церкви, при рассмотрении догматических вопросов, должны быть интерпретированы в том самом духе, в котором они были написаны, и могут быть правильно поняты лишь в их согласии (accord) и соотношении с историческими условиями своей эпохи». Наконец, отвечая на вопрос г. Рейнкенса, ученый профессор сказал категорично (a enseigné formellement), что если можно не считать еретическим *мнение*, которое не заявляет притязания на догматическое значение, его должно считать еретическим, лишь только ему начинают приписывать такое значение, которого оно заведомо не имеет. Вообще же, прибавил проф. Осинин, мы должны придерживаться правила: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas. И Дэллинггер, со своей стороны, (на том же заседании), настаивал на обязанности, на необходимости, продолжать переговоры на основании учения неразделенной церкви, когда мир и единение царствовали между Востоком и Западом. Восхваляя Иоанна Дамаскина и останавливаясь на нём, он не допускал возможности основываться на позднейших богословских работах напр., времен патриарха Иеремии.

Дэллингер сказал: оставим в стороне позднейшие полемические изложения, в особенности толкования богословов последующего времени, в которых богословским умозрениям приписывается значение догматов. Объяснения подобные тем, которые давал Иеремия, служат не для того, чтобы перекинуть мост между разделенными ныне церквами, а для того, чтобы уничтожить и существующий; посему, для достижения согласия, и мы желаем и предлагаем избрать нашими судьями именно Отцов церкви греческой, до Иоанна Дамаскина вклю-

–130–

чительно. Ежели же бы мы признали судьями наших переговоров новейших, последующих богословов, то наше дело было бы потеряно с самого его начала. Im Interesse der Verständigung wollen wir ja gerade die Väter der griechischen Kirche bis auf Johannes von Damascus einschliesslich, als Richter anerkennen. Würden aber die späteren, die modernen Theologen *von der einen oder von der anderen Seite* als Richter hingestellt, so wäre unsere Sache von vornherein verloren.

13-го августа епископ Рейнкенс, подтверждая сказанное на предыдущих заседаниях, говорил, что в вопросе о соединении церквей рассмотрению может подлежать лишь вопрос о догмате, а отнюдь не о богословских мнениях. Лишь на основе догмата, замечал он, может быть единение, ибо лишь догмат есть вечная истина, признанная вселенской церковью. На заседании 15-го августа, Дэллингер, применяя вышесказанные теоретические правила к практике, сделал очень точное разграничение между догматом и богословским умозрением (Speculation) в отношении к учению о Св. Троице.

Таков был ход переговоров между православными Восточными христианами и старокатоликами в промежуток от 1871 г. до 1875.²¹³⁴

Затем проф. Мишо перешел к периоду от 1875 до 1894 и сказал вкратце следующее:

Еще в 1876 старокатолическая церковь Швейцарии стала уже совершенно определено на почву историческую и догматическую семи вселенских соборов (Ольтенский синод). Вскоре после этого она возвратилась и к древнему, подлинному

тексту Никео-Константинопольского символа веры (отбросив *filioque*). Развиваясь в том же духе и том же направлении, она ввела древний обычай давать желающим причастие под обоими «видами», предоставила священникам вступать в брак. Теперь она совершает свое богослужение и преподаст все 7 таинств, употребляя при сем обыкновенный, всем попятный народный язык.

Германия на пути подобных реформ встретила некоторые
–131–

затруднения; так она еще не могла официально отбросить *filioque* из текста символа (что впрочем не составляет противоречия с заявлениями Дэллингера в Бонне). Если обстоятельства не позволяют еще делать всего что должно, то несомненно в будущем и даже в недалеком будущем – *должное – будет сделано*. Все это дело времени, подобно тому как и введение в Швейцарии причащения *sub utraque* было лишь делом времени.

На большинстве наших конгрессов, продолжал Мишо, участвовали члены русской и греческой церквей; мы ценим это доказательство дружбы и эту честь. Богословская корреспонденция между нами не прерывалась.

На международном конгрессе в Люцерне, в 1892 году, между прочими православными присутствовали Е.В. Архиепископ Патрасский Никифор Калогерас, и о. протопресвитер Янышев. Лица эти тоже высказались за необходимость отделения богословских мнений от точного догмата; за необходимость искать единения на почве догмата, а не умозрений; за принятие критерия Винцентия Лиринского; за необходимость удержания автономии и независимости отдельных церквей на Востоке и на Западе и т. д. т. е. строго держались тех же оснований, которые были одобрены представителями восточных церквей с самого Мюнхенского конгресса.

На Люцернском конгрессе один из наших православных гостей Г. Киреев представил реферат, результатом которого было появление «Богословского международного Обозрения». Ст.-католики Швейцарии были бы очень счастливы, если бы

дружественно расположенные к ним церкви, посылающие своих молодых богословов за границу для окончания своего образования – не обходили бы Бернский богословский факультет.²¹³⁵

–132–

На том же конгрессе профессор Фридрих заметил, что добрые отношения между восточными церквами и церквами старокатолическими установились уже давно, что они довольно прочны, что поэтому можно бы уже было сделать дальнейший шаг в смысле соединения; он обратился к ст.-католическим епископам, находящимся на конгрессе, с просьбою позаботиться о том, чтобы этому делу дан был надлежащий официальный ход. Еще в 1875 году, после успешных боннских конференций, Дэллинггер заявил, что ст.-католикам остается лишь ждать «известий с Востока». В том же смысле говорил и архиепископ Утрехтский Гюль; он тоже выражал желание, чтобы сношения с Восточными церквами были установлены на прочных основаниях и доведены до желанного конца.

Результатом этих переговоров и заявлений со стороны ст. католиков, о которых был поставлен в известность св. Синод Российской церкви, было назначение комиссии русских богословов, которой было поручено рассмотрение настоящего положения дел, (la situation) а нынешним летом о. Протопресвитер Янышев, член этой комиссии, препроводил уже к ст. католическим епископам её отчет. Документ этот не есть ответ самого св. Синода, а лишь выражение мнений некоторых православных богословов. Старокатолические богословы, на конференции в Роттердаме (27-го с. мес.), тоже назначили комиссию, которая должна будет со своей стороны еще более выяснить вопросы, поднятые в отчете русской комиссии, назначенной Св. Синодом; таким образом дело подвинулось.

Может быть, на первых порах и под первым впечатлением, мы могли бы пожаловаться на такой медленный ход дела. Но нет; избави Боже жалеть об этом; мы видим в этом указание самой судьбы, указание необходимости усиленной совместной работы над теми вопросами, которые еще не для всех и не в одинаковой степени разъяснены, но *которые должны быть*

разъяснены совершенно, дабы впредь не было уже никаких недоразумений.

На заседании 15-го Сентября 1874 года Дэллингер,

—133—

отвечая о. Протопресвитеру Янышеву сказал: «Мы желаем перебросить мост через пропасть, которая нас разделяет, впоследствии мы подумаем о том как устроить тот дом, в котором нам придется жить совместно!»

24 года прошло со времени произнесения этих слов. Удалось ли нам с тех пор перебросить этот мост? Да, мост переброшен и между нами не существует уже прежней пропасти. Обмен мыслей, происходивший в эту четверть столетия, все заявления, которые были нами сделаны и на наших конгрессах и в наших органах, интересные статьи, появившиеся в международном Богословском обозрении; все это привело к значительному сближению между нами. Прекрасные работы Архиепископа Патрасского, проф. Кириакоса, проф. Соколова, проф. Иванцова-Платонова, пр. Беляева, пр. Светлова и других православных служат нам ручательством за то, что если разделяющая нас пропасть пока еще не заполнена, то она *будет* заполнена. Пора «устраивать дом, в котором мы будем совместно жить», как говорил Дэллингер, нужно приступить к изучению всех подробностей, частных, дабы впоследствии между нами не могло уже произойти никаких недоразумений. Мы здесь не в Лионе, не во Флоренции, не во дворце Льва XIII. У нас нет задних мыслей, скрытых целей. Мы говорим откровенно, работаем на виду у всех, и сердца наши чисты, как освещающее нас солнце. С такими чувствами, с полным сознанием наших обязанностей, а вместе с тем и нашей свободы, приступаем мы к предстоящим нам работам, в направлении, о котором один из наших православных сотрудников выразился так:... «для нас, православных, дело состоит совсем не в том, чтобы призвать старокатоликов к нашему судейскому столу, дабы выслушать постановленное по их делу решение. Не этого мы желаем; дело идет не об этом, а о том, чтобы сообща, в духе взаимного благожелания, точно исследовать вопрос о том, согласно ли

учение старокатоликов с учением древней, неразделенной церкви, которая есть тоже и наша церковь, или нет. Вот и все. Мы вполне уверены в том, что наше догматическое учение безусловно истинно, но, как прекрасно выразился на Люцернском

–134–

конгрессе о. Протопресв. Янышев, если бы нам было доказано, что учение нашей церкви в каком-нибудь отношении противоречит учению церкви неразделенной, древней мы бы объявили себя готовыми устранить такое противоречие».

Богословские исследования как православных богословов, так и наших, старокатолических, продолжал Г. Мишо, могут появляться в «М. Б. Обзрении»; все будут таким образом иметь возможность прочесть их и проконтролировать. Дэллингер справедливо заметил, что одна из причин продолжительного разъединения Востока и Запада состояла в том, что их богословские работы были им обоюдно неизвестны. Необходимо, чтобы работы эти сделались известными большему кругу читателей. Международное Богослов. Обозрение, основанное именно с этой целью, уже оказало нам не мало услуг; оно будет и впредь служить органом наших взаимных сообщений, а работы наступающих 1895 и 6-го годов будут представлять особый интерес и особую важность для всех занимающихся богословием.

Дэллингер еще в 1875 г. объявил, что он считает окончательное соглашение возможным; вот его слова: Nach meinen Gesprächen mit den Orientalen, halte ich eine wirkliche, nicht bloss scheinbare Verständigung für möglich.²¹³⁶ С тех пор убеждение это могло лишь усилиться. Действительно, обратите внимание на следующие обстоятельства: во 1-х, мы все желаем одного и того же, у всех у нас одна цель – *соединение*; во 2-х, у всех нас один *критерий*, стало быть один способ исследований, одна метода (– констатировать историческим путем то, во что верили всюду, всегда и все); в 3-х, все мы будем производить наши исследования на основании одних и тех же документов, документов точных, определенных, одинаково обязательных и которых никто не имеет права изменить; 4, наконец, мы все

ищем единения в догмате *и только в догмате*, богословские мнения всеми нами признаются необязательными, свободными. При таких условиях, *мы не можем не прийти* к ясному и точному соглашению, взаимопониманию (entente).

–135–

Позвольте мне, Г-да, напомнить Вам некоторые авторитетные и драгоценные заявления (declarations), которые послужат нам правилами для дальнейшей нашей деятельности, и указать на некоторые важные обстоятельства. 1) Дэллингер заявил еще в 1875, на Боннской конференции, что нам следует держаться документов древней неразделенной церкви первых восьми столетий, до Иоанна Дамаскина († 754) включительно, что последующие за тем документы не всегда надежны. Knüpfen wir an diese Zeit an, – говорил он, – als zwischen den beiden Kirchen noch Friede und Uebereinstimmung herrschte, und lassen wir die Form, welche der Streitpunct in der Späteren Zeit genommen hat, bei Seite, denn die polemischen Theologen beider Theile haben sich nicht immer an die Lehre der Väter gehalten, und sich vielfach der ἀμετρία τῆς ἀνθολοκῆς schuldig gemacht.²¹³⁷

Такое заявление было вполне одобрено проф. Анастасиади который сказал: «признание семи вселенских соборов и авторитет Иоанна Дамаскина – это всё, чего мы можем желать». В том же смысле высказался и протопресв. Янышев: «по истине, мы не можем требовать большего, мы можем вполне довольствоваться признанием греческих отцов церкви до Иоанна Дамаскина нашими судьями». На конец тоже самое столь же определенно утверждал и проф. Осинин.

2) На той же конференции Дэллингер заметил, что и в древней неразделенной церкви могли происходить недоразумения и разногласия, однако, до тех пор, пока оставался в силе критерий, сформулированный столь удачно Винцентием Лиринским, разногласия эти легко устранялись, что к этому же верному средству и должно будет возвращаться при всех могущих возникнуть недоразумениях и разногласиях. С его помощью мы все их рассеем.

3) В подтверждение этого еписк. Рейнкенс заявил, что единение может и должно осуществиться лишь на почве вечного

догмата, а не умозрений.

–136–

4) В своем ответе на это заявление еп. Рейкенса, епископ Геннадий сказал: то, что не постановлено (beschlossen) на семи вселенских соборах, мы не можем с уверенностью считать догматом неразделенной церкви.

5) In verbis simus faciles, сказал еще Дэллинггер, оставим в стороне вопросы о словах, которые лишь слова, не будем к ним придирааться; будем помнить, что вера основана не на словах, а на идеях, на истине.

Станем на возвышенную точку, с которой для нас уже не будут видимы разные мелочные счета самолюбия, узкое тщеславие, церковное или политическое.

6) Укажу еще на следующее обстоятельство: с самого начала вашего движения, в нашу программу вошло в виде окончательной, хотя и весьма отдаленной цели – возможное восстановление единства *всех христианских церквей*. Наши друзья на Востоке и в России должны иметь в виду, что в Швейцарии и в Германии мы окружены протестантами, что мы призваны и обязаны жить с ними в мире и ладу, что мы не можем игнорировать ни их самих ни их науки.

7) В подкрепление сказанного, продолжал г. Мишо, приведу здесь мнение одного образованного и почтенного англианина, декана честерского Гаузона. Он выразился так (Боннская конференция 1874 года): старокатоликам предстоит сделаться связующим звеном всех христиан; если это с Божией помощью осуществится, это будет для них великим счастьем, великим утешением за все то, что им пришлось вытерпеть и вынести, за все принесенные ими жертвы.

Таков смысл предлагаемого вам на обсуждение V-го тезиса, сказал г. Мишо. Понятый в этом смысле и принятый за исходную точку наших работ, он послужит к верному их направлению, а стало быть и к достижению нашей общей, и всем нам одинаково дорогой, высокой цели.

За сим пр. Мишо сказал несколько слов об энциклике Льва XIII, в которой папа приглашает нас православных признать его главенство и соединиться с его церковью.

Тезис V был принят единогласно. Я счел полезным привести почти полностью речь пр. Мишо; она кажется

–137–

мне важною тем, что представляет в сжатом виде всю историю наших сношений со старокатоликами; а что видим мы в этой истории? во-первых – искреннее желание старокатоликов воссоединиться с Востоком, во-вторых – постепенное приближение их к нашему догматическому учению. Можно, стало быть, смело утверждать, что, ежели не будет каких-либо неожиданностей, каких-либо не предвиденных затруднений, в роде напр. нежелания одной из сторон оставаться верной критериуму, принятому обеими сторонами, мы достигнем желанной цели.

По приглашению председателя конгресса г-на фан Тилля я представил некоторые соображения по тому же тезису и подтвердил выраженные в нём мысли. В конце своей речи проф. Мишо коснулся последней энциклики папы Льва XIII, м. пр. обращенной к нам, православным Востока, и приглашающей нас воссоединиться с его мнимо католической церковью. Я указал на всю несостоятельность такого предложения, а равно и на несомненную недобросовестность составителей энциклики, в которой вопросы догматические тщательно обойдены и в которой стараются замаскировать события 1870 года и выставить *современную* римскую церковь, подпавшую под иго *непогрешимого* папы и обремененную новыми догматами, как бы тождественною с древнею церковью запада, когда-то соединенной с Востоком и составлявшей с прочими автокефальными и равноправными ей восточными сестрами одну вселенскую соборную церковь. Затаенная цель папы чисто политическая. Дело сводится к тому, чтобы подчинить себе нашу громадную материальную силу; заставить русского Царя и русский народ сыграть роль Карла Великого и его франков. Если это не высказывается в самой энциклике, то об этих надеждах совершенно ясно говорят папские официозы.

Шестой тезис редактирован след. образом:

«Как противохристианский ультрамонтанизм, так и разные более или менее противохристианские (unchristliche) научные

направления (Richtungen) так называемого «нового» мирозерцания – несостоятельны перед наукой (wissenschaftlich unhaltbar); они не выдерживают беспристрастной критики, направленной лишь к раскрытию истины. По этому

–138–

и труды христиански настроенных исследователей (Forscher), в ясном сознании предположенной цели (zielbewusst) должны быть направлены к тому, чтобы, с помощью *настоящей науки*, побороть тот *призрак науки* (Schein), на котором стараются утвердить эти нехристианские направления. В особенности важно воодушевить юношество любовью к настоящей науке».

Реферировал (по-немецки) д-р Вебер (из Бонна). Профессор Вебер занимает видное место среди ст.-католических ученых. Он отличается смелою правдивостью и никогда не старается замаскировать свои мысли, смягчить их выражение. Помню одну из его речей в Штутгарте в 93 году, в собрании, где были почти одни протестанты (дело происходило в одном строго (streng) протестантском кружке фереинне). Конечно он говорил вежливо, но очень определенно выставил разности между ст.-католичеством и протестантством, не заботясь о том, какое впечатление произведет его речь на «благосклонных» слушателей. Так же определенно и резко говорил он и теперь. Реферат его имел преимущественно перед другими философский характер. Это обуславливалось самым его содержанием. Он выяснял антихристианский характер ультрамонтанства, которое не есть какое-либо религиозное учение, а лишь церковно-политическая система, поставившая папу над церковью; ультрамонтанство было догматизировано 18 июля 1870 года и сделалось ныне официальной доктриной Рима. Оно в основании враждебно, принципиально противоположно древнему католическому христианству, основанием коего не может быть то, что не было признано истинным и принято *всеми, везде и всегда*. Но ультрамонтанство становится в противоречие не только с католичеством, но и вообще с христианством; оно прямо

противоречит всему духу Евангелия, противоречит самому понятию церкви, всей истории её. Все это подтверждал референт многочисленными доказательствами и ссылками.

Не менее убедительно доказывал д-р Вебер и коренное противоречие существующее между христианством и разными современными философскими мирозерцаниями, стремящимися основать и утвердить общество на почве мате-

–139–

риализма или пантеизма. Это не удастся, говорил д-р Вебер, и не может удаться никаким Спинозам, Юмам, Энциклопедистам, Контам, Спенсерам, Шопенгауэрам, Гартманнам, Фогтам и Молешотам; никакие их теории самые остроумные не могут заменить положительного учения Христа. Философские теории, отождествляющие Бога с миром, дух с материей, отвергающие *личного Бога и Творца мира*, не могут служить основанием для этической жизни человечества. Уверения этих философов, говорил Вебер, уже не могут нас убедить. Наш взгляд уже слишком ясен, наше современное понимание слишком изощрено для того, чтобы мы могли уверовать в эти нехристианские теории, наш ум не может успокоиться на них. Руководители ст. католицизма должны заботиться о том, чтобы молодое поколение не было сбито с толка модными псевдоучеными теориями, а напротив, – чтобы оно с одушевлением (*begeistern*) предалось изучению истинной науки.

Как было бы полезно, думалось мне слушая восторженную речь почтенного профессора, ежели бы и у нас, среди нашей молодежи могли раздаваться такие речи!...

Седьмой тезис: «Социальный вопрос есть преимущественно вопрос экономический и, как таковой, входит несомненно в область государственных задач. Насколько он касается развития права и прогрессивной культуры и интересов низших классов, он, хотя тоже вопрос преимущественно государственный и международный, но уже соприкасается с областью церкви, которая должна оказать свое влияние на решение современных социальных затруднений развитием и распространением христианских принципов».

Реферировал (по-немецки) весьма деловито д-р права Вейбель, наш Люцернский знакомый. Он очень ясно изложил развитие и настоящее положение социальных вопросов, зависящих, по его мнению, от экономических (фабрики) и политических условий народной жизни. Сущность (Wesen) социальных затруднений д-р Вейбель видит в том коренном противоречии, которое характеризует современную общественную организацию. Человек объявлен свободным в политическом отношении, а между тем, благодаря настоящей системе производства, впадает

–140–

все в большую и большую зависимость. Здесь именно и встречается вопрос политический с вопросом нравственным и тут начинается роль церкви, святая и благотворная.

Восьмой тезис: «Не подлежит сомнению, что разные общества, союзы (Vereine) женщин, девушек, молодых людей и т. п. могут иметь весьма важное значение в народной жизни, могут споспешествовать развитию религиозности, представляя вместе с тем наиболее целесообразное средство для удовлетворения потребностей современного общества. Желательно поэтому, чтобы подобные союзы, фереины прочно устроились во всех ст. католических общинах».

Бергманн, референт, говорил (по-немецки) что римские католики уже вот чуть не четверть столетия уверяют, что старокатолики должны непременно и очень скоро погибнуть, так как у них нет денег – и однако ст. католики не думают гибнуть, они напротив укрепляются, организуются. Г. Бергманн указал на разные общества, фереины, которые именно теперь устраиваются среди ст. католиков. В Бонне напр., устраивается община сестер милосердия, которая будет носить имя Амалии Ласо (Lasaulx), известной сестры милосердия, отличившейся во время войны безграничным самопожертвованием. Она была рим. католичка, но не могла принять догмата непогрешимости – за это её, больную, умирающую, выбросили из римско-католического госпиталя и лишили права быть похороненною на римско-католическом кладбище. В свое время об этом много

говорили и писали. Но и с тех пор, заключил референт, настроение ультрамонтан не изменилось.²¹³⁸

Обсуждение девятого тезиса не представило для нас особенного интереса. Формулирован он был в след. выражениях:

«Для развития и утверждения ст. католического движения и укрепления братской связи между старокатоликами, жела-

–141–

тельно, чтобы дела благотворительности приняли международный характер, и чтобы, по примеру Апостольских церквей, для сей цели, в день пятидесятницы, во всех ст. католических общинах был установлен сбор пожертвований. Распределение этого сбора предполагается поручить бюро последнего конгресса. Друзья ст. католической церкви приглашаются к участию в этом филантропическом деле».

Десятый тезис формулирован так: «Признавая многообразные услуги, которые могут быть принесены хорошей прессой, конгресс признает за ст. католическими органами печати международный характер и приглашает членов ст.-католической церкви поддерживать их. Равномерно конгресс считает своим правом пригласить не только лиц непосредственно заинтересованных в этом деле, но и вообще всех, помогать, по мере своих сил, постройке старокатолических храмов». Реферировал д-р Мельцер из Бонна. Он говорил о громадном значении и могуществе прессы, даже в вопросах церковных, религиозных. Он указал на чрезвычайно умно, умело организованную римско-католическую прессу, которая, правда не всегда дозволенными путями, достигает значительных результатов.

Собрание приняло предложенный тезис. Во время прений было высказано много сочувствия Международному богословскому Обзору «Revue Internationale de théologie». Замечательно, что среди англикан почти нет подписчиков на «Обзорение». Они, по-видимому, считают его слишком православным и не желают поддерживать. Не есть ли это указание нам, православным, на необходимость поддержать этот орган? Он будет представлять для нас особенный интерес,

так как, если не ошибаюсь, в нём будут печататься очень важные статьи, относящиеся до разностей в восточном и западном вероучениях.²¹³⁹

Одиннадцатый тезис – «о продолжении деятельности бюро –142–

одного конгресса до созвания следующего конгресса» представлял лишь местный интерес.

По окончании рассмотрения тезисов, было принято (единогласно) решение созвать будущий конгресс (1896 года) в Вене, у старокатоликов австрийских. Затем прочитаны письма, обращенные к конгрессу, м. пр. французское письмо о. протоиерея А. А. Лебедева (настоятеля Казанского собора в Петербурге), в котором он уведомляет конгресс о невозможности приехать и выражает свои благожелания делу старокатоликов. Письмо это было принято очень сочувственно. Было прочитано еще письмо епис. Гаити, д-ра Голли, заключающее многие практические указания относительно организации общин.

Этим собственно и заключилось обсуждение предложенных конгрессу дел, но не закончились сношения между участниками конгресса. Наоборот вне заседаний мы имели случай сходитьсь и много разговаривать и с хозяевами и с гостями; тут приходилось слышать много интересного. Между прочим я имел случай разговаривать с Епископом Кэйро Чарльсом Гэлем об условиях и возможности соединения православной и англиканской церквей. Прежде нежели обсуждать условия соединения, говорил епископ Гэль, толковать о догматах, должно постараться ближе познакомиться друг с другом, понять и полюбить друг друга. Любовью, говорил он, вы достигнете большего нежели догматическими расследованиями и спорами. Сойдитесь сначала как люди, а потом сблизьтесь, соединитесь как христиане разных исповеданий. Я так всегда поступал, продолжал епископ, и нахожу что этот путь – самый верный. Точно таким образом сблизился я с Русскими и вошел в дружественные сношения и с вашей церковью. Почтенный епископ совершенно прав пока дело идет только об установлении добрых отношений и дружбы; по это хорошо лишь

для *начала* сношений; в конце концов все-таки придется взяться за догмат, а тут дружба не много может помочь. Конечно разговор коснулся и 39 членов (articles) англик. церкви. Я указал м. пр. на самый опасный из них, где говорится о спасении *одной верой* (без дел). Это требует, ответил мне епископ, лишь точного истолкования. Ежели у

—143—

меня вера *настоящая*, а только о *такой* вере и может быть речь, то за нею *необходимо будут* следовать и дела, как необходимый её результат, стало быть это дело слов и мы понимаем, что когда вера не сопровождается делами, то её нет. Это не трудно объяснить! Конечно, думалось мне, таким образом можно многое объяснить, *abphilosophiren*, как говорят немцы, но тогда изменятся и самые 39 членов. Должен заметить, что многие англикане, в особенности американские, готовы согласиться не только на пересмотр 39 членов, но и на опущение Filioque. Некоторые ставят это в зависимость от решения вселенского собора; *но ведь без вселенского собора мы вообще не можем обойтись, по многим другим вопросам.* Дальнейшие разговоры с почтенным епископом утвердили меня в убеждении, что нам гораздо легче будет сблизиться с американской ветвью англиканской церкви, нежели с английской, и что во всяком случае едва ли нам можно будет на что-нибудь рассчитывать в смысле сближения, до уничтожения «установления» (disestablishment) англиканской церкви. Пока это «establishment» будет стоять, всякое сближение, даже с сочувствующей нам частью англиканской церкви, («высокой» High Church) по необходимости вовлекло бы нас и в сближение с такими частями её, которые не имеют с нами ничего общего. Это затруднение осталось бы в силе и в том случае, если бы мы сошлись во всём остальном. Что касается законности англиканской иерархии, то по мнению компетентных людей, она не подлежит сомнению. К сожалению мы на этот вопрос, как и на некоторые другие, привыкли смотреть сквозь католические «очки».

В среду мы участвовали на торжественном банкете, где между прочим произнесена о. Янни, одним из итальянских

старокатолических священников речь на латинском языке. Оратор выражал надежду на распространение старокатоличества в Италии и благодарил за дружеский прием. Лет пятьдесят, шестьдесят тому назад, думалось мне, и у нас можно бы было услышать речи на латинском языке, а это было несомненным признаком культуры! В тот же самый день нам был дан прекрасный концерт, в котором, в форме «оратории», была изобра-

—144—

жена история Утрехтской церкви; некоторые № № были очень интересны. На этом концерте мы слышали превосходное пение детей старокатолических школ; по окончании пения один из певших мальчуганов произнес длинную речь, обращенную к их учителю пения и к директору училища. Я не мог расслышать слов речи, но говорил он прекрасно, плавно, без запинок... В Голландии вообще любят и умеют говорить. Не знаю какие он будет защищать мнения, когда сделается «полноправным гражданином нидерландского государства»; западный парламентаризм заставляет относиться очень скептически к пользе ораторского искусства, но несомненно он не будет затрудняться в выражении своих мыслей, будет излагать их толково,... и это не мало.

18-го/30 сделали мы интересную прогулку по Масу, до Дортрехта. Вечером было собрание, на котором нам сообщили данные о ходе старокатолического дела в Германии. Оказывается, что оно положительно крепнет и что число старокатоликов не только не уменьшается, но хотя медленно, однако постоянно растет. 19/31 мы отправились в Гагу и Схевенинген (на берег моря) где, по случаю постного дня, (была пятница) нам был предложен постный (по католическому обряду) обед, во время которого была получена телеграмма от гофмаршала Королевы-регентши, в которой Её Величество выражала свою благосклонность к конгрессу и назначала Г-на фан Тиля, председателя конгресса, кавалером какого-то ордена. По-видимому, Её Величество не боится Рима и не считает необходимым заискивать у своих ультрамонтанских подданных.

Таков был, в кратких чертах, третий ст.-католический конгресс. Какое производит он общее впечатление? Очень хорошее, очень отрадное, отрадное по крайней мере для тех, которые видят в старокатоликах представителей, «поборников», как выразился Св. Синод, православной истины на западе, которые считают сношения с ними – желательными, которые с великой радостью увидели бы воссоединение нашей церкви с *восстановленной православною церковью запада*. Мне конечно приходилось говорить об этом деле не раз, и притом

–145–

с лицами различных направлений. За очень немногими исключениями все считают сближение со ст.-католиками, а затем, если то Богу будет угодно, и воссоединение их с нами делом во всех отношениях желательным.

Объяснять почему нам следует желать воссоединения с восстановленной церковью запада, которая, при полном тождестве догматов, отличалась бы от нашей лишь обрядами, – с церковью, к которой принадлежат первоклассные богословы запада, я думаю излишне; постараемся понять, почему некоторые люди, говорящие *bona fide*, желающие блага нашей церкви, могут не желать такого восстановления единства вселенской церкви. Какие могут быть причины такого враждебного отношения к этому делу, причины такого чувства, принимающего иногда довольно резкие очертания? Люди католически настроенные, желающие привести нас к папе, понятно – против такого соединения, ибо оно конечно отделяет нас от папы; понятно, что для людей, проповедующих: «*Salus (ne reipublicae) Papae summa lex este*», такой исход дела не желателен; но нам православным, он – и именно по тем же самым причинам – желателен. Я могу признать, что они рассуждают и «*optima fide*», но нам, понимающим истинные выгоды, нужды нашей церкви, конечно, таким образом рассуждать нельзя. Мы не хуже их видим недостатки нашего положения, не менее их желаем исправить эти недостатки, но считаем возможным исправить их и без помощи папы, собственными нашими силами, не отдавая нашей совести на

съедение иезуитам, не надевая на свою Церковь папского ярма.

Есть далее люди, которые придерживаются правила – «*quieta non movere*», благо вещь лежит смирно – что её трогать! Нам и так хорошо! Конечно им хорошо, но хорошо ли это вообще? Хороша ли эта неподвижность? Полезно ли для церкви замыкаться в себе самой, отказываться от своего участия в нравственной жизни человечества? Извлечь себя из этой жизни – мы не можем; в особенности после петровской реформы. Мы прежде никогда и не сторонились от участия в жизни церкви, мы даже принимали в ней гораздо более живое участие, нежели теперь: стоит припомнить посещения Москвы и Киева во-

–146–

сточными патриархами. Неужели не ясны, не очевидны невыгодные последствия нашей замкнутости, нашей обособленности, не только от иноверных церквей, это понятно, но и от православных. Полагаю, что участие наше в таких вопросах как ст. католический может быть и для нас самих не бесполезно именно в том отношении, что заставит мысль нашу встрепенуться и самостоятельно отнестись к новым вопросам христианской жизни и христианской науки; мы проверим по первоисточникам, *ex ipso fonte*, многое из того, чему нас учат; мы увидим, далеко ли идут в глубь, в старину некоторые из аргументов, на которых построено многое из того, чему мы привыкли верить и т. п. Я не богослов, мне всего однажды пришлось сделать работу, основанную на *проверенных* мною первоисточниках («*Zur Unfehlbarkeit des Papstes*»), но и тут, на маленьком масштабе, мне пришлось убедиться, что иногда считается первоисточником то, что оказывалось сомнительного достоинства копией. И в последствии мне приходилось наталкиваться на подтверждение таких мыслей. Помню один разговор мой с покойным Осининым; говорили о наших сношениях со ст.-католиками, стоявшими от нас тогда гораздо дальше нежели теперь. Иван Терентьевич, принимавший такое горячее участие в переговорах наших со ст.-католиками, сказал мне, что нам надо относиться с крайней осторожностью к постоянно употребляемым нами аргументам, которые

сделались так сказать «шаблонными, официальными, казенными». «Мы бьем протестантов», так буквально выразился Осинин, «католическими аргументами, а католиков – протестантскими, но иногда они очень несостоятельны, нам стало быть необходимо проверить силу и действительность этих аргументов, это будет для нас самих *очень* полезно». Сношения наши со ст.-католиками именно и приведут нас к такой работе.

Мне кажется, что уже не малую принесет нам пользу один тот факт, что нам нужно будет, хотя по некоторым вопросам, пересмотреть наши аргументы; нам может быть придется убедиться в том, что мы напр. принимаем полемические сочинения за догматические, (что далеко не одно и тоже), что и к высоким авторитетам

–147–

следует относиться с известной долей скептицизма, и т. п. Все это я говорю конечно не с тем, чтобы умалить достоинство наших ученых; но когда мы говорим о нашей науке вообще и о богословской науке в особенности, нам нужно помнить что она находится в очень своеобразных условиях, и что нам не всегда можно судить по тому что она *говорит* о том что она *думает*. Но посмотрим, нет ли кроме богословских еще каких-либо других соображений, которые может быть представляются серьезными, напр. с точки зрения оппортунистической, с точки зрения политики; такие соображения существуют; они состоят в следующем: 1-ый аргумент: «Нам не должно ссориться с папою, мы напротив *должны ублажать его; это сила!* а известно что он ст.-католиков не любит, он предал их отлучению!»! Но так может рассуждать лишь человек, не имеющий никакого понятия о римской курии, о её способе ведения войны. Римскую курию нельзя *ублажить, умилоствовать жертвами*, хотя бы и тяжелыми; если она на время останавливает свой натиск, и то лишь в том или другом направлении, (а не по всей линии боя) то делает это не в следствие чувства сострадания к изнемогающему противнику, а потому что в данную минуту она не может его добить, потому что силы её нужны ей для другого дела, в другом пункте; никакими *уступками* мы не удержим её наступления, она требует *полного подчинения*, и отказом от

союза и соединения со старокатоликами мы ровно ничего не достигнем, кроме разве улыбки сожаления. Ведь, следуя по этому пути, нам напр. пришлось бы закрыть палестинское общество, нам не следует думать об Абиссинии, нам пришлось бы *вообще отказаться от Востока*. Положим, пока Рим будет переваривать, на досуге, Восток, если мы от него откажемся, он, *за неимением сил*, может быть и приостановит свои действия в другом месте, (в Литве напр.) но это нисколько дела не изменит: поглотив наших естественных союзников, он, усиленный, все-таки обратится на нас... стало быть, такой миролюбиво-дипломатический расчет окажется очень плохим. Остается 2-ой аргумент: «Если мы будем сноситься с старокатоликами, да еще, Боже упаси, с ними

–148–

воссоединимся, то мы этим можем подать лишний повод к усилению раскола, с которым мы и так не можем сладить»! Но и этот аргумент не выдерживает критики. Перенесемся за два слишком века назад; мы тогда нашли нужным исправить богослужебные книги, в которых оказывались ошибки, и осудить некоторые суеверные мнения, относящиеся до некоторых обрядов; такие действия несомненно если не породили, то усилили раскол; неужели же нам не следовало делать этих исправлений и высказывать наше мнение о суевериях из за того, что многие, не поняв значения этого дела, нашли в нём предлог, или повод к отделению от церкви? Не может же церковь остановить течение своей жизни, отказаться от своей законной деятельности, закрывать глаза и замыкать уста свои потому только, что кто-нибудь по недоразумению, не разобрав дела, увидит в проявлении этой деятельности нечто неправильное! Не этим успокоим мы раскол, уничтожим его; у него есть другие, более серьезные поводы неудовольствия. Но я иду далее: в участии и решении в положительном смысле старокатолического вопроса я не только не вижу повода к усилению раскола, а напротив средство к его умиротворению. Действительно: что такое будут старокатолики, соединенные с нашей церковью и удерживающие некоторые свои особенности в обрядах, организации и т. п.? они будут единоверцами! А

установление единоверия с Западом, единоверия, освященного определением всей католической церкви,²¹⁴⁰ несомненно послужит к разъяснению дела, и у нас дома оно откроет глаза раскольникам; оно укажет им разницу между тем, что существенно и вечно в деле веры, и тем, что не важно и преходяще. Раскольники должны будут посмотреть иначе и на наше единоверие, после решения всей церковью старокатолического вопроса; – известно ведь, в чём заключается главный аргумент раскольников против нашего единоверия.

Наконец есть некоторые, рассуждающие следующим образом: из всего этого ничего не может выйти, мы слыш-

–149–

ком давно отделены от запада, религиозная жизнь запада, которая действительно когда-то текла по одному руслу с нашей, от неё отделилась, пробила себе новое русло; между нами теперь стала высокая стена! где же тут мечтать о том, чтобы когда-нибудь сойтись? Но ведь стена эта, по картинному выражению покойного митрополита Киевского Платона, не доходит до неба! Впрочем, если и допустить справедливость таких опасений, что же из этого следует? Если кто-либо и сомневается в успехе дела (а я уверен, что сомнение это неосновательно) – есть ли это причина *мешать* ему?! пусть оно идет своей дорогой – зачем его убивать, зачем насильственно хоронить?! Если оно еще не созрело, если обетование Христа о том, что некогда будет одно стадо и один пастырь, относится не к нашему времени – будем ждать! А что если осуществление этого обетования наступает!? Что если *мы* призваны принести и нашу песчинку – к восстановлению великого храма Христова? можно ли противиться такому святому делу? и из-за чего! Если, как думают некоторые, дело это еще не созрело, (а что оно созрело, что время наступило не только для запада, но и для нас – это несомненно, это ясно) если не нам, не нашему поколению суждено видеть его осуществление, – все-таки наш долг – готовиться к этому великому событию. – Итак каждый по мере своих сил – будем работать! будем ждать и трудиться!

А. Киреев

2 сент. 1894 г. Павловск.

**Толстой М.В., граф. Воспоминания о моей жизни и
учении в Сергиевом Посаде (1825–1830) //**
**Богословский вестник 1894. Т. 4. № 10. С. 150–173 (2-
я пагин.). (Начало.)**

–150–

I.

На старости лет, пришло мне неодолимое желание вспоминать и записывать воспоминания первых лет счастливейшего времени в моей жизни, проведенных в Сергиевском Посаде (1825–1830). Об этом времени я уже прежде написал кое-какие воспоминания, но в них вошли сведения о родных и знакомых, а о тогдашнем положении Московской Духовной Академии сохранилось слишком мало сведений. А между тем Академия, которую я чту и люблю всем сердцем, как мою истинную *alma mater*, хотя я не имел счастья быть в прямом её составе, подверглась с тех пор многим переменам. Постараюсь описать то впечатление, которое она производила на меня в течение сказанных пяти лет.

Но прежде того необходимо сказать несколько слов о себе и о семействе, к которому я принадлежал. В начале 1824 года семья наша временно жила в Москве, в Грузинах, в доме грузинца Журулова, впоследствии перешедшем к П.А. Курбатову. Семья наша состояла из отца моего, графа Владимира Степановича Толстого, матери – графини Прасковьи Николаевны, рожденной Сумароковой, родной тетки её, пожилой девицы Елисаветы Андреевны Сумароковой, меня (род. 1812 г.) и сестры моей Саши (род. 1816 г.). Главную целью пребывания нашего в Москве было приискание учителя, который мог бы преподавать мне необходимые науки, живя вместе с нами в деревне. Эта цель была достигнута, как каза-

–151–

лось, удачно. К нам поступил, за 1200 рублей ассигнациями в год, магистр Московского Университета Иван Алексеевич Кобранов (*magister artium liberalium*, как он всегда величал сам себя). Он оказался отличным преподавателем, а я весьма

старательным учеником, чувствуя недостаточность моего учения в предшествовавшие годы, от частых перерывов преподавания и неимения постоянных наставников. Могу сказать без хвастовства, что тогда я обладал неимоверной памятью,²¹⁴¹ весьма живым воображением и страстным желанием учиться, а потому оказал в несколько месяцев такие успехи, особенно в латинском языке, что возбудил удаление профессора Академии Ф.А. Голубинского.²¹⁴²

Вскоре мы выехали из Москвы всей семьей в имение моей матери, село Каменки, Владимирской губ., Александровского уезда, в 20 верстах от Лавры преп. Сергия. Мое учение продолжалось с прежним успехом, но увы! – продолжалось не долго. В октябре того же года учитель мой Кобранов вдруг запил и наделал таких безобразий, что оказалось необходимым удалить его. Родители мои обратились к Ф.А. Голубинскому с просьбою – приискать мне учителя из окончивших курс в Академии. Но эта просьба оказалась не исполнимою, потому что в Академии было весьма ограниченное число студентов и все они по окончании курса поступали в училищную службу. Это обстоятельство, огорчившее моих родителей, послужило к моему счастью: Ф. А. Голубинский, успевший уже полюбить меня, предложил моим родителям – поместить меня к нему на житье, обещая сам заняться моим образованием. Родители мои на это не согласились; они решили нанять дом в Сергиевском Посаде и переселиться туда. Отец был в восторге; он надеялся сблизиться с корпорацией Академических наставников. Принялись за приискание квартиры и наконец наняли за 600

–152–

руб. ассигнациями в год дом А.П. Зубкова на Дворянской (теперь называющейся Вифанской) улице.²¹⁴³

Началась перевозка вещей в новую квартиру. Наконец все было готово, но нам не удалось переехать. Отец мой внезапно занемог своею обыкновенною болезнью – спазмами в животе. Он надеялся, что болезнь сама собою пройдет, как бывало прежде, но на этот раз, не смотря на двукратный приезд из Сергиевского Посада штаб-лекаря Степана Григорьевича Витовского, болезнь перешла в воспаление желудка и кишок и

отец мой скончался 19 февраля в присутствии врача и приехавшего с ним будущего моего наставника Ф.А. Голубинского. Последний вызвался сказать и сказал в свое время надгробное слово из текста: «Аще и пойду посреде сени смертныя, не убоюся зла» (Пс. 22:4).²¹⁴⁴ Погребение почившего было совершено 23 февраля. На другой день вечером мы переехали в Сергиевский Посад.

Сергиевский Посад, куда мы переселились 24 февраля 1825 года, составил из слобод, окружающих одну из знаменитейших обителей иноческих в России, Свято-Троицкую Сергиеву Лавру. Говорить об ней считаю излишним: кому же из православных Русских неизвестна, хотя по слуху, лавра преп. Сергия Радонежского? Но я должен сказать несколько слов о помещающейся в Лавре Московской Духовной Академии, в то время еще мало известной, так что некоторые, даже из образованного класса людей, не умели различать её от духовных семинарий.

Открытие этого высшего училища Богословских наук совпало с окончанием первого курса преобразованной по новому уставу С.-Петербургской Духовной Академии. Ака-

–153–

демия Московская была открыта 1 октября 1814 года и помещена в зданиях, занимаемых прежде Лаврской семинарией; к ним присоединен был корпус, называемый царскими чертогами, и вновь пристроен был так называемый «инспекторский» корпус. В то время, когда мы переехали в Посад, в Академии продолжался 5-й курс воспитанников.

Первое время по переселении в Посад, не столько Академия, сколько Лавра произвела на меня сильное впечатление. С самого детства я любил торжественность в церковной службе и старался изучить церковный устав; с восхищением раза два или три видел архиерейское служение. Стройная, неспешная служба и превосходное пение монахов в Троицком соборе привлекали меня до такой степени, что я радовался, как какому-нибудь удовольствию, когда отправлялся с маменкой и с бабушкой к обедне в Троицкий собор Лавры.

Мало-помалу успели мы ознакомиться с главными лицами Лавры.

Тогдашний наместник Лавры и настоятель Вифанского монастыря архимандрит Афанасий, старец доброй жизни, весьма кроткий, радушный и снисходительный ко всем, очень скоро сблизился с матерью моей и бывал у нас довольно часто. Он был из неученых, ремеслом иконописец, долго заведовал иконописной школой при митр. Платоне и образовал несколько искусных учеников, между которыми лучшим был художник Малышев, заступивший место Афанасия в заведовании школою. Прежде наместники Лавры назначались из префектов семинарии Лаврской, или из числа других ученых монахов. Когда архимандрит Никанор Клементьевский (окончивший жизнь в сане митрополита Новгородского и Петербургского в 1856 году) из наместников Лавры поступил на должность ректора Вифанской семинарии и получил в управление Петровский монастырь, архиепископ Московский Августин, по совету приезжавшего тогда в Лавру ревизора, доктора богословия, архимандрита Филарета (впоследствии знаменитого митрополита Московского) назначил наместником Лавры Афанасия, в 1818 году. От о. Афанасия случалось мне слышать анекдоты о митрополите Платоне и его управлении; иногда он показывал мне рисунки прежней своей работы и, в числе

–154–

прочих, рисунок митры, заказанный ему Платоном, с тем, что бы на митре изображен был «весь рай». Иконописец не мог разрешить такой мудреной задачи, но посоветовался с учителем Лаврской семинарии, Василием Михайловичем Дроздовым (тем же Филаретом впоследствии), и Дроздов научил его сделать так: на верху митры поставить образ Троицы, окруженный ангельскими ликами; спереди изобразить распятого Спасителя с Богородицей и Предтечею по сторонам, а прочее пространство митры занять образами пророков, апостолов, святителей, мучеников и других святых. Эта митра и теперь хранится в Вифанской ризнице. В управлении Лаврой добрый старец был слишком снисходителен; когда говорили ему, что нужно монахов держать построже, он отвечал: «ах окаянные, окаянные,

измучили они меня! А взыскать не могу: сам я всех грешней». Он скончался уже по переезде нашем в Москву, 23 февраля 1831 года. Последняя болезнь о. Афанасия продолжалась не долго и не казалась опасною; но он имел какое-то предвестие о приближающейся кончине. В последний день его жизни, когда ректор Академии архимандрит Поликарп (речь о нём будет впереди) зашел к больному и шутя звал его к себе на именины, о. Афанасий с веселым лицом отвечал ему: «сегодня же я зван на другой праздник; оттуда уже больше не ворочусь сюда». И действительно, во время обеда ректора именинника, удары в царь-колокол возвестили о смерти наместника. Тело о. Афанасия погребено за алтарем Сошестввенской церкви.

По слабости о. Афанасия и неопытности его в хозяйственной части, все хозяйство Лавры, а особенно строительное дело, были переданы в полное распоряжение казначея Арсения, к которому митрополит Филарет имел полное доверие. Он построил большую каменную гостиницу, которая тогда называлась «новой», а теперь зовется старой, и несколько других строений. В награду за полезную деятельность он получил сан архимандрита и звание настоятеля Коломенского Голутвина монастыря, не оставляя должности казначея Лавры до 1828 года, когда был переведен в первоклассный Иверский монастырь; там вскоре он умер, оставив своим родным значительный капитал нажитой в Лавре.

—155—

Преемником Арсения в должности казначея был ризничий иеромонах Феофил, которого о. наместник Афанасий очень любил и почти всегда приводил с собою к моей матери. Он был человек тихий и скромный, но без всякого образования, что было особенно заметно, когда он показывал ризницу посетителям. Так напр., показывая крест, присланный преп. Сергию от патриарха Филофея, он всегда прибавлял, что этот крест сделан из жезла, которым Моисей рассек Черное море. Он был после архимандритом Тверского Отроча монастыря, умер на покое в Лавре и погребен близ Смоленской церкви.

Между лаврскими старцами был особенно замечателен гробовой иеромонах Иона, прежде бывший протоиерей

университетской церкви в Москве. Он окончил курс в прежней Лаврской семинарии, порядочно знал латинский язык, страстно любил писать стихи, которые, впрочем, выходили всегда очень неудачны.

Свои вирши он полагал на голос, заставлял петь вместе с собою своих многочисленных духовных дочерей, приезжавших к нему из Москвы, и любил раздавать свои произведения всем, кто посещал его. Вот образчик его стихотворства:

«Сергий постный, богоносный,
В пеленах сущ, пост имел,
В среду и пяток говел
Без плача,
Отроча».

Чтобы иметь всегда с собою достаточное количество экземпляров для раздачи, он очень часто обращался с просьбой к молодому инспектору Вифанской семинарии иеромонаху Феодотию (о нём будет после), заставить семинаристов переписать 10:20 листков «моей поэзии», как он говорил. Феодотию надоело наконец это поручение и он прибавил на смех к одному канту такой последний куплет:

«Сии стихи сложил многими трудами,
Но не слишком верными рифмами
Строгий блюститель лаврска закона,
Старец Иона».

—156—

Этот эпилог огорчил старца, и он перестал обращаться к Феодотию. Впрочем, не смотря на эту странность, о. Иона пользовался всеобщим уважением за свою доброту, сострадательность и бескорыстие, а в особенности за необыкновенный подвиг, незадолго пред тем им совершенный. Говорят, что преосв. Августин обещал сделать его наместником Лавры, но по совету Филарета, предпочел ему Афанасия. Обманутый в ожидании почетного положения и обиженный тем, что неученый иеромонах сделался его начальником, Иона не надеялся вытерпеть свое неудовольствие без ропота, а потому наложил на себя безусловное молчание. Этот подвиг он выдержал в течении семи лет и только накануне Рождества

Христова в 1824 году, в первый раз дал разрешение своему языку, запев громогласно кондак: «Дева днесь Пресущественнаго раждает». После того он сделался необыкновенно разговорчив, так что о. наместник говорил о нём: «теперь о. Иона хочет наговориться вдоволь за все те годы, когда молчал». Отец Иона был духовником всей братии; у него же исповедовалась моя мать, бабушка и сестра. Он скончался в глубокой старости около 1835 года и погребен в Лавре, недалеко от могилы о. Афанасия.

В тоже время были в Лавре и другие старцы, достойные уважения. У меня в памяти сохранились: Леонтий, Игнатий, схимники Матфей и Харитон.

Леонтий родом из Болгар, постриженник монастыря Хиландаря на Афоне, едва ли не тайный схимник, жил в Лавре с 1812 года. Об нём я слышал любопытный рассказ от преосв. Самуила, епископа Костромского, бывшего наместником Лавры при митрополите Платоне. «Весною 1812 года (так говорил при мне Феодору Александровичу преосв. Самуил) я поехал в Вифанию к владыке с докладом, кого прикажет он поставить в часовню явления Божией Матери на место умершего монаха? Митрополит отвечал мне непонятными речами о каком-то монахе, который идет к нам с Афонской горы. Через несколько времени я опять доложил владыке о том-же, и получил тот же ответ. Признаюсь, я подумал, что владыка наш от старости забывается и не

–157–

помнит что говорит, тем более, что тогда у нас была война с Турками, и все пути сообщения были прерваны. Но что же вышло? Вдруг является ко мне монах-болгарин, по имени Леонтий, с паспортом генерала Кутузова (впоследствии князя Смоленского). Оказалось, что этот монах отправился из Афонской Лавры в нашу, по особому откровению во сне, и сверх всякого чаяния благополучно прошел мимо турецкой армии в нашу главную квартиру к главнокомандующему. Когда я доложил о том владыке, он сказал: «помнишь, я говорил тебе об Афонском монахе?» Тогда только я понял, что слова нашего великого архипастыря были не бессознательны, а

пророчественны, и поставил Леонтия в часовню». Так рассказывал при мне преосв. Самуил, в своем Ипатьевском монастыре, в июле 1825 года. О. Леонтий прослужил в часовне до глубокой старости. Иногда видали его по ночам молящимся под окном запертой часовни снаружи, при свете лампы, которая неугасимо теплится пред чудотворною иконою. По глубокому смирению, он жил и умер простым монахом, не согласившись принять рукоположение.

Игнатий, также простой монах (в мире Иван Ермолаев, из штатных служителей Лавры, ремеслом маляр), зажигал стаканчики на позолоченной верхней чаше огромной Лаврской колокольни во время приезда императора Павла I-го в 1797 году после коронации. По неосторожности он упал оттуда, но не долетев до земли, повис, зацепившись спиной за острые, железные украшения второго яруса. Его сняли без чувств, но без повреждения; только на спине сохранился навсегда рубец содранной кожи. После того он поступил в число лаврской братии. В мое время он жил в Лаврской больнице и служил пономарем при церкви Зосимы и Савватия. Он едва знал грамоте, но любил читать отеческие писания и особенно книгу «Добротолюбие». Из этих источников старец очень удачно делал выписки, располагая на отдельных листах, смотря по содержанию; так, на одном листе говорилось о смирении, на другом о терпении и т. д. Эти листы смиренный монах подносил иногда Ф. А. Голубинскому, и не менее смиренный фи-

–158–

лософ принимал их с уважением и благодарностью, потому что дорожил каждою доброю мыслью, где бы она ни попадалась.

Схимонахи Матфей и Харитон сделались более известными уже по смерти. Я застал их еще при жизни: первый из них, иеромонах Михаил, бывший прежде духовником лаврской братии, отличался глубоким смирением и строгим постничеством. Избегая почтения от людей, он иногда перед богомольцами притворялся юродивым, за что и был сменен из духовников. Иногда он как будто предсказывал, и предсказания его нередко сбывались. Так и мне, еще мальчику, он сказал

однажды, что у меня будет жена Елизавета Петровна. Я вообразил тогда, что это предсказание относится к одной хорошенькой барышне, которая мне очень нравилась, хотя и была лет на десять старше меня; но это предсказание сбылось гораздо позднее, а именно в 1850 году, когда я женился на княжне Елизавете Петровне Волконской.

Другой подвижник Харлампий, также простой монах, и также из полуграмотных, почти до конца жизни находился при часовне, стоящей на месте кельи преподобного Сергия. Он был там сначала помощником о. Леонтия, а потом заступил его место, когда последний ослабев от старости и почти лишившись употребления ног, перешел на жительство в больницу. О. Харлампий особенно заботился об украшении вверенной ему часовни; богатая риза на огромной иконе Явления Божией Матери преп. Сергию и много других окладов остались памятниками усердия о. Харлампия. Когда устроен был Гефсиманский скит, Михаил и Харлампий поступили туда из первых. Там они приняли схиму: Михаил с именем Матфея, а Харлампий с именем Харитона. Там же оба кончили жизнь почти в одно время и погребены у подножия большого креста на скитском холме.²¹⁴⁵

Летом 1825 года, после праздника преп. Сергия, мы поехали всей семьей к дяде Петру Николаевичу Сумарокову в село Красное, Нерехтенского уезда. С нами по-

—159—

ехал и почтенный мой наставник, желая повидаться со своими родителями, жившими тогда при церкви Ипатьевской слободы к Костроме. Из Красного я приезжал с матерью в Кострому для поклонения Феодоровской иконе Божией Матери, был в гостях у родителей Ф. А. и ходил с ним в Ипатьевский монастырь. Там мы встретили преосв. Самуила и слышали от него рассказ о митрополите Платоне и монахе Леонтии. Это летнее путешествие было для меня очень приятно и сохранилось в моей памяти, как последний образчик продолжительных странствий на старинный лад, т. е. в нескольких экипажах на своих лошадях. Езда продолжалась следующим порядком: мы выехали после обеда, на другой день

обедали в Переяславле, на третий в Ростове, откуда, своротив с большой дороги, приехали ночевать в село Бурмакино и уже на четвертый день добрались до Красного. По возвращении в Посад, в конце августа, каждый из нас возвратился к обычным своим занятиям. Когда наступила осень и сделалось холодно и сыро, мать моя, много натерпевшаяся от мороза, при слабом своем здоровье, в холодном Троицком соборе (тогда еще не было в нем печей) решилась ездить к обедне в трапезную церковь, предоставленную на праздничные дни академическому братству, а на всенощные, совершавшиеся с вечера в ректорской квартире, в той самой зале, где теперь бывают академические обеды в праздник 1-го октября и другие торжественные дни. По этому случаю она должна была познакомиться с ректором Академии; и с того времени я начал присматриваться к академическому быту.

Во главе судеб и действий академии стоял в то время знаменитый архиепископ Филарет (Дроздов). С ним матушка познакомилась еще прежде и была принята им очень внимательно; и я бывал нередко в кельях владыки вместе с ней. Кому не известны имя и дела митроп. Филарета? До сих пор никто из ближайших к нему людей еще не мог достойно описать его жизнь. Тем менее доступно это мне. Более всего поражал он меня глубиной, остротой и меткостью своих замечаний на публичных академических экзаменах, из которых я не

—160—

пропустил ни одного во все время житья моего в Посаде и с каждым годом наслаждался ими более и более, по мере собственного моего развития. Во время экзаменов все трепетали пред Филаретом. Позднее, приближаясь уже к старости, он совершенно переработал свой характер: сделался снисходительным и кротким. Но в то время, о котором я говорю, было еще далеко от такой перемены; горячность его выходила иногда из пределов. По истечении почти полувека, многое позабылось; но я теперь еще помню, что на экзаменах чаще и сильнее доставалось наставникам, нежели студентам. Особенно на ректора Поликарпа градом сыпались замечания и

укоры. Отцу Евлампию, назвавшему полемическое богословие «воительным», владыка сказал: «отчего же не назвать солдатским богословием?» В другой раз заметил ему-же, при слушании весьма длинного трактата его об Арианской ереси: «как ты усердно сражаешься с теньями!» На экзамене из всеобщей словесности разбиралась однажды, как образцовое произведение, надпись Рубана к памятнику Петра I (Колосс Родосский и проч.); владыка разобрал и мысли, и слова этой надписи, со свойственной ему остротой и точностью, и доказал почтенному профессору Доброхотову, что это вовсе не образцовое произведение. Способности студентов владыка умел оценить почти с первого взгляда. Об одном из них он отозвался: «этот весь – плоть». Слово оказалось метким и верным.

Ректор Академии, доктор богословия архимандрит Поликарп не был любим владыкою, хотя принадлежал к числу лучших учеников его в первом курсе Петербургской Академии, когда Филарет был там ректором, и в 1822 году при его же содействии получил степень доктора богословия. Но в Академии его уважали как наставники, так и студенты за исправность в исполнении обязанностей, за откровенное прямодушие и беспристрастие, и все любили его за доброе сердце и ласковое обращение. Как настоятель ставропигиального Новоспасского монастыря, он пользовался хорошими доходами, но никогда не копил денег, употребляя их не только на свои нужды и удовольствия, но и на помощь всех нуждающимся. Были

–161–

и свои недостатки у о. Поликарпа: при веселом общительном нраве, он любил провести время с приятелями, выпить с ними пуншу и поиграть в карты, (за что, может быть, и не любил его Владыка). Но он обладал двумя драгоценными качествами: он никого не осуждал и всегда готов был помочь всякому всем, что от него зависело.

В 1835 году, во время летней вакации, о. Поликарп лишился должности ректора Академии по следующему случаю: в Лавру приехал в первый раз Андрей Николаевич Муравьев, незадолго

пред тем определенный на службу при Св. Синоде. Наместник лавры, о. Антоний, показывая гостю все достойное внимания в Лавре и окрестностях, привез его в Вифанские рощи. Там встретили они о. Поликарпа с несколькими профессорами, занимавшихся рыбною ловлей. Почтенные рыболовы пред этим напились чаю, конечно, не без рому, и были довольно веселы. Познакомившись с Муравьевым, о. Поликарп завел шутливый разговор, причем приезжий сказал не впад какой-то текст, приписывая его апостолу. «А какой апостол это сказал»? со смехом спросил о. Поликарп. «Апостол Муравьев так говорит», отвечал Андрей Николаевич с досадою. «А таких апостолов недавно вешали», возразил с громким хохотом о. Поликарп, намекая на казнь известного декабриста. Взбешенный этою шуткою, Муравьев отомстил за неё клеветою в Синоде, и вскоре последовало синодальное распоряжение об увольнении о. Поликарпа от должности ректора с оставлением ему настоятельства в Новоспасском монастыре.

Преемником его был назначен инспектор академии, архимандрит Филарет Гумилевский (впоследствии знаменитый архиепископ Черниговский). Распечатав пакет с этим распоряжением, о. Поликарп подал бумагу своему преемнику, сказав: «*Tibi gratulor, mihi gaudeo*» (тебя поздравляю, за себя радуюсь). В последующие за тем дни, до самого отъезда в Москву, он удивлял всех своим невозмутимым спокойствием, оставаясь также благодушным и веселым, как и всегда. В Москве он прожил недолго: 10 января 1837 года он скончался от

–162–

чахотки. О последних днях его жизни сохранилась у меня следующая собственноручная записка Ф. А. Голубинского: «о. Поликарп был человек чуждый притворства, открытый, веселый, незлобивый, кроткий. Живши с ним более одиннадцати лет, мы во все это время не видали его сердитым и не слышали, чтобы он чем-нибудь похвастал. Он имел нередко знаменательные сновидения и предчувствия. Однажды под утро, в тонком сне, представилось ему, будто входит к нему один знакомый, живший в то время в другом городе, за 160 верст, и срывает с

него одеяло. Ощущение это так было живо, что он в ту же минуту проснулся и смотрел на дверь, не тут ли посетитель? Через неделю узнали, что этот самый его знакомый в то самое утро скончался. В другой раз видел он во сне, будто с ним сидят за столом мать его и покойный брат, и будто последний, наклоняясь к нему говорит: «я беру матушку к себе». Через несколько дней получено известие, что мать его, жившая от него за 300 верст, именно в эту ночь умерла. Слишком за год до своей смерти, находясь в бодрственном состоянии, он видел перед собою самого себя, испугался и сказал: «видно мне недолго жить». Скорби переносил кротко, не виня никого, кроме самого себя. Имел столь смиренное чувство о самом себе, что, прощаясь с учениками и сослуживцами, в присутствии сторонних людей, среди церкви, выговорил: «много я учился, но в разум истины не пришел». В последний год жизни проводил время уединенно в труде, обязанностью себе поставил каждодневно читать непременно утренние и вечерние молитвы, соблюдал воздержание в употреблении пищи и питья. Прежде он был довольно толст, а перед смертью убыло объема его тела на три четверти против прежнего, и это было следствием как двухмесячной болезни, так и предшествовавшего болезни воздержания. За день до смерти, после осoboования маслом, он говорил окружавшим его: «Я видел ныне сон. Некто из святых явился мне и сказал: бедный Поликарп, ты страдаешь. Иисус Христос прислал меня, чтобы утешить тебя. Он прощает грехи твои и даст тебе вечную жизнь, не потому, чтобы ты был того достоин, но по своему мило-

—163—

сердию, и потому, что многие за тебя молятся и просят. Се здрав еси, к тому не согрешай». Явившегося ему он признавал за св. Димитрия Мироточивого. А на другой день, незадолго до своей кончины, говорил, что в туже ночь он имел двенадцать особенных сновидений, в которых являлись неизвестные лица и говорили: «Ты умрешь... ты умрешь... Хочешь ли умереть»? На сии вызовы, в продолжении одиннадцати явлений, он отзывался несогласием; а в двенадцатое явление, наконец, согласился умереть. После сего уже являлся к нему св.

Димитрий, чтобы его утешить. Скончался мирно, сохранив сознание до последней минуты». Могила его под соборным храмом Новоспасского монастыря.

Инспектор Академии в первый год нашего житья в Посаде, архимандрит Платон (Березин) магистр первого курса Московской Академии, казался мне человеком скромным и добродушным. Ф. Ф. Измайлов²¹⁴⁶ в записках своих отзывается о нём так: «в 1826 году взяли у нас любимого ректора (Никанора) и прислали какого-то чудака, с которым трудно было ужиться. Человек худо отесанный, он знал только школу и монашество, и то в первой был не далек, а к последнему способен потому, что в свете, между порядочными людьми, никуда не годился. Грубость в обхождении, гордость пред низшими, низость пред высшими, подозрительность, недоброжелательство и, по временам, какая-то противная ласка, все эти качества составляли в новом ректоре персону, невыразимо неприятную». Через два года, о. Платон был перемещен в должность ректора Киевской Духовной Академии, но вскоре по приезде в Киев – скончался.

Кроме ректора и инспектора, были еще в Академии два духовных лица: бакалавры-иеромонахи Евлампий и Афанасий. Первый из них, магистр Московской Академии второго курса, служит типом самого примерного монашеского жития: строгий до суровости к самому себе, он столь же был строг ко всем, кто от него зависел. Вместе с тем он был неутомим в церковной службе; чем

–164–

далее она продолжалась, тем ему было приятнее. Проповеди его были безмерно-длинные, всегда в три, четыре и более аргументов. Лекции писал он самым тяжелым языком, периодами, растянутыми до того, что на мелко исписанной странице редко встречалось более одной точки. Притом эти периоды были испещрены текстами в скобках, и студент на экзамене публично принужден был вставлять эти тексты в свой ответ, который растягивался от того до безобразия. Это весьма не нравилось митрополиту и Евлампий всякий раз

получал от него выговор.²¹⁴⁷ Даже в частных письмах Евлампий сохранял

–165–

тот же слог; вот для образца записка его к моей матери: «Благоволите, Ваше Сиятельство, пожаловать, прислать мне пару в сани запряженных лошадей, дабы я мог привести в действие мои предположения касательно исполнения некоторых необходимых посещений». На простом языке это значило: хочу приехать к вам пить чай, прошу прислать лошадей. Вот образ мыслей его о поведении студентов: «между студентами усматриваются три порока: 1) поведение студента бывает «несообразное», если он заботится о своей наружности, старается уподобиться светскому щеголю, а не будущему служителю церкви; 2) «безобразное» поведение обнаруживается в излишнем употреблении спиртных напитков; 3) признаки поведения «злообразного»: недостаток повиновения и вообще уважения к начальству, дерзость и грубость. Первый из этих пороков наказывается напряженными увещаниями и выговорами, второй – постепенным понижением в списке, а третий требует изгнания из Академии. Только о. ректор много мешает», прибавлял он, намекая на добродушие о. Поликарпа. Когда он заступил место Платона в должности инспектора Академии, студенты тотчас же невзлюбили его за непомерную взыскательность, и эта нелюбовь продолжалась все пятилетнее его инспекторство. Он не спускал без взыскания ни малейшей вины и, может быть, многие из воспитанников подверглись бы исключению из Академии, если бы не защищала их благодетельная снисходительность о. Поликарпа. В 1831 году он сделался ректором Вифанской семинарии, в 1834 г. посвящен в сан епископа Екатеринбургского, викария Пермского, потом был епархиальным епископом в Орле, в Вологде и, наконец, архиепископом Тобольским. Скончался на покое, в Свияжском монастыре и погребен в бывшей келье св. Германа обращенной в церковь. – Афанасий Дроздов, очень молодой иеромонах, магистр 4-го курса, отличался очень бойкими способностями и неутомимым трудолюбием по классу герменевтики. При необыкновенно красивой наружности, он постоянно чуждался

женщин и бегал от них, как от заразы; впрочем и вообще не любил общества и все время проводил над книгами. В 1828 год получил сан архимандрита и назначен

–166–

ректором Пензенской семинарии. Позднее был ректором Петербургской Академии и вместе с тем епископом Винницком, потом епископом Саратовским и, наконец, архиепископом Астраханским. Скончался на покое в 1876 году. От него слышал я в 1846 году следующий рассказ: «когда я приехал в Пензу на должность ректора семинарии и явился к преосв. Иринею, давно уже известному своими странностями, он встретил меня словами: «вот каких юношей посылают к нам управлять семинариями» и вообще принял меня очень недружелюбно. Спустя несколько времени, мне было назначена проповедь на Троицын день; я изготовил её и подал заранее преосвященному, но от служения отказался за множеством хлопот пред началом экзаменов. Стоя в алтаре во время литургии, я заметил, что архиерей сердится и кидает на меня косые взгляды. В надлежащее время я произнес проповедь о духе страха Божия; но каково было мое удивление, когда преосв. Ириней, вышед из алтаря по окончании обедни, остановился на амвоне и начал свое слово, в котором уверял народ, что я напрасно учил страху Божию: Бога нужно любить, а не бояться, по слову апостола: «совершенная любовь изгоняет страх» (1Ин.4:18). Скандал был всеобщий. После обедни духовенство и высшее общество города отправились к архиерею на закуску; я же не знал, что мне делать: идти или нет; но решился пойти, чтоб не прослыть гордецом во мнении владыки. Проводя гостей, он удержал меня на несколько минут, принес из кабинета золотые английские часы, которыми весьма дорожил и спросил меня: «как ты думаешь, отец ректор, что мне дороже, ты или эти часы?» Что мне было отвечать? Если скажу, что часы дороже, скажет, что я считаю его сребролюбцем, а в противном случае будет уверять, что я слишком много о себе думаю. После минутного размышления я отвечал: «думаю, что человек, по образу Божию созданный и кровью Христовою искупленный, дороже всякой неодушевленной вещи». «Правду ты говоришь,

отец ректор, сказал преосвященный; за это дарю тебе часы». После этого случая преосв. Ириней был ко мне постоянно ласков до отъезда своего в Сибирь, куда был перемещен на Иркутскую епархию.

–167–

Упомянутый выше о. Евлампий по желанию моей матери сделался моим духовником; он в первый раз исповедовал меня 22 мая 1825 года и на другой день приобщил св. тайн, отслужив нарочно раннюю литургию вместе со студентом иеродиаконом Сергием (Клировым). После того я близко познакомился с Сергием, а чрез него с товарищами его и сожителями, также студентами иеродиаконами Палладием и Иннокентием, а также с одним из не постриженных студентов, Александром Иродионовичем Сергиевским. Других студентов пятого курса я не знал в этом году.

Студенты-монахи очень близко со мною сошлись; впоследствии, возмужав, я очень удивлялся, что могло быть общего в сближении двадцатипятилетних иноков, уже почти готовых сделаться наставниками, с 14-летним мальчиком, а между тем мы были дружны между собою, как будто ровесники. Они жили в отдельной комнате сзади ректорских келий, в которой и теперь живут студенты-монахи. На двери этой комнаты было написано масляными красками изображение горящей свечи и при нём надпись: *lux in tenebris lucet* (свет во тьме светится). Сергей был человек впечатлительный, пылкий и увлекающийся; окончив курс, он получил место смотрителя Перервинского училища; потом был инспектором Орловской семинарии и архимандритом, но после одного несчастного приключения, окончил жизнь свою в числе Киевопечерской братии. Другие два монаха – Палладий (Виноградов) и Иннокентий (Некрасов) были веселого и живого нрава и не стремились к подвижничеству, подобно Сергию, который однажды вздумал было отказаться от ученой службы и поступить в число братии Троицкой Лавры. Особенно любил я Палладия. По окончании курса он был инспектором Казанской семинарии, потом ректором Пермской семинарии. Скончался в 1835 году. Иннокентий, человек спокойного, невозмутимого

нрава, был назначен смотрителем в Боровское училище, потом был инспектором и позднее ректором Нижегородской семинарии. В 1842 году уволен за болезнью на покой и вскоре умер.

В конце того же 1825 года получено известие о кончине Александра I в Таганроге, и последовала присяга – сперва

–168–

на имя цесаревича Константина, а потом, через несколько дней, на имя Николая I. Владыка рассказывал моей матери некоторые подробности о перенесении чрез Москву тела почившего Императора. «В комиссии печальной церемонии», говорил он, «сидели князь Димитрий Владимирович Голицын, князь Николай Борисович Юсупов, граф Петр Александрович Толстой и я. Князь Юсупов предложил, чтобы, по тесноте Архангельского собора, постлать помост поверх всех гробниц там находящихся, и на этом помосте поставить катафалк. Я отвечал, что князю Николаю Борисовичу, проведенному целую жизнь при Дворе, лучше меня должно быть известно, прилично ли попирать ногами царские гробницы. Об этом я спорить не буду, но попирать св. мощей не позволю. Пол был настлан поверх гробниц, но над раками царевича Димитрия и Черниговских чудотворцев прорезаны отверстия окруженные решетками. В другой раз, князь Юсупов представил в комиссию рисунок балдахина, покрытого сверху флером; над ним, почти уже в куполе, должны были гореть огни, представляющие венец из звезд. Я заметил, что от этих звезд может произойти пожар и, пожалуй, придется приводить в собор полицейскую команду с трубами и насосами. Меня не послушали, но после флер действительно вспыхнул и наделал тревоги. Князь очень гневался на мои замечания, и гнев его дошел до Петербурга, так что Государь поручил князю Димитрию Владимировичу примирить князя с архиепископом; я отозвался, что вовсе не желал прогневать князя, но только исполнял свою обязанность».

Последние дни 1825 года и начало 1826 были для жителей Москвы эпохою беспокойств и ужаса: много семейств поражено было скорбью о внезапно схваченных и увезенных в Петербург

родственников, подозреваемых в участии в том преступном заговоре, который разразился бунтом 14 Декабря. В это время появилась в Посаде престарелая генеральша Елизавета Степановна Текутьева. Она бежала из Москвы, напуганная народным слухом, будто бы при перевезении тела Императора Александра I будет там такой же бунт, какой был в Петербурге. Старуха находилась в постоянном беспокойстве, пере-

–169–

ходила из церкви в церковь в сопровождении двух старых горничных, молившихся вместе с нею, и сердилась, когда находила запертою какую-нибудь из церквей. «Бога не боятся монахи, не дадут мне душу успокоить», говорила она. Поведение её в церкви, особенно после конца богослужения, доходило до странностей. Приложившись ко всем иконам, до которых могла достать устами, она становилась посреди церкви и начинала посылать рукою поцелуи к верхним рядам иконостаса, приговаривая: «тебе батюшка; тебе матушка; успокойте мою душу горемычную». Я следил за нею не однократно и сознаюсь очень забавлялся такими её выходками.

У Е. С. Текутьевой была дочь, Марья Ивановна, в супружестве за генералом Петром Ефимовичем Лопухиным. Этот Лопухин, в молодости видный и красивый человек, служил при Императоре Павле поручиком в одном из гвардейских пехотных полков. Однажды, на разводе Государь заметил Лопухина и спросил фамилию. «Вы сударь, не родня ли князю Петру Васильевичу?» – Племянник, Ваше Императорское Величество». «Жалую Вас штабс-капитаном». По отъезде Государя с развода, сослуживцы объяснили недальновидному Лопухину, что сказанная им ложь может обойтись дорого, если он заблаговременно не упросит князя принять его в родство. Он тотчас же кинулся к князю Лопухину, упал ему в ноги и рассказал все, что случилось. «Ну, хорошо, будь племянником», сказал усмехнувшись старик. «Поезжай скорее во дворец, свези записочку Анете (т. е. княжне Анне Петровне, дочери старого князя), чтобы она знала, что ты нам родня». В тот же вечер Павел I сказал князю: «А вы, сударь, мне не сказали, что у вас есть племянник в моей гвардии». – «Я желал, Государь, чтобы

он сам заслужил ваше внимание». – «Я его сегодня отыскал и взыскал моей милостью». Старик, конечно, поблагодарил за мнимого племянника. С того дня Петр Ефимович начал так быстро повышаться по службе, что чрез два года был уже генерал-майором и генерал-адъютантом. При воцарении Александра I, он вышел в отставку и около 1820 года умер. Рассказ об нём я слышал неоднократно от жены его и тещи.

–170–

Во время коронации императора Николая Павловича мне случилось быть в Москве, и от. Поликарп, назначенный к служению литургии, как настоятель старшего из ставропигиальных монастырей (Новоспасского) и ректор Духовной Академии, провел меня с собою в собор. Литургию готовились служить два митрополита: Серафим Новгородский и Евгений Киевский и архиепископ Московский Филарет, которому в тот же день пожалован белый клобук. Не стану описывать известных всем обрядов коронации скажу только об одном обстоятельстве, которое осталось для меня памятным. Наш владыка почему-то опоздал и спешил скорее облачиться, стоя перед жертвенником. В ту минуту, когда на обе руки его иподиаконы надевали поручи, вдруг поклонился ему в землю архимандрит в облачении и богатой бриллиантовой митре. «Кто это?» спросил владыка. – «Юрьевский архимандрит Фотий, отвечал тот вставая. Прошу вашего святительского благословения». – «Теперь не время, и здесь не место». Этими словами Московский архипастырь дал заметить Фотию, что он, прожив два месяца на даче графини Орловой (в Нескучном), давно уже должен был явиться за благословением к местному владыке, а не беспокоить его в то время, когда он спешит для встречи Государя.

Между тем, как в Москве происходили торжества коронации, в Лавре случилось грустное происшествие. Окончен был 5-й учебный курс в Академии; список студентов составлен академическою конференциею, и ученые степени назначены, но еще не утверждены Комиссиею Духовных Училищ. Кончившие курс воспитанники разъезжались каждый на свою родину, и проводы товарищей сопровождались иногда дружеским

угощением. После одного из этих проводов, студент Михаил Лаговский (Костромич), которому уже назначена была степень кандидата, пришел ко всенощной в Успенский собор и стал петь безобразно. Инспектор Академии Евлампий приказывал ему замолчать, но он не послушался. По окончании службы, Лаговский на выговор инспектора отвечал ему какою-то грубостью, за что был заперт в карцер. В ту же ночь послано было к митрополиту донесение о происшествии. На другой день призвал митрополит ректора Поликарпа,

–171–

находившегося в Москве, и сказал ему: «знаешь ли, что делается у тебя в Академии? Вот прочти письмо инспектора». Пораженный неожиданною новостью, о. Поликарп старался смягчить гнев архипастыря и вымолить пощаду виновному. Для этого он несколько раз поклонился в ноги митрополиту, чего прежде никогда не делал. И Феодор Александрович Голубинский нарочно поскакал в Москву с тою же целью, но все просьбы остались тщетными: владыка решил, что в настоящее время нельзя оставить такого поступка без наказания, тем более, что слух об нём может дойти до Двора, находившегося в Москве. Бедный Лаговский выпущен был из Академии студентом с дурным аттестатом и возвратился на родину в Кострому, где года через три умер от чахотки. До конца жизни своей он получал ежегодное пособие от о. Поликарпа.

Вероятно, проступок Лаговского был бы наказан менее строго или менее жестоко, если бы Филарет не опасался присутствия Двора в Москве. Это время было последним сроком гонения на архиепископа Московского от графа Аракчеева, министра Шишкова и слабого орудия их митрополита Серафима; запрещен был катехизис Филарета, осуждена была проповедь его на день Благовещения и проч. Но белый клобук, пожалованный Филарету, сразу прекратил смуту, тем более, что она направлена была не прямо против Филарета, а против князя А. Н. Голицына, уже в то время низвергнутого.

В Святейшем Синоде хотели пред тем уничтожить академические ученые степени и прекратить по ним пенсию.

Большого труда стоило митрополиту Филарету отстоять ученые степени, но в оконченном V курсе утверждено только шесть магистров и одиннадцать человек кандидатов, с правом на получение степени магистра по выслуге двух лет с одобрением местного начальства. В числе магистров находились А. И. Сергиевский, племянник преосв. Филарета по матери, – родной сестре владыки, И.Н. Богоявленский, известный мне, как сын священника села Опарина, соседнего с нашими Каменками, И.Н. Рождественский, после долго бывший председателем Общества любителей духовного просвещения и Н. Игн. Беневоленский. 6 сентября 1894 года и последний из них,

–172–

маститый отец протоиерей Рождественский, скончался. – Все прочие гораздо раньше почил от трудов своих.

Едва не пропустил я одного обстоятельства, имевшего довольно важные для меня последствия. Вскоре после коронации я заболел очень странною нервною болезнью, которая много походила на эпилепсию и отличалась от последней только тем, что во время припадков её я не терял сознания. Меня лечил знаменитый практик профессор Медико-Хирургической Академии И. Е. Дядьковский; но успеха не было. По счастью, в Костроме оказался доктор Мичурин, очень удачно вылечивший подобную болезнь на месте своей родины. Матушка узнала об нём от брата своего П.Н. Сумарокова и успела уговорить Мичурина перебраться в Сергиевский Посад, предложив ему 100 руб. ассигнациями в месяц при полном содержании и квартире. Мичурин с радостью согласился, потому что в Костроме он оставался почти без практики и не имел штатного места.

Василий Афанасьевич Мичурин был человек хорошо учившийся, внимательный к больным и от природы одаренный способностью к диагнозу. Сначала он тщательно наблюдал за мною, потом поехал в Москву посоветоваться с учителями своими М.Я. Мудровым и Е.О. Мухиным. Он угадал болезнь и к весне 1827 года я совершенно выздоровел, а временем лечения, не занимаясь науками, я воспользовался для наблюдений над студенческою жизнью в Академии, в которой

имел много знакомых между студентами VI курса. Пятый курс окончился; из числа новых магистров поступили бакалаврами в академию: А.И. Сергиевский – на греческий и И.Н. Богоявленский на еврейский язык. Первый был преемником П.М. Терновского (впоследствии доктора и профессора богословия в Московском университете). А Богоявленский, сначала профессор Тверской семинарии, стал бакалавром спустя несколько позже на место выбывшего Март. Леоп. Ловцева, оставившего к всеобщему сожалению, духовную службу. Ловцев был рукоположен во священника церкви Троицы, в Кожевниках, а после был законоучителем Екатерининского института. Скончался в 1869 году в сане протоиерея церкви Богоматери, именуемой:

–173–

Неопалимая Купина. Супруга его отличалась красотой и образованностью. Дочь его София Мартиновна, с отличным успехом и наградой окончившая курс в Екатерининском институте и бывшая в супружестве за профессором и ректором Академии, доктором богословия Сергеем Константиновичем Смирновым, и теперь здравствует, окруженная многочисленным цветущим семейством, состоящим из детей, внуков и правнуков.

Хотя курс был окончен, но принадлежащие к нему студенты не скоро еще разъехались, в ожидании мест. Несколько ранее других получили места мои приятели, студенты-монахи. Им было предоставлено право получить, через два года, степень магистра, по одобрению местного начальства. Из трех один только Палладий успел воспользоваться этим правом.

Граф М. Толстой

Заозерский Н.А. Братское дело в Православной России: По поводу брошюр господина Папкова и священника Фуделя о церковных братствах и приходских попечительствах [Папков А. А. Церковные братства. СПб., 1893; Фудель И. И., свящ. Основы церковно-приходских попечительств. М., 1894] // Богословский вестник 1894. Т. 4. № 10. С. 174–197 (2-я пагин.).

–174–

А.А. Папков: Церковные братства. СПб. 1893. (Печатано по распоряжению Обер-Прокурора Св. Синода).

Священник И. Фидель: Основы церковно-приходской жизни. М. 1894 г.

Он же: К реформе приходских попечительств. М. 1894.

Ревность о поднятии в обществе нашем религиозно-нравственного сознания, вызвавшая в последнее время на публицистический подвиг борцов за православие не только из духовных, но даже и из светских лиц, естественно породила мысль призвать на помощь церковь. В виду кажущейся малоплодности разрозненной деятельности духовенства, иерархии и правительства и в виду кажущегося усиления антирелигиозных и антицерковных элементов весьма последовательно прийти к мысли обратиться с воззванием ко всему обществу церкви, к мирским её членам и пригласить их сомкнуться вместе, чтобы общею жизнью и общими силами стоять за веру – защищать её отвне и утверждать её внутри себя. Этот шаг естественный сам по себе и вообще, по отношению к православной русской церкви в частности находит для себя и весьма сильное историческое оправдание. Незабвенные в истории православной церкви западные и юго-западные братства в течении веков с ничтожными материальными средствами, при крайне плохих политических условиях выносившие страшную борьбу с латинством и в частности с иезуитами, естественно представляются и

современным ревнителям церкви и православной веры с ореолом героев, не внушающих к себе никакого иного отношения, кроме

–175–

посильного им достойного подражания. – Сверх того призыв к общему действованию не только поощрен, но даже прямо-таки и раздался со стороны иерархии и правительства: еще в семидесятых годах правительство издало положение о приходских попечительствах и правила о церковных братствах (1864 г.) выражая желание, чтобы и те и другие нашли себе возможно более широкое применение.

Итак, нужно как можно более открывать попечительстве и братств! Вот первое, что теперь весьма настойчиво возвещается ревнителями церкви: это положение раскрывается и защищается и тремя, выставленными в заглавии настоящей статьи брошюрами.

С искреннею симпатиею и желанием успехов братскому делу составлена довольно объемистая брошюра г. Папкова. Автор занимается собственно братствами, существующими в настоящее время, но старается поставить их в связь с знаменитыми западными братствами, с каковою целью в начале и делает упоминание о них.

«Особенно важное значение – говорит он – приобрели православные церковные братства в ту эпоху, когда всё православное общество западной Руси должно было напрягать все усилия, чтобы отстоять свою веру, церковь и народность от яростных гонений воздвигнутых латинянами, стремившимися после окончательного подчинения края польской короне обратить православное население в унию. Печальная история водворения унии в западной Руси слишком известна. Современные летописи свидетельствуют о целом ряде насилий и поруганий, которым подвергались православные: храмы их были запечатываемы и отдаваемы в арендное содержание евреям или обращаемы в шинки, конюшни, сараи; церковное имущество расхищалось, православных священников изгоняли из приходов, бросали в темницы как мятежников, мучили, лишали жизни; высшие и низшие должностные лица русского

происхождения были насильственно удаляемы от мест ими занимаемых, помещики выгонялись из своих имений, которые захватывались латинянами и униатами, народ лишался своих существенных гражданских прав, облагался такими налогами, которые его в конец изнуряли,

—176—

жил без благословения браков, в непотребстве, младенцы умирали без крещения, мертвые были бросаемы без погребения...

В эту темную эпоху преследования всего русского и православного, в эпоху когда слабые люди из высших дворян и даже высшей иерархии стали изменять своей вере и народности православные братства оказались на высоте своего призвания. Между братствами началась учащенная переписка и сношения, они утешали и поощряли друг друга в бедствиях и несчастиях, давая советы и наставления; некоторые братчики из русской знати стали во главе достохвального братского движения... В особенности проявило необычайную деятельность Виленское братство: оно рассылало по всей Литве послания к разным братствам и прочим ревнителям православия, завязывало сношения с казаками, созывало в Вильне съезды православных, заставляло братских проповедников публично защищать правоту своего дела, добилось восстановления высшей иерархии для западного края, издавало сочинения в защиту своих прав, одним словом – явилось главной опорой для западного православия и могущественным двигателем исторической западно-русской жизни».

«Но постепенно обстоятельства изменились к лучшему: Малороссия отошла к России, Польша клонилась к упадку; в XVIII веке западный край присоединен к России. Наряду с этими событиями в западнорусском народе все более и более пробуждалось национальное чувство и, когда явилась мощная помощь единой России, православная вера в западном крае стала под защиту государства русского. *Весьма естественно, что в XVIII в. деятельность братств, сослуживших великую службу православию, стала ослабевать.* Братства в

больших городах мало-помалу исчезают... Только братства, действовавшие в глуши – в местечках и селениях – пережили века и пустив глубокие корни в сознании и нравах народных, сохраняются во множестве и до настоящих дней».

«В начале 60-х годов нынешнего столетия когда латино-польская пропаганда вновь временно и искусственно усилилась в западных губерниях, церковные православные братства в *этом крае* начали возобновлять свою

–177–

плодотворную деятельность и стали привлекать к себе сочувствие и пожертвования не одних только местных жителей, но и *православных людей всей России*. Сочувствие это выказалось не только вступлением в члены западно-русских братств, но и выразившимся в разных местах России желанием видеть подобные учреждения и в великороссийских губерниях, где *они могут быть полезны* как для предохранения народа от раскола старообрядства и разных ложных учений, так и для просвещения русского народа, призванного с освобождением от крепостной зависимости к новой свободной жизни» (стр. 6–9).

К 1 января 1893 года в 49-ти губерниях Европейской России существовало 150 братств, на Кавказе и в Азиатской России – 9 – всего – 159-ть братств (стр.11 –12).

«Так не заметно и скромно – замечает г. Папков – при небольшом сравнительно пособии от правительства, выросла на русской почве *эта общественная сила*, выработанная самой жизнью и призванная *содействовать православной церкви* и охранять русскую народность» (стр. 49).

Трудно понять, что собственно представляет здесь автор под именем православной церкви, обособляя братства в какую-то «общественную силу», помогающую или «содействующую» церкви. Ведь эти братства конечно в церкви и суть самая церковь и выросли они конечно, под влиянием церкви – внутри её самой, как плод веры в Бога и любви к Богу и ближним. Или же действительно, иначе как представлять следует дело?

В чём проявила и проявляет эта общественная сила свою деятельность – об этом весьма обстоятельно говорится в главе 1-й: общий обзор деятельности братств и их организация. Автор

подразделяет задачи, преследуемые братствами на следующие общие: *религиозно-просветительную*, подразделяющуюся на просвещение а) детей и б) взрослых, *миссионерскую* распадающуюся а) на противораскольническую и противосектантскую, б) на просвещение и обращение к вере иноверцев; *благотворительную*, осуществляющуюся а) устройством разного рода богоугодных учреждений, б) оказанием материальной помощи неимущим,

–178–

сырым, немощным и убогим, а также в частности бедным ученикам духовных училищ; *церковно-благотворительную*, заключающуюся в заботах а) о благолепии храмов, построении таковых, помощи бедному причту поддержании в порядке кладбищ и т. п. и б) в заботах о благолепии совершения Богослужения в церквях (стройном пении и внятном чтении) (стр. 51).

Наиболее плодотворною из этих отраслей деятельности оказывается по изображению г. Папкова духовно-просветительная деятельность братств именно по распространению и вспомоществованию церковным школам (церковноприходским и школам грамоты). Так в 18-ти губерниях братства *заведовали* всеми епархиальными школами *совместно* с епархиальными училищными советами, а в некоторых даже одни несут обязанности последних. Многие из братств (именно 39-ть) содержат и поддерживают на свои средства эти школы (стр. 62–63), другие содержат и поддерживают различные низшие средние народные школы и училища (64–65). Трудно, конечно, представить, в чем состоит деятельность первого рода и как велики услуги братств в этом отношении, но что касается материальной поддержки церковным школам, ими оказываемой, то надобно признаться, что она не особенно значительна. Так из 39-ти братств за 1890-й год только два (св. Софии – Новгородской Епархии и св. Димитрия – Ярославской) оказали значительное вспомоществование: первое в размере 8050 р., второе – 7430 р., остальные по 2000, по 1000, – сотням и даже по десяткам рублей (напр. Петропавловское Литовской епархии – 36 р.,

Александровское – Кишиневской епархии – 24 р.), так что общая сумма пожертвований этих 39-ти братств на 204 школы за год всего на 27669 р.

Братства принимают за тем участие в просвещении взрослых людей, содействуя священникам в устройстве и организации внебогослужебных собеседований, библиотек для чтения и народных чтений. В чём выражается это участие? Г. Папков указывает на следующие мероприятия *наиболее выдающихся* братств:

1) Вологодское братство (Всемилоственного Спаса) имело *надзор (?)* за ходом ведения внебогослужебных бесе-

–179–

дований и чтений в епархии, *заботясь* об открытии их при тех церквях, при которых они не были еще открыты *и руководя* правильным ведением их в тех церквях, при которых таковые существовали. Кроме того (*и это, конечно, главнее!*) в пособие при ведении этих собеседований и чтений братство рассылало по церквям книги, брошюры и листки, причем бедные церкви снабжало безмездно. – Это бесспорно дов. видная деятельность. Но далее автором указываются следующие примеры:

«Волынское Владимиро-Васильевское братство *издало правила* для внебогослужебных собеседований.

Воронежское братство (св. Митрофана и Тихона) *рассылало особые программы*, выработанные советом братства для ведения внебогослужебных собеседований во все приходские церкви.

Пермское братство (св. Стефана)... *составило руководственные начала* для них *и указало пособия* ведущих эти беседы.

Смоленское братство (Пр. Авраамия) *сделало распоряжение*, чтобы священники вносили в нарочно для того заведенные журналы время, предмет собеседований и свои примечания; выписки из этих журналов священники сообщают в совет братства.

Ставропольское братство (св. Андрея) *учредило при Совете* общую комиссию для рассмотрения внебогослужебных

бесед и поучений приходских священников».

Представив эти примеры Г. Папков замечает: «Так серьезно (!) понимают *многие* (! всего 6-ть !) братства свои обязанности в деле развития внебогослужебных собеседований и чтений по православным приходам и *посвящают не мало времени и труда* на правильную постановку этого дела» (стр. 70).

«Из общего числа братств – гов. Г. Папков – четвертая часть посвящает свои силы на мирную борьбу с расколом и сектантством, и некоторые при них и на просвещение инородцев светом евангельским». Задача – высокая, невольно приковывающая к себе симпатии, тем более, что в этом отношении содействие мирских членов церкви иерархии и правительству наиболее необходимо, равно как и самое звание христианина ни в чем так

–180–

характерно не может проявиться как в мирном распространении истинного света Христова. «Теперь признано – совершенно справедливо замечает г. Папков, что раскол есть почти «общая болезнь», которую должно врачевать *общими силами*, и что он доселе крепко держится потому, что кроме духовенства все другие сословия к его положению довольно равнодушны и холодны; поколебать же его можно только дружными усилиями всех истинных чад церкви православной» (стр. 92).

На первом месте здесь должно быть поставлено казанское Братство Святителя Гурия, распространяющее свое просветительное влияние на весь Волжско-Камский край. Главная духовная сила, которую осуществляется это благотельное и могучее влияние, заключается здесь в серьезно поставленном школьном образовании инородцев и переводе св. Писания и богослужебных книг на инородческие языки. Преподавание закона Божия ведется на природных языках инородцев среди которых находятся школы. Центром всех школ братства служит крещено-татарская школа в г. Казани, носящее характерное название «центральной», потому что от неё, как от центра разветвлялись в виде радиусов все другие братские школы, заимствуя от этой школы своих

учителей и учительниц и продолжали в глухих местностях края ту миссионерскую деятельность, какую ведет центральная школа. Всех школ со включением центральной 117; из них крещено-татарских 58, чувашских 42, черемисских 4, вотяцких 6, мордовских – 1 и русских 6. Всех обучавшихся в этих школах было 3488, из них 2929 инородцев (татар, чуваш, черемис, вотяков, мордвы)... Здесь будет уместно сказать, что просвещение среди крещеных татар и других инородцев началось очень недавно; без преувеличения можно сказать, что до открытия братства Св. Гурия и до издания богослужебных книг на инородческих языках переводческою комиссиею все эти инородцы оставались вне влияния школы и учения. Открытие Богослужения на инородческих языках было эпохой в жизни крещеных инородцев (стр. 94).

Сродно по характеру и методу действия и вятское Братство Св. Чудотворца Николая, поставившее себе целью

–181–

«мирную борьбу с расколом, сближение и соединение с православною церковью отделившихся от неё некогда православных чад её, именующих себя старообрядцами чрез разъяснение путем школьного учения и мирных бесед тех недоразумений и неправильных мнений, которые послужили причиною отделения их от церковного общения». Братство также действует чрез школы; в настоящее время их 33; в школе г. Вятки «взрослые крестьяне изучают историю раскола и источники для обличения раскольнических заблуждений, при чем практически знакомятся с старопечатными книгами; вместе с тем ученикам сообщаются понятия о главнейших событиях земной жизни Иисуса Христа, воспоминаемых и изображаемых в божественной литургии, о главнейших событиях из священной истории, в частности о *семи вселенских соборах*. (Это весьма нужно бы преподавать и в других церковных школах), – и основания православного катехизиса. По окончании курса лучшие ученики братской школы посылаются преподавать в открытые братством в селах противораскольнические школы, где ученики обучаются чтению, письму, счислению, молитвам, священной истории ветхого и нового завета, объяснению

литургии и по «краткому руководству к собеседованию с старообрядцами», знакомятся со способами опровержения заблуждений глаголемых старообрядцев. Во всех 33-х школах братства обучалось в 1890-м году 666 лиц обоего пола. С 1891 года при Вятской школе открыто женское отделение (12 учениц)» (стр. 93).

По образцу этих братств действуют также братства Саратовское *Св. Креста*, наподобие Вятской школы учредившее противораскольническую Кирилломефодиевскую школу, в которой изучается история раскола и способы его обличения, – и Оренбургское *Братство Михаила Архангела*, постановившее как и казанское Братство *Св. Гурия*, своею главною целью – просвещать евангельским светом массы инородцев, населяющих во множестве Оренбургский край. В необозримых Оренбургских степях и теперь кочуют многие тысячи киргизов, не просвещенных еще светом Евангельского учения. В лесистых местах доселе прозябают во тьме лжеверия башкиры. Те и дру-

–182–

гие исповедуют искаженный и дополненный разными суевериями и баснями ислам. Кроме того Оренбургский край населяют еще и чуваша, мордва, нагайбаки и др. племена, которые не имеют истинного понятия о Боге. У них и до сих пор можно видеть прямые следы идолопоклонства в виде разных истуканов – фетишей, которых они чтут. Для просвещения этих инородцев, а также для поддержания крещеных братство устроило инородческие школы. В полном заведовании братства и на его полном содержании находится 11 школ (232 учащихся) расположенных среди инородческого населения. Отличительная черта всех этих школ та, что обучение грамоте и начальным понятиям христианской веры учителями-инородцами ведется на родном языке, а за тем уже переходят к изучению предметов школьного образования на русском языке (стр. 99).

Другие братства, преследующие главным образом борьбу с расколом и рационалистическими сектами действуют главным образом следующими средствами: избирают места для открытия миссионерских собеседований, поддерживают

епархиальных и окружных миссионеров и их помощников, учреждают на братские суммы должности постоянных братских миссионеров и организуют из них правильные разъездные миссии. Многие братства занимаются тщательным изучением сектантских учений и образа жизни сектантов и *издательскою деятельностью*. Из последних особенно деятельностью отличается московское Братство Св. Петра. Кроме изданий постоянного своего органа – Братского слова, Братство в течении 18-ти летнего существования издало весьма много сочинений, обличающих неправду раскола... В 1890 году Братство напечатало 12 книг и листов противораскольнического содержания в количестве 6020 экземпляров и кроме того распространило книг в количестве 39600 экзempl. В 1891 году Братство издало: 1) Стоглав по Хлудовскому списку XVI века, 2) Щит веры, 3) Сочинения А. Павла. Кроме того, 8 прежде изданных брошюр напечатаны новым изданием. За тот же год распространено разных изданий о расколе 36498 экз. – В 1892 году Братство напечатало 120000 экз. разных сочинений, на-

–183–

правленных против раскола. Из книжных запасов братством продано в течении этого же года книг, кроме розданных безмездно, 26829 экз. (стр. 96).

Члены братчики иногда составляют «съезды для обсуждения мероприятия по противосектантской деятельности». Г. Папков придает особенно важное значение этим съездам: по его словам «дальнейшее преуспевание *братского дела в России*, много будет зависеть от таких съездов (епархиальных или окружных) для обсуждения совокупными силами представителей разных братств общих вопросов назревающих с каждым годом по мере развития братской деятельности» (стр. 101).

Такова просветительная деятельность братств! И её жизненная потребность и её плодотворность могут возбуждать в каждом православном русском человеке – одно чувство – горячего желания дальнейшего процветания.

Не менее симпатична и благотворительная деятельность братств, тем более, что «почти половина их» посвящает ей свои силы. Перечислять все виды братской благотворительности – говорит г. Папков – в нашем кратком очерке нет надобности; достаточно сказать, что братское зоркое око усматривает истинно нуждающихся и по мере своих средств спешит оказать им посильную помощь. Наши братства благотворят чем могут: деньгами, насущным хлебом, платьем, даровыми или дешевыми квартирами, даровым печением, пособием на погребение, снабжением бедных девушек приданым, устройством разговения для бедных на праздник Пасху... перечислить всего нельзя. Мы здесь только укажем на особо практичный способ благотворения бедным избранный одним сельским братством Костромской епархии. Братство в селе Дароватове раздает из имеющихся у него в распоряжении 176-ти десятин удобной земли бедным семействам небольшие участки земли для безмездного пользования (стр. 110–112).

Многие из братств обращают свои заботы на благоустройство, украшение храмов особенно в западных губерниях и на улучшение внешней стороны церковного священнослужения. Г. Папков насчитывает 26 братств оказавших денежное пособие 101-му храму простирающееся

–184–

до 26123 руб. и кроме того основавших и поддерживающих 14 певческих хоров (стр. 116–117).

Свой очерк братской деятельности почтенный автор оканчивает выражением надежды на «великую будущность» церковных братств, за которую ручается как «замечаемое ныне сочувствие православного общества к братской форме общения для дел духовной милости и просвещения» (стр. 122), так и «историческое прошлое братств». Исторические справки докажут – гов. он – что *нынешняя* форма братского общения «выношена» историческими событиями нашего далекого прошлого», что оно возникло и развилось *прямо на церковной почве* под стягом православного храма, для его нужд духовных и материальных и в этой тесной связи *братства с церковью* заключается вся жизненность, вся крепость, вся устойчивость

братских учреждений и деятельности (стр. 122). При этом высказывая пожелание возможно более широкой гласности братской деятельности, автор снова возвращается к мысли, что успех братств во многом будет зависеть от укрепления связи между ними путем возможно частых и живых сношений. «Не подлежит сомнению – говорит он – что широкое общение братств между собою, частый обмен мыслей по всем важным вопросам их многосложной и многосторонней деятельности, принятие в некоторых случаях общих единообразных мер оживит братское дело в России, внесет в состав братства приток новых свежих сил и расширит задачи, возложенные на себя нашими церковными братствами» (стр. 128).

Вполне разделяя сочувствие г. Папкова процветанию братского дела в России, мы должны заметить однако-же, что он преувеличивает и даже слишком преувеличивает как настоящее положение его, так и надежды на него в будущем. В самом деле, если мы исключим отдельных лиц – в качестве председателей или членов советов братских, действительно отличающихся ревностью к братскому делу и обратим внимание на массы т. называемых «действительных» членов братств, то должны будем признать их не более как единицами платящими 2:3, 5 руб. в год членских взносов и сим только ограничивающими все своё соприкосновение с братством.

–185–

Советы братств у нас принуждены ежегодно напоминать, нередко дов. назойливым образом, братчинам их единственную обязанность – уплачивать ничтожный членский взнос. Г. Папков почитает между прочим нужным, воздать благодарность лицам иерархии и высшим светским чинам синодального ведомства за их участливое отношение к братскому делу. По справедливости требует сказать, что участие этих лиц, равно как и больших гражданских чиновников в братских делах и служит в большинстве случаев самым сильным мотивом для меньшей братии, от них зависящей к уплате членских взносов: без сих лиц число действительных членов едва ли обладало бы устойчивостью, потребною для существования братства. В большинстве, если только не всюду и вообще, существующие

братства получили свое начало и окрепли по инициативе и при участии «начальства» и можно быть уверенным, что им и держатся главным образом. Видеть же в факте их существования какой-либо подъем религиозно-нравственного сознания, кажется, нет никаких оснований. Посему желательно, чтобы существующие братства продолжали свое полезное существование, но возлагать на них большие надежды нет оснований: да не ослабевают рука правительства духовного и светского их поддерживающая!

Более верно на наш взгляд судит о религиозно-нравственном настроении настоящего времени другой ревнитель братского дела Свящ. о. И. Фудель. В своей брошюре: Основы церковно-приходской жизни он говорит: «Простого (простого ли только?) русского человека характеризуют преимущественно две черты: во 1-х известного рода *косность*, благодаря которой всякая новизна, хотя бы и хорошая, только со страшной борьбой может быть внесена в жизнь народную; во 2-х *стадность* – качество, которое заставляет мужика идти следом за всеми, за толпой, куда бы она не шла» (Стр. 6). Сам ли о. Фудель сделал такое наблюдение, или вычитал оное из книг, во всяком случае наблюдение дов. верное; но удивительно то, что на таком наблюдении он строит самые светлые надежды на успехи братского дела в России. О. Фудель мечтает всю Русь обратить в православные братства;

–186–

«каждый приход церковный может и должен стать братством, только – по его словам – именно эти две черты (косность и стадность) надо иметь в виду в вопросе о подъеме религиозно-нравственной жизни прихода» (стр. 9). Каким же образом совершится такое чудо? «В каждом церковном приходе есть – объясняет о. Фудель – «несколько» *лучших* людей, лучших конечно в религиозно-нравственном отношении, в христианском смысле этого слова, каждый из этих лучших прихожан в отдельности представляет из себя некоторую нравственную силу к сожалению *поглощаемую общим течением* (?) жизни всей толпы, всего прихода. Любой из этих

лучших прихожан находится *в полной зависимости от этой толпы, в которой он теряется* (Что же это за нравственная сила ?!); любой из них в отдельности и желал бы устроить жизнь свою совершенно иначе, но не смеет слишком резко отделяться от всех. Подчинение общему: «я как и все», или: «я за другими» – это самое первое, самое трудное препятствие, которое встречается пастырю в его стремлениях к поднятию религиозно-нравственной жизни его прихожан. *И это препятствие разрушается тотчас же*, как только он успеет в общей толпе найти «лучших» прихожан, *выделит* их и объединить около себя в одной общей цели. (Как именно это сделать – представляется свободе, разумению и такту каждого пастыря; здесь же мы указываем только на общее направление этого дела). Выделенные из общей массы и объединенные лучшие люди представляют уже нравственную силу не расплывающуюся, не поглощаемую общим течением жизни, а стоящую вне этого течения. Любой из лучших прихожан, видя себя не одного уже, а в сообществе с другими, соединенными вместе одной высшей идеей, чувствует себя смело и уже *безбоязненно может устраивать свою жизнь* не по общему шаблону, а *по руководящей идее*. И в этом случае он, конечно, подчиняется излюбленному принципу: «я за другими», но это подчинение здесь плодотворно, потому что «целое», за которым следует слепо прихожанин в своей жизни эта масса, громада или община подменяется *другим «целым»*, другой общиной с более высоким уровнем

–187–

религиозно-нравственной жизни. В этой подмене и заключается главная задача *пастырской политики*. Кучка лучших людей прихода, соединенных вместе около пастыря составляет из себя это «целое», обладающее нравственной силой увлекать за собою отдельные личности. Но этого мало. Увлекая отдельные личности примером доброй христианской жизни, это «целое» является тем клином, который входит постепенно все глубже и глубже в жизнь прихода, разделяя постепенно лучшие элементы прихода от худших. В этом все громадное значение нарождающихся теперь *обществ*

трезвости и других тому подобных обществ и братств с религиозно-нравственными задачами своей деятельности. Всякое подобное общество в высшей степени спасительно и полезно для приходской жизни» (стр. 7).

Как на достоинство теоретического построения о. Фуделя должно указать на простоту его и легкость: у почтенного теоретика все совершается с изумительною легкостью и простотою. Так, признавая, что «обязанности пастырей, особенно сельских, в последнее время *страшно* усложнились» (стр. 8) автор сейчас же предлагает и простое средство облегчить исполнение этих обязанностей. Священнику – говорит он – необходимы помощники, которые, также как и он, были бы одушевлены желанием помочь ближним и помочь своему батюшке... Кто же может быть в приходе такими необходимыми помощниками? Да те же «лучшие люди», о которых мы уже говорили выше, их же лучшие прихожане, объединенные священником в борьбе с пороком, и в стремлении обновить свою жизнь самоограничением и христианским совершенствованием... Достаточно для начала трех, четырех таких помощников, *чтобы дело кипело*. А в каком приходе не найдется трех, четырех прихожан, готовых сейчас же следовать голосу призывающего их пастыря?» (стр. 9).

«Таким образом объединение лучших сил прихода является исходною точкою для плодотворной практической деятельности пастыря. Это объединенное «малое стадо» и есть то ядро, без которого невозможно развить нормальной церковно-приходской жизни, то зернышко, которое,

–188–

развиваясь и увеличиваясь, может принести неисчислимые благие последствия для церковного прихода и для народной земской жизни».

«Но для того чтобы это ядро образовалось, *не нужно никакой придуманной организации, никаких придуманных уставов*, нужны прежде всего *доброе желание и энергия* пастыря, призывающего себе помощников, нужно за тем *добровольное согласие* лучших прихожан, избранных пастырем, согласие следовать во всем за ним, являть пример послушания

ему и подчинения церковным уставам. Естественное *главенство* пастыря, *единство* его с избранными им самим помощниками себе и *солидарность* их всех в стремлении к намеченной цели – вот те условия, которые необходимы для того, чтобы образовалось ядро церковно-приходской жизни. Эти же условия необходимы и для правильного *развития* этого ядра» (стр. 10).

Утвердившись на этих теоретических построениях о. Фудель обращается к действительно принятым у нас формам братского общения – церковно-приходским попечительствам и обществам трезвости. Ни теми ни другими он недоволен; первыми потому, что они в состоянии преследовать лишь одну цель – *благотворительную*, да при том же и в своей организации имеют очень крупные на его взгляд недостатки (а именно: выборное начало, лежащее в основе их организации; допущение в председатели – мирянина, а не необходимо приходского священника); вторыми потому, что они преследуют только одну цель – *нравственно-религиозную*, да притом же они совсем не имеют характера официальных публичных учреждений. «И то, и другое учреждения – односторонни. Каждое из них дополняет односторонности другого и поэтому очень важно для полноты церковно-приходской жизни *совместное существование* этих двух учреждений в одном приходе» (стр. 20). Безусловно удовлетворительною формою церковно-приходской жизни, – вполне соответствующею теории о. Фуделя служит форма церковно-приходских братств (стр. 23). О. И. Фудель приходит в искренний восторг от «правил о церковных братствах», изданных в 1864 г. Они правятся ему «немногосложностью и простотой», но что всего в них

–189–

важнее, так это то, что «*каждое братство имеет свой устав и может действовать не иначе, как на основании и в пределах этого устава*». Он видит в этих «правилах» совершенное предначертание так сказать своей теории. Но... предоставим ему самому право слова выразить восторженное настроение по поводу этого совпадения: «Церковно-приходское братство – говорит он – есть именно та счастливая форма,

которая всецело соответствует современным потребностям церковного прихода на всем пространстве России. Достаточно вспомнить здесь всё, что мы говорили в первой главе о нуждах прихода и задачах пастыря, достаточно *сравнить* эти задачи и те условия правильного развития церковно-приходской жизни, которые мы вывели *a priori*, с теми условиями жизни приходских братств, которые даны «Правилами» о них, для того чтобы увидеть *полное совпадение*. Мы сказали, что в каждом приходе всегда найдется несколько прихожан (мужчин и женщин), которые *выделяются* из общей толпы и своею *любовью к храму (!)*, и своею высокою религиозно-нравственною жизнью, и своим послушанием уставу церкви и голосу пастыря. Таких лиц, хотя бы их было на первых порах не более трех, четырех, пастырь, *стремящийся к развитию церковно-приходской жизни, выделит* из общей массы и объединит в одном общем деле, с одними задачами общего труда, с одними обязанностями и правами. *И эта обиденная кучка лучших прихожан составит церковно-приходское братство...* Затем возникает вопрос: *для чего эти люди объединились?* Вопрос этот решается сообразно потребности данного места: сам пастырь со своими помощниками подробно определяют – к чему они должны стремиться, каковы предстоящие им задачи. Если в данной местности главная потребность жизни – борьба с пьянством, то пастырь и помощники объединяются на почве борьбы со злом путем воздержания... если главною потребностью является борьба с сектантством, то главною задачею будет распространение просвещения путем открытия школ, собеседований и проч. Каждое специфическое зло в приходе может быть ослаблено противоположным ему «деланием» пастыря и его помощников.

–190–

И все эти задачи деятельности сообразно с потребностями каждого прихода, задачи, ясно сознанные и точно сформулированные пастырем и его помощниками и составляют устав возникшего так естественно церковно-приходского братства! Как все это просто и как красиво! Какое

разнообразие осуществляемых задач, какой простор для жизни и какое в то же время *дивное* единство формы!» (стр. 27).

Как все это просто, красиво!!... И, однако же, тридцать лет прошло со времени опубликования «правил о братствах» и два года со времени появления в свет теории церковно-приходских братств о. И. Фуделя,²¹⁴⁸ а последних доселе еще не появляется. Что же это значит? Значит, что в действительности дело братское на Руси обстоит не так просто и красиво, как полагает о. И. Фудель и прочие писатели-публицисты.

Как можно было заметить уже из брошюры г. Папкова, церковные братства в западной Руси были вызваны особыми, чрезвычайными обстоятельствами: *преследованием православия и русской народности в западном крае* – с одной стороны и ясным сознанием и живым ощущением неправды – с другой стороны. Глубоко преданные православию и своей национальности западно-руссy XVI и XVII веков, весьма ясно сознавали не истинность латинства, фальшивость униатства и иезуитизма и в то же время национальную обиду со стороны поляков и немцев и они выступили в борьбу с ними не на живот, а на смерть. Симпатию к своей церкви и антипатию к латинской они чувствовали непосредственно и искренно, потому что в таких отношениях к той и другой они воспитаны были с детства и таковые отношения к той и другой были до некоторой степени их *натуральными* отношениями, *требованиями их нравственной природы*; с другой стороны они сознавали совершенно ясно, потому что нельзя было и не сознавать при очевидности самого положения вещей того времени, что они – единственные борцы и охранители своей святой веры и народности, что за ними не стоит

–191–

никакого мощного государства – их покровителя. Понятное дело, что они дружную толпою шли на защиту своей веры и народности: эта защита была не какою-либо их идеею, явившеюся плодом каких-либо соображений, отвлеченного мышления, богословско-догматических убеждений или политических расчетов, а просто – была для них нравственною необходимостью, которой они и отдавались всецело. Мы с

Вами, православный читатель, в настоящее время находимся в совершенно ином положении и уже в силу только этого особенного положения, никоим образом не можем сколько-нибудь походить на братчиков XVI–XVII вв., хотя бы и состояли членами современных православных братств. В самом деле, оплачивая в настоящее время аккуратно каждый год свой членский взнос, состоя кроме того казначеем, секретарем или членом правления братства безвозмездно – *чести ради токмо*, оказывая братству сверх того и еще кой какие мелкие услуги, своим напр. литературным трудом, мы ощущаем в себе уже некоторое самодовольство, мня, что приносим на алтарь церкви и отечества некоторую жертву и уже несмь, якоже прочие человецы.... и в то же время можем ли мы, по совести говоря, равняться в преданности церкви и отчизне тем героям-братчикам XVI–XVII вв., которые жертвовали всем своим достоянием и делали это – не чести ради, не из желания вкусить наслаждение от сознания своей праведности, как делаем это мы, а иногда прямо ожидая за это лишение должности, имения, утрату благоволения начальства, арест, тюрьму, виселицу? Конечно, равняться не можем и даже странно и неразумно было бы помышлять о состязании с ними в сем отношении. Почему? Да, очень просто потому, что никаких таких жертв в настоящее время никто от нас не требует и никому они не нужны. История братств подтверждает это самым убедительным образом: некоторое время они процветали, а потом, когда на помощь православной веры и русской национальности, явилось мощное русское государство – они прекратили свое существование.

Однако-же, братства (195-ть) существуют; о поддержании их заботится правительство, существование их оправды-

–192–

вается некоторыми бесспорно благими результатами их деятельности...

Отрицать этого, действительно, нельзя! И мы далеко от мысли почитать излишними заботы и мероприятия об их процветании. Вопрос только в том – какие же именно меры

нужно предпринять к их процветанию, сообразуясь с настроением нашего времени.

Признаемся, что, относясь с полным уважением к ревности в сем деле о. И. Фуделя, мы почитаем его теорию церковно-приходских братств весьма непрактичною и наивною. Ибо, совершенно не понятным представляется, кого нужно разуметь под именем «лучших» людей прихода? Священник, конечно, их знает, но ведь дело в том, что эти лучшие люди должны выступить в качестве *деятелей* прихода и в сем качестве обладать такими свойствами, которых действительно лучший в нравственном отношении человек может и не иметь. К таким свойствам принадлежат напр. *популярность*: ибо дело идет о лицах, которые должны увлекать собою других, далее *наклонность и способность к практически-общественной деятельности*: человек и высоконравственный, но замкнутый, неразговорчивый, не общительный, любящий уединение и наклонный к созерцательной жизни пожалуй и сам не захочет быть членом братства, да едва ли чем будет и полезен братскому делу; как член-деятель, выделенный и *предпочтенный* пред другими прихожанами братчик не может ограничиться добрым мнением о себе только священника: он должен иметь таковое и в глазах прихожан. Иначе священник со своими тремя-четырьмя лучшими людьми рискует навсегда остаться в исключительном положении и просто-таки восстановить против себя целый приход. Наконец – как это ни покажется странным, – деятельным членом братства может быть только человек *материально обеспеченный* по крайней мере от крайней нужды. В самом деле, привлекать человека, обремененного вечными заботами о насущном хлебе для своей семьи, к общественной деятельности, и т. обр., не говоря о прочем, прямо похищать у него время и силы на служение другим, не значит ли возлагать на него бремя неудобноносимое может быть

–193–

для самого пастыря? Да, об этом стоит крепко подумать.

Приняв все сие во внимание, мы неизбежно придем к мысли о *крайней скудости в людях способных к братскому*

делу. Скудость эта так велика, что в настоящее время не может быть и речи о возможности каждый приход, особенно сельский превратить в братство. Если мы обратим серьезное внимание только на одно из вышеозначенных свойств, необходимых для братчика – именно *на материальный достаток*, то уже и в сем отношении поразимся скудостью в людях способных. В самом деле, присмотритесь к действительной жизни хоть к городской, хоть к сельской, к кругу людей трезвых, деловых, порядочных и поставьте вопрос, на что сводится вся их деятельность, все их заботы и попечения? Не будет преувеличения, если мы скажем, что в миллионной массе людей только несоизмеримо малая кучка найдется таких, которые свободны от забот о насущном хлебе и могут все свое время и силы отдавать общественной деятельности. Несοизмеримое же большинство людей всю жизнь бьется над преследованием одной задачи – *законом дозволенными* (мы уже не говорим абсолютно честными) средствами обеспечить себе соответственное потребностям и вкусам существование. И едва ли можно упрекать наш век за это деловое направление. Напротив, люди преследующие эту задачу – пользуются достодольным уважением: они почтенные, честные люди! Кто же в самом деле осмелится порицать отца семейства за то, что он из всех сил трудится над тем, что бы семья его пользовалась удобствами жизни, дети получали образование и сам он лично и его домочадцы могли пользоваться хотя в умеренной мере благами цивилизации и прогресса научного, художественного, экономического?

Конечно нравственные, гуманные, религиозные потребности не могут и не должны быть чужды этой деловой сферы, ибо – они такая же натуральная потребность, как и потребности физической природы; но ведь только у натур избранных они могут иметь перевес над требованиями эгоистическими (хотя и честно эгоистическими) в большинстве же людей конечно находит себе удовлетворение сна-

–194–

чала любовь к себе и потом к ближнему во имя ли религиозного мотива (любви к Богу) или во имя гуманистических убеждений и чувствований.

Одним словом усложнившиеся требования цивилизованной жизни в наш век сделали то, что у нас вполне естественно и легко образуются разного рода ассоциации оплачиваемого честного труда и весьма плохо прививаются ассоциации бескорыстного служения человечеству. И, по нашему мнению, нет нужды слишком много укорять наш век в своекорыстии, в неспособности к самоотвержению, к самопожертвованию: по крайней мере несомненно, что подобные укоры не будут иметь подлежащего успеха.

Это не значит однако же, что в настоящее время церковь должна отказаться от приглашения мирских своих членов к трудам и жертвам на дело просвещения и благотворения. Голос проповеди её сего ради должен и ныне звучать также громко и непрерывно, как звучал он с первых времен её действия: но отвечать на этот призыв мирские члены могут в настоящее время несколько иначе, приспособительно к обстоятельствам времени. У нас вполне возможны и не безуспешно уже действуют братства состоящие из двух категорий членов: одни из них участвуют в братстве только денежными взносами, другие только трудом за вознаграждение. Таковы братства преследующие просветительные задачи: школы, устрояемые и содержимые братствами суть самые подходящие объекты, воздействовать на которые могут с одинаковым для себя удобством и богатый мирянин, для которого час времени может быть дороже 10 руб. и бедняк учитель – для которого за неимением никаких занятий 15 руб. ежемесячного вознаграждения за занятие в братской школе составляют удовлетворительную плату за честный труд. Тот и другой таким образом без большого обременения для себя могут быть одинаково полезными членами церковного братства.

Высказанные нами соображения имеют приложение и по отношению к Церковно-приходским Попечительствам.

Учреждение в каждом приходе отдельного попечительства, на наш взгляд, представляется не целесообраз-

–195–

ным и не практичным – прямо в силу скудости нашей в людях и средствах. Как показывает самый термин

«Попечительство» учреждение, носящее это имя должно направлять свою деятельность и силы на тот приход, который нуждается *в особенном попечении*, а не каждый безразборно. Пока именно достаточно, если самые бедные приходы с бедными храмами и нищенствующими причтами удостоятся попечения состоятельных христиан; ибо при существующем неравенстве низших приходов скудость одних проходов при богатстве других поражает особенно сильно. Стоит представить себе богатый приходский храм губернского города с тысячными колоколами, с богатою ризницею и деревянный сельский храм с его убогою обстановкою и однако же не только существующий на собственные средства, но еще и отбывающий денежную процентную повинность в центральные церковные учреждения, чтобы поразиться ненормальностью такого отношения. Да, эти два храма принадлежат как будто не одной господствующей православной церкви, а двум – из коих одна пользуется щедрым покровительством, другая как будто гонима. Так еще у нас мало церковно-братского духа и единения даже в одной епархии!

На сем основании представляется желательным, что бы приходское попечительство составлялось из лиц не непременно одного, а и нескольких приходов и простирало свою деятельность в «пределах не одного прихода» (§ 1), а на целый район и прежде всего на беднейшие в районе приходы: – Большие приходы, конечно, могут иметь каждый свое попечительство: но мелкие пусть соединятся вместе и образуют из своих членов общее попечительство. Желательно точно также чтобы изменен был и 3-й § Положения в том смысле, чтобы председателем попечительства было непременно лицо духовное (протоиерей или священник). Не должно забывать, что дело идет о *церковном* учреждении, а в сих учреждениях *пресвитер* церковный не может никак стоять под рукою мирянина: в противном случае таковое учреждение не избежит укоризны и нарекания в извращении иерархических отношений. – Звание почетного Попечителя может быть оставлено наряду с председательским на общих

–196–

условиях почетного членства, т. е. при условии единовременного значительного взноса, или определенного ежегодного. – Желательно было бы, наконец, изменить и § 4 Положения в том смысле, что разрешения постановляются исключительно большинством голосов, при чем голос председателя не имеет никакого преимущества пред голосами прочих членов. В случае, если голоса разделятся поровну – решение почитать не состоявшимся. Ибо принятый теперь порядок, по которому «в случае разделения голосов поровну имеет перевес та сторона, на которой голос председателя» (§ 4), стоит в решительном противоречии с принципом *решения большинством* и представляется не имеющим за себя достаточного основания: в самом деле – какое же большинство там, где существует на лицо ровно половина несогласных?

Вот и все изменения, какие желательно внести в существующее «положение» о приходских попечительствах!

Откровенно говоря и этим изменениям мы сами не придаем особенного значения, именно по следующим основаниям: во 1-х потому, что «положение» и в существующем виде весьма удовлетворительно: ведь оно прошло чрез цензуру митрополита Филарета; а он был опытный мастер в юридической технике подобного рода «положений». Во 2-х, – и это главным образом, потому, что не во внешней организации дело, а в настроении живых членов, организующихся в такой или иной братский союз. Самая совершенная организация не принесет желаемого плода, если она не будет оживлена внутренним братским настроением прихожан: это настроение есть душа организации. Вот об этом-то настроении и следует более всего заботиться. Но какие же меры принять к возбуждению в душах прихожан этого настроения? Нам думается, что эти меры лежат не там, где мы привыкли их изыскивать – т. е. не в богатых сокровищницах нашего разума, заявляющего себя в наши дни необыкновенным усердием в начертании всевозможных организаций и реорганизаций. Право, без преувеличения можно сказать, что в наше время шевельлись только у кого-нибудь умная мысль или проявился в ком-нибудь доброе движение сердца – уж и готов проект «комиссии» по

этому вопросу с детально разработанною организациею, так что на недостаток комиссий и предначертаний жаловаться нам совсем нельзя. Но часто позабыта, нам думается, в наше время другая область сил человеческих, которую по преимуществу живет и занимается Христова церковь – именно область человеческого сердца. Не поискать ли в этой области мер к поднятию религиозно-нравственного настроения современного общества? Думается нам, что поиски в этой области весьма не трудны – ибо эта область есть *близ нас самих и близ наших пастырей*. А вот и простой указатель для путешествия в эту область: каждый пастырь пусть как можно чаще, временно и безвременно, повторяет пастве своей: «братие! Порадейте о том, чтобы *быть*, а не именоваться только православными христианами!» Да и паства-то пусть почаще повторяет опыты применения к делу сего пастырского совета. Итак, православный читатель, не отправиться ли и нам по сему указателю как можно скорее в эту область? Авось тогда быстрее двинется вперед и братское дело в православной России!

Н. Заозерский

[Смирнов А.П.] К столетию Православной Церкви в Америке. (По поводу издания Валаамского монастыря: «Очерк из истории американской православной духовной миссии». СПб., 1894) // Богословский вестник 1894. Т. 4. № 10. С. 198–212 (2-я пагин.).

–198–

К 25 дню Сентября текущего года – дню празднования столетнего юбилея Православия в Америке, Валаамским монастырем сделан прекрасный подарок: «Очерк из истории Американской православной миссии (Кадьякской миссии 1794–1837) с приложением 1), портрета американского миссионера монаха Германа и его факсимиле; 2), вида на острове Кадьяке; 3), вида острова Елового; 4, – рукописи иеромонаха Гедеона и переписки – материалов для истории Кадьякской миссии, ранее не бывших в печати».

Прекрасный подарок – этот очерк; тем более он ценен, что в приложениях к нему (стр. 121–292) напечатана переписка и рукописи – материалы для Кадьякской миссии еще не бывшие в полном виде напечатанными.

С определенной ли целью, когда придет время праздновать столетний юбилей, преподнести такой подарок, или нет – сказать не можем – но этот подарок, по-видимому, готовился еще с 1822 года различными духовными и светскими очень заботливыми руками (стр. 129:131, 153:164–166:170–186) и наконец теперь преподнесен Валаамом Кадьяку.

Валаам, и Кадьяк! Северо-западная Россия и северо-западная Америка!

Что это значит?

Все знают, что Валаам есть остров на Ладожском озере, известный своим во всех отношениях благоустроенным монастырем, привлекающим массы богомольцев;

–199–

но Кадыак – тоже остров, отстоящий от нашего Валаама более нежели на десять тысяч верст, принадлежащий к другой части света, достижимый в те времена не прежде как пройдет месяцев девять или более в пути к нему, трудном и опасном, – Кадыак, конечно многим мало известен и тем страннее может казаться поднесение подарка нашим Валаамам чужому, по-видимому, Кадыаку.

Но вот, не затрудняясь многотысячным пространством между островами, лежащими в различных частях света, один другому в день 25 Сентября они протягивают теплые руки; неизвестные друг другу лично люди – духовно лобызаются; единятся в благожеланиях, прошениях, молениях и благодарениях, и может быть яснее и ощутительнее нежели с помощью современных орудий для возможно полных сближений между людьми далеко пространственно разделенными, они слышат взаимно учащенные биения сорадующихся сердец. Значит во внутреннем человеке есть какое-то иное знание о «широте и долготе» (Еф.3:18), нежели знание о широтах и долготах географических.

Какая же это связь?

Связь та, что старый Валаам на русском Ладожском озере вызвал к жизни Валаам новый в Великом Океане, – это находящийся близ Кадыака Еловый остров, каковой назвал новым именем монах старого Валаама Герман, сюда переселившийся, положивший здесь свои труженические кости; но с самых же первых пор разлуки с родной обителью не хотевший порывать связей с нею, прося её: единого от вас ищу удовольствия, чтобы Вы нас не исключали из числа любезного братства Валаамского, а считали *своими* и незабвенно имели в святых молитвах ваших (стр. 69).

Близка эта связь – названий островов. И дым отечества нам сладок и приятен. Какому-либо переселенцу из наших внутренних губерний куда-либо далеко, любезно назвать новый поселок на далекой окраине тем самым именем, к которому привыкло его ухо, как к родному.

Но есть более крепкие, даже можно сказать совсем неразрывные связи между Валаамам России и Валаамам в

Америке. Эти связи не только духовно родственные, но и *кровно* в буквальном смысле родственные.

–200–

Русский Валаам с американским Валаамом, отделенным малым пространством от Кадьяка, связан не одним только воспоминанием о своем бывшем иеромонахе, с конца 1793 года ставшем во главе американской миссии, а с 10 Апр. 1799 г. единственным в истории Русской церкви «Кадьякском и прочих, принадлежащих к тому островов Америки Епископе, викарии Иркутской епархии», Иоасафе Болотове, (по исключительным обстоятельствам единолично хиротонисанном для Кадьяка и островов Архиепископом Иркутском Вениамином), – этом Епископе, которому не суждено было благословить своим епископским благословением юную американскую паству, так как он после посвящения на пути к месту служения – в Кадьяк – вместе с двумя своими лучшими сотрудниками-миссионерами среди Алеутов – погиб в 1799 году при крушении корабля «Феникс».

Кроме этих связей, Валаам связан к Кадьяком и новым Валаамом самыми в полном смысле *кровными* узами. В 1795 году иеромонах Ювеналий, бывший инок старого Валаамского монастыря, при учреждении св. Синодом в 1793 г., по ходатайству купца Шелехова, православной миссии на таких далеких окраинах, как Алеутские острова, вошел в число членов этой миссии и уехал в Кадьяк. Ровность его (и его собратьев) не имела, по-видимому, границ. Чем шире открывался пред ним горизонт для проповедничества, тем ревностнее становился он. Предстоявшая жатва на «плавых нивах» только все более и более возбуждала его, и – идя далее и далее – жнец и сеятель не щадил себя. Но близь озера Илямны, или Шелехова, Ювеналий умер смертью мученика на деле взятого им на себя апостольского служения (стр. 43:72–73).

Вот такая истинно *кровная*, связь соединяет наш Валаам с Кадьяком и вообще православною американскою церковью, празднующею свое юбилейное столетие в 25 день Сентября.

И если бы время совсем уничтожило на Кадьяке ту, «красовавшуюся когда-то на видном месте медную доску с надписью: земля Российского владения», – память об

–201–

этих владениях, приобретенных ценою крови Валаамца, шедшего воевать духовным мечем, который есть слово Божие (Еф.6:17), – эта память не может быть уничтоженной. Она счастливо, ко времени, возобновлена Валаамским Ладожским монастырем о его далекой отрасли – новом Валааме, острове *Еловом* близ Кадьяка.

Истекает вторая тысяча лет с тех пор, как рыболовам, закидывавшим сети в Галилейское море, был сделан Христом призыв: идите за Мною, и Я сделаю вас ловцами человеков. (Мф.4:18–19. Мк.1:16–17.) Идите, научите все языки, крестя их в имя Отца, и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам (Мф.28:19–20).

Призывный голос Христа не потерял своей действенной силы.

Припоминается другая картина евангельская. Уже призванный стать ловцом человеков (Мф.4:18. Мк.3:14–16.) и вместе с другими Апостолами получивший так сказать подробно-полную миссионерскую инструкцию от Христа (Мф.10:2–42.), Симон Петр иногда оставался верным своим прежним занятиям и при удобном случае своею решимостью и порывистостью: «иду рыбу ловить!» увлекал и других сотоварищей по ремеслу, встречая ответное слово: «идем и мы с тобой».

Раздумчивым колебаниям не было места; пошли и тотчас вошли в лодку... (Ин.21:2–3.) Не смущаясь даже решительною неудачею в ловитве, он готов был по первому требованию со стороны, снова закидывать свои сети для лова (Лк.5:5).

Всякому рыбаку – и тем более ловцу человеков – призванному, или вызвавшемуся на это служение, в какое бы время он не отправился на ловитву, предстоит одна и та же, часто до буквальности точно хотя и давно определенная дорога, пройденная самым заметнейшем ловцом человеков для мира христианского. Эта дорога – быть в трудах, постоянных

путешествиях, в опасностях на реках, в опасностях от разбойников, в опасностях от единоплеменников, язычников, в опасностях в городе, в пустыне, в море, в опасностях между лжебратиями, в труде и в изнурении, часто в бдении, в

–202–

голоде и жажде, часто в посте, на стуже и в наготе. Кроме посторонних приключений ежедневное стечение людей, забота о церквях (2Кор.11:23–28).

Этот многотрудный и тяжелый путь конечно им предносится при самом вступлении на него. А какая награда, какая польза?...

При всей готовности трудиться, при всем рвении в трудах и перенесении всяческих невзгод и опасностей, возможны разочарования. Что, если после решительно и бесповоротно высказанного намерения: «иду ловить рыбу», и всех положенных трудов на посторонний вопрос: дети, еда что снедно имате? придется отвечать: ни! (Ин.21:5). Обнощ всю труждшеся, ничесоже яхом (Лк.5:5). Зачем же был предпринят так тяжелый, но и так бесплодный труд?

Но истинных Геннисаретских рыбаблей, призванных стать ловцами человеков, и их прямых преемников по деланию, не смущают, кажущиеся им праздными, вопросы о многоплодности или бесплодности предпринимаемого ими на себя делания. Смиренно считая себя лишь «сорботниками у Бога», и предстоящее трудное поприще – «Божиею нивою, Божиим строением» (1Кор.3:9), они не относят достижение или недостижение таких или иных результатов к своим способностям, энергии, силам или недостаткам. В след за великим миссионером они готовы и способны повторять: «Кто Павел? кто Аполлос? Они только «служители», чрез которых кто-либо уверовал, и при том поскольку каждому дал Господь. Один насадил, другой поливал; но возрастил Бог. Посему и насаждающий, и поливающий есть *ничто*, а *все* – Бог возвращающий (1Кор.3:5–7). Стремлюсь, – не достигну ли и я, как достиг и меня Христос Иисус (Флп.3:14). При кажущихся неудачах, при внешне-видимом несоответствии затраченных трудов получаемым результатам, на дальнейшие неослабные

подвиги их воодушевляет бескорыстная вера в то, что хотя один сеет, а другой жнет – и сеющий и жнущий *вместе радоваться будут* (Ин.4:36–37). В самых тяжелых обстоятельствах своей многотрудной жизни, после различных разочарований, их не оставляет послушание, лишь только они слышат по-

–203–

велительный голос: «отплыви на глубину», и «закиньте сети свои для лова»! Не собственным ослабевающим и от подвигов и от малых успехов силам доверяя, а лишь повинаясь Слову, они простосердечно говорят: по слову Твоему закину сеть (Лк.5:4–5).

Не мало конечно полагается напряженного, усиленного труда; но не мала иногда бывает и добыча. Симон Петр, не поймавший ничего в одну ночь в море Тивериадском, когда повторно закинул сеть по правую сторону лодки по слову Христову, вытащил на землю эту же, так недавно пустую сеть, наполненную большими рыбами, которых было сто пятьдесят три (Ин.21:1–11).

«Придите, пообедайте (Ин.21:12)! Радуйтесь *вместе* и сеющий и жнущий, хотя бы сеял один, а пожал другой. Один насаждал, другой поливал – и насаждавший и поливавший без надежды, или с самыми малыми,... но Бог возрастил. Трапеза уготована для насаждавшего и поливавшего от Возрастившего.

* * *

Безымянный автор «Очерка» на первых же страницах своего труда, считая нравственным долгом Валаамского монастыря принести свое посильное поздравление при всеобщем торжественном праздновании столетнего юбилея православия в Северной Америке, и высказывая желание сказать свое слово по этому случаю, не оставляет читателя в заблуждении. «Предложить читателям *полную историю* Американской православной миссии 1794 г. (иначе сказать – Кадыякской миссии), мы не можем: не имеем для этого... всех необходимых материалов (VII). Своевременным считаем воспользоваться *принадлежащим собственно Валаамскому монастырю материалом* для истории Кадыякской миссии, ранее полностью нигде не напечатанным (VIII). Он, или лучше

Валаамский монастырь, и дает эти дорогие материалы в «Приложениях» к Очерку (стр. 121–292), на основании которых большею частью «Очерк» и составлен. Скромную цель труда автор поставляет в том, чтобы в общих чертах ответить на вопросы: чем, какими обстоятельствами в русской жизни вызвана была Кадыякская миссия; какова была почва, на которую предстояло сеять семя слова Божия, т. е. каковы были те на-

–204–

роды, к которым наши миссионеры шли с проповедью Евангелия, какой был состав миссии; каковы были результаты миссионерских трудов; в чем и в ком заключались благоприятные и неблагоприятные обстоятельства для деятельности миссии; почему выбор пал на Валаамский монастырь при назначении миссионеров (VII).

Очерк состоит из трех глав. В 1-ой даются сведения о том, как постепенно русские люди все далее и далее проникали в Сибирь и мало-помалу, привлекаемые выгодною добычей пушнины достигли Америки (1–13). Во 2-й описываются Алеуты и Кадыякцы в религиозном и нравственном отношении (14–37). Глава третья – «Кадыякская миссия 1794–1837» (38–118) – включает в себе ответы на все те вопросы, которые автор поставил себе в предисловии.

Мы не имеем намерения знакомить здесь читателя со всеми судьбами миссии и результатами ею достигнутыми. История Американской миссии с хронологическими, географическими и числовыми данными – дело будущего. Но не можем не сказать нескольких слов о том напряжении всех лучших сил, о той энергии, о том ревновании за святое дело, о той любви к бедному человеку, какие отличали наших Валаамских миссионеров сто лет тому назад.

Еще на пути к назначенному месту своих подвигов, они не в силах были сдерживать своей ревности – сеять семя слова и крестить языки. Дорогою на Кадыяк чрез Сибирь, начиная с Якутска они всюду крестят усердно желающих креститься Якутов: «где река пришла, тут и останавливаемся крестить... а морем по Алеутской гряде ехавши только два дня, заехали на

остров Уналашку и тут более ста человек окрестили; они давно уже готовы к принятию крещения, ибо всегда с русскими промышленными живут». Кадык дает уже целые тысячи. «Живем хорошо: они нас любят, а мы их» (67–68). Эта любовь миссионеров к дикарям настолько была велика, что приводила их иногда к «утешительным и радостным спорам» между собою на апостольскую тему: «уста наши отверсты к вам, Алеуты, сердце наше расширено. Вам не тесно в нас (2Кор.6:11–12)». Людям любви

–205–

и труда желалось каждому присвоить себе как можно большую область для труда, не довольствуясь добытым результатом.

Одна из самых симпатичнейших личностей из состава миссии, набранной на Валааме, – монах Герман писал напр. следующее: «Американцы к крещению идут весьма охотно: крестилось без мала тысяч семь; а на Уналашке во время проезда сквозь Алеутские острова, неволею противным ветром в одну бухту нас загнанных, Алеуты своею ласковостью и желанием крещения весьма удивили. Ныне отправляемся для проповеди и крещения... по Алеутским, Лисьевским и Андреяновским островам, а после в скором времени... на матерую, начиная с Кенайской губы – в Чугачи, Алегмюк, дальние Колоши и другие многие языки, даже до Чилхата. Ах! здесь восхитившись я духом при всей краткости времени к продолжению истории, урвал кратчайшую минутку, несколько прибавлю речей. Находясь между ведром и ненастьем, меж радостей и скуки, между довольством и недостатком, сытостью и голодом, теплом и холодом, при всех моих печалях, обретаю нечто веселящее меня, когда слышу разговоры между братией о проповеди и о разделении для того себе разных пределов; особливо прение между иеромонахами Макарием и Ювеналием, ибо они и вокруг Кадыка пускались на малейших кожаных лодочках, не взирая на все морские опасности... Также и далее простирая те иеромонахи свои мысли, некогда прохаживаясь в своей гавани, где и я грешный случился быть между ними, взошли мы на холмик к полуденной стороне, сели, смотря на

океан, и между прочим начали говорить, кому из нас куда идти для проповеди, ибо приближалось тогда время отправления судов, на коих тем должно ехать. И вышел между ими в то время спор, для меня убогого утешительный и радостный... Отец Макарий начал говорить: «я по намерению своему, если Бог изволит, когда буду на Алеутских островах, по пристойности же должен быть и на Аляске, куда меня уже и звали»... А о. Ювеналий, услышавши про Аляску и не давши от ревности более тому говорить, с торопливостью духа сказал: «Аляска по всему моей части подлежит, то прошу покорно меня тем не обижать; как

–206–

судно ныне отпускается в Якутан, то и я проповедь должен начинать от юга и проходя вдоль по океану к северу и обшед Кенайскую губу, непременно в здешнюю гавань нужно идти по Аляске». Слушая то о. Макарий покрывался унынием, и приняв печальный вид говорил умиленно: «Нет, батюшка, ты меня тем не тесни; сам ты знаешь – цепь Алеутских островов совокупилась с Аляскою, то непременно моей части подлежит, а оттуда и весь северный берег; тебе же, если изволишь, довольна на весь твой живот южная часть Америки». Я же нижайше слушая таковое прение, приходил от радости в восторг. Почти как необычайные, иеромонахи о. Макарий и о. Ювеналий пылают всегда ревностью и стремятся во все стороны» (70–71).

Действительно, *необычайное* прение. Оно происходило в 1795-м г. Тогда же о. Ювеналий отправился в Нучек и в Кенайский залив и окрестил всех тамошних жителей; а 1796-м перебравшись на Аляску для проповеди нашел там мученическую смерть от дикарей. Его сотоварищ окрестил всех Алеутов без остатка в выпавшем на его долю отделе; но в 1799 утонул вместе с Кадьякским епископом...

Нет ничего удивительного, если сгорая апостольскою ревностью и даже соперничая между собою, члены миссии в каких-нибудь два года приобрели для христианства до 12:000 человек. Хотя со смертью Ювеналия дальнейшее распространение христианства почти совершенно было

оставлено, однако ж замечательно, что когда около 1830 г. прибыли священники в новооткрытые церкви в Уналашку и Атху, – там им уже *некого* было крестить. Все взрослые были крещены миссионерами 1795 г., а новорожденных крестили или русские, или сами Алеуты (74).

Но если миссионеров радовали успехи проповеди, если в общем они всюду встречали расположение к себе со стороны дикарей и замечали не только «усердие, но правильное сказать, жажду к слышанию слова Божия», по выражению митр. Иннокентия, – эти самые обстоятельства нравственно так сказать обязывали миссионеров быть в полном смысле *отцами* для своих детей, неусыпно пекущимися об удовлетворении их разнообразных нужд.

–207–

Истинно апостольская «забота о церквах» сказывается напр. в письме м. Германа к одному влиятельному лицу в составе Американской компании: «любезному нашему отечеству Творец как будто новорожденного младенца дать изволил край сей, который еще не имеет ни сил к каким-нибудь познаниям, ни смысла, требует не только покровительства, но по бессилию своему и слабого ради младенческого возраста самого поддержания; но и о том самом не имеет он еще способности к кому-либо сделать свою просьбу; а как зависимость сего народного блага небесным провидением неизвестно до какого то времени отдана в руки находящемуся здесь Российскому начальству, которое теперь вручилось вашей власти: сего ради я, *нижайший слуга здешних народов и нянька*, от лица тех пред вами ставши, кровавыми слезами пишу вам мою просьбу: будьте нам отец и покровитель, мы всеконечно красноречия не знаем, но с немотою младенческим языком говорим, – отрите слезы беззащитных сирот, прохладите жаром печали тающие сердца, дайте разуть – что значит отрада. Милостивейший государь, в сем малом изображении вы тонкостью вашего разума и проницательным вниманием сами можете пространство и обширность народных горестей сыскать. Мы остаемся в ожидании, какое Творец излиет благоволение вашему сердцу на участь бедных, однако – более в надежде от

нового господина новых милостей, новых радостей, вообще всему здешнему краю нового оживотворения. Взаимно благодарные молчаливые вздохи, восхитительные радостные восклицания, проникши облака, возлетят к престолу Всемогущего Царя с испрошением вам, нашему милостивому отцу и благодетелю при всем благополучии продолжения дней и получения вечных благ» (151).

Не желалось бы портить хорошего впечатления от начертанных Валаамитами картин, напоминающих первые христианские века, изображением «пространства и обширности народных горестей», какие лицом к лицу встречались с ними и требовали с их стороны усиленных хлопот, чтобы вместе с светом христианства дано было бедствующим инородцам разуместь – что значит и земная отрада.

–208–

Личные оскорбления и притеснения, чинимые миссионерам со стороны людей заправлявших делами Компании и промышленников, творивших всякую свою волю потому, что до Бога высоко, а до Царя далеко (246); издевательства, доходившие до открытого богохульства (245:250); многократные воспреещения в воскресные дни и Господские праздники отправлять службу Божию (250), – когда случалось, что миссионеры и их паства не смели свободно выходить даже в церковь, а в доме отправляли все церковные службы более года (245) – все это, пожалуй, могли они сносить терпеливо. Но как они чувствовали себя, когда Кадьякцы, не находя никакого снисхождения у светских властей, с отчаянием раз осмелились объявить духовной миссии, что они в промысловую партию не хотят ехать, ибо у них на промыслах многие померли. В доказательство своей решимости бороться до конца, Кадьякцы – около двадцати человек – на всякий случай привезли с собою новые одежды и просили миссионеров, чтобы они в этих одеждах их похоронили, если они будут избиты за послушание, и были свидетелями убийств! (243–244). Что чувствовали миссионеры, когда видели, как не редко алчность промышленников приносила десятками и сотнями их духовных детей в жертву бурному морю (236–237); когда дело доходило

до того, что матери еще в утробе убивали младенцев для того, чтобы избавить их от мучения Компании, а на острове Шалитокке нарочито морили 8–10 летних детей голодом, в том намерении, чтобы не были работниками Русским (247)?

Что удивительного, если при таких условиях у самых ревностных людей опускалось руки; если они убеждались, что успех миссии не соответствует предполагаемому чаянию, и взывали к духовным властям в Петербург: аще воззову в день скорби моя – услыши мя, – и изми мя – не забуди мене до конца (242); изведи из темницы душу мою (250:252).

Немноголюдная миссия постепенно таяла, то сама собою, то по причине слагавшихся для неё все более и более тяжелых обстоятельств. Из одиннадцатичленной (хотя и не сразу), состоявшейся из шести иноков Валаама, двух Коневского мон., одного иеромонаха Александро-Невской

–209–

лавры и двух неизвестных церковнослужителей, она явившись на Кадьяк в 1794-м году, уже в 1796-м потеряла мучеником Ювеналия, в 1799 епископа Иоасафа, Макария и Стефана, утонувшими при крушении Феникса; в 1806-м выбыл в Иркутск Нектарий, в 1807-м оставил Америку Гедеон, в 23 умер в Кадьяке Иоасаф, в 25-м выбыл в Россию Афанасий. Не захотел только оставить свой новый Валаам – остров Еловый – монах Герман, мирно скончавшийся здесь в 1837 г., послужив слишком сорок лет заботливою нянькою новопросвещённым. С его смертью кончила свое существование и Кадьякская миссия (43–43).

Ушли с исторической сцены замечательные люди; а где дела их?

Еще в 1866-м году одно из лиц, заинтересованных судьбою Кадьякской миссии, обращалось к старому Валааму с полу-вопросом гадательным: «прошло более 40 лет! Я думаю теперь там все пусто, разорено и знаку не осталось после отца Германа»! (стр. 162).

Мы можем быть утешенными тем, что ныне празднует свой столетний юбилей американская «церковь Бога жива». Значит она не была опустошена, не была совсем разорена настолько,

чтоб и знаку не осталось. Знаки всегда и оставались и остались...

Сами миссионеры, по причинам понятным, находясь на месте действий, постоянно сменяющихся по своему характеру и значению; сами – вольно или невольно, – намеренно или ненамеренно – творцы мелких событий и участники в них первые – справедливо не считали себя достаточными по компетентности судьями относительной стоимости и жизненности дел, вокруг них и чрез них совершавшихся. Разнообразные потребности данной минуты, требующие удовлетворения в эту же самую минуту, естественно не давали им на первых порах возможности (не говоря об их миссионерском смирении), класть на каждое из своих дел ту или другую пробу, чтобы придать этому своему делу общепризнанную ценность на рынке суждений.

«Описал бы вам все здешнее поведение; но – простите – время еще не достает. То креститься приходят, то – венчаться, кто – поучаться закону; а никого опечалить

–210–

и оскорбить отказом не хочется; при том же и русские разные нужды имеют: поговорить и исповедоваться»... (стр. 69). «Мы – всегда в суетах и посреди мира» (стр. 70).

Однако-ж и находясь всегда в суетах, они оставили по себе памятник, который для своего возникновения и существования требовал определенной заранее системы действий и непрерывного достижения предположенной цели. Мы указать хотим в данном случае на школы.

Не смотря на то, что сведения о частной деятельности членов миссии крайне скудны (65), можно все-таки отметить кое-что заслуживающее внимания и рекомендуемое членов миссии. Среди их иеродиакон Нектарий, к сожалению в 1806-м г. выбывший в Иркутск (43), оказался по суду ученого иеромонаха Гедеона (1805–1807) имеющим великую охоту и способность к наукам, особенно к механике. Еще до приезда на Кадьяк Гедеона, Нектарий сам, без руководства других, выучил грамматику российскую; таким же образом выучился делать и часы стенные. Гедеон показал ему первоначальные основания

прочих наук: арифметики, истории и географии; он стал даже обучаться французскому языку. Таким образом Александроневский ученый иеромонах приуготовил иеродиакона Нектария учителем для Кадыякского училища. В то же время Гедеон перевел на Кадыякский язык «Молитву Господню», которую в его время пели в церкви и учили в школе Кадыякской, свое основание получившей впрочем из остатка почти издыхающего прежде бывшей школы (стр. 278), а теперь вновь открытой в 1805 г. и разделявшейся на два класса. Первоначально в первом классе тридцать человек обучались чтению, письму (еще к Шелехову дикари приводили аманатами своих детей и просили учить их говорить и читать по-русски, тогда же была устроена и школа, стр. 8) и краткому катехизису. Во втором двадцать мальчиков учились русской грамматике, арифметике, географии, священной и гражданской истории (241–242).

Не оставлены были без внимания даже и те нужды новопросвещённых, удовлетворение которых не входило прямо в круг миссионерских обязанностей просветителей. Они

–211–

именно смотрели на своих чад – во всех отношениях младенцев – глазами сердобольной няньки, как и называл себя монах Герман в своем слезном письме, о котором выше сказано. Не была просветителями забыта и часть хозяйственная: в свободные часы школьников приучали устраивать огороды, садить и сеять овощи, полоть, собирать нужные травы и коренья и удить рыбу; было отделение для обучения сапожному и башмачному ремеслам (стр. 100). Предполагалось рисовальное искусство (268). Удовлетворяя жизни духовной, – а слушатели проповедников не редко высиживали по 8 и более часов, не вставая и не отходя прочь от них – миссионеры прилагали старания свои и к тому, чтобы научить их по возможности успешной борьбе с периодическими голодовками их преследовавшими, по причинам от них не зависящим.

В 1805 г. 15 Августа Российско-американское училище в числе 50 учеников имело удовольствие показать плоды свои на

публичном экзамене в присутствии попечительного образователя Р.-Американских областей и прочих посетителей. Отличившиеся за прилежание и успехи в науках ученики были щедро награждены лично его превосходительством... (261–262.) Вскоре училище с отрядом учеников практического земледелия считало в своей среде до 80 человек разных племен. В 1806 г. оно возросло до 100, в числе которых были колюжские т. е. колоши-аманаты. Второй публичный экзамен в 1807 г. опять показал, что дело шло успешно (стр. 279–281). Училище это сумело приготовить из учеников своего училища даже учителей и помощников для них. Одному из них, при вспомоществовании других, было вверено даже собирание словаря Алеутского языка и сокращенное начертание грамматики этого же языка (105:280–281).

Знаменитый монах Герман, стараясь всеми зависящими от него способами быть истинно полезным американцам на острове Еловом – новом Валааме – устроил также школу, в которой сам обучал небольшое число учеников и учениц чтению, письму, закону Божию и церковному пению. Эти ученики и ученицы помогали старцу при молитвенных песнопениях в часовне построенной на Еловом острове (стр. 110).

–212–

Автор «Очерка», выставляя на вид миссионерские труды в данном отношении, сопровождает свои рассказы о них замечаниями, звучащими несколько грустною нотою (может быть впрочем по скудости данных): цветущее состояние училища едва ли было продолжительно (101). Какова была участь училища и всего того, что... старались насадить и развить на Кадьяке – нам не известно (107).

Однако же не под таким впечатлением может оставить чтение «Очерка» читатель, особенно если он припомнит себе приточное Евангельское слово о сеятеле, семени и условиях успеха сеяния...

«Царствие Божие подобно тому, как если человек бросит семя в землю; и спит, и встает ночью и днем; и как семя всходит и растет, – не знает он. Ибо земля сама собою производит сперва зелень, потом колос, потом полное зерно в

колосе. Когда же созреет плод, – немедленно посылает серп, потому что настала жатва» (Мк.4:26–29).

Семя брошено в землю. Как оно всходило и всходит – он не знает; – спал или бодрствовал он, – вставал, или не вставал днем и ночью, чтобы наблюдать над нивой, им обрабатываемой и засеваемой – это не предрешает вопроса о нужде построения житниц. (Лк.12:16–19).

Зелень может и погибнуть, как бы много по человеческим расчетам она не обещала; но она же сама может дать сверх ожиданий и колос, и полное зерно в колосе. Не нам знать – из чего и когда созреет плод, а когда он созреет, тогда конечно послан будет и серп, потому что настала жатва.

Праздновавшийся столетний юбилей американской миссии, конечно, вызовет полный очерк истории её за всё протекшее столетие. Тогда видно будет, что именно и насколько получили новые миссионеры от миссионеров прежних – Валаамских. А что прежние усердно сеяли, и новые пожинали нечто – об этом свидетельствует такой великий миссионер, как Митрополит Московский Иннокентий.

**Протоколы заседаний [=Журналы] Совета
Московской Духовной Академии за 1894 год //**
**Богословский вестник 1894. Т. 4. № 10. С. 1–48 (3-я
пагин.).**

–1–

28 января 1894 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, архимандрита Антония, и. д. Инспектора иеромонах Сергей и члены Совета Академии, кроме профессоров: Н. И. Субботина и М. Д. Муретова, не присутствовавших по болезни и профессора П. И. Горского, не присутствовавшего по семейным обстоятельствам.

Слушали: I. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «Дек. 26. В совет академии» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 22 Декабря 1893 года за № 6078:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали предложение Г. Синодального Обер-Прокурора, от 26 минувшего Ноября за № 19845, с заключением Хозяйственного Управления, по ходатайству Вашего Преосвященства о разрешении Совету Московской Духовной Академии принять в число академических студентов I курса сербского уроженца Михаила Поповича, получившего на приемном испытании в академии неудовлетворительный балл по церковной истории и не державшего испытаний по латинскому и немецкому языкам, вследствие недостаточности познаний по сим предметам. Приказали: Принимая во внимание, что Синодальным определением 11 марта – 9 апреля 1869 г. предписано начальствам духовно-учебных заведений, поступающим в сии заведения иностранцам оказывать всевозможное снисхождение на прием-

–2–

ных экзаменах и что не вполне удовлетворительные познания Поповича в предметах семинарского курса могли

зависеть от недостаточного знания им русского языка, и могут быть восполнены в течение академического курса, Святейший Синод определяет: 1) разрешить Совету Московской духовной Академии принять сербского уроженца Михаила Поповича в число академических студентов I курса и 2) назначить ему, Поповичу, согласно заключению Хозяйственного Управления, стипендию по двести двадцати рублей в год, со времени поступления его в академию, с отнесением сего расхода на счет кредита на содержание в духовно-учебных заведениях воспитанников из славян и иностранцев; о чем, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ».

Определили: Указ Святейшего Синода принять к исполнению, а о назначении Михаилу Поповичу стипендии по 220 руб. в год сообщить Правлению Академии.

II. а) Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «Дек. 31. В совет академии» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 30 Декабря 1893 года за № 6132:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод имели суждение о замещении должности инспектора Московской духовной академии. Приказали: На основании бывших рассуждений, Святейший Синод определяет: назначить и. д. доцента С.-Петербургской духовной академии иеромонаха Сергия исправляющим должность инспектора Московской духовной академии, с предоставлением ему участия во всех собраниях академического Совета и Правления на правах штатного инспектора и с производством положенного по сей должности содержания; о чем, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ.

б) Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале Совета Академии от 13 Октября 1893 г. «Окт. 23. Если на должности инспектора будет монашествующее лицо, то для него надобно оставить кафедру нравственного богословия».

Определили: Резолюцию Его Высокопреосвященства принять к исполнению, а о назначении иеромонаха Сергия и. д.

инспектора академии сообщить (и сообщено) Правлению Академии для зависящих распоряжений.

–3–

III. Резолюции Его Высокопреосвященства, последовавшие на журналах Совета Академии:

а) от 14 сентября 1893 года: «Дек. 31. Представление, с приложениями, внесено на усмотрение Святейшего Синода».

б) От 14 декабря 1893 года: «Дек. 29. Действительные студенты: Алексей Целебровский, Иван Орловский, Владимир Троицкий и Николай Берсенов утверждаются в степени кандидата богословия. – Прочее в сем журнале читано и по оному исполнить все, требующее исполнения».

Справка: В журнале от 14 сентября 1893 года Совет Академии благопочтительнейше просил ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении законоучителя Нежинского Историко-филологического Института, кандидата богословия, священника П. Я. Светлова в степени магистра богословия; при этом представлены были Его Высокопреосвященству два экземпляра диссертации священника Светлова и копии с отзывов о ней о ректора академии и профессора А. Д. Беляева.

Определили: 1) Об утверждении Алексея Целебровского, Ивана Орловского, Владимира Троицкого и Николая Берсенева 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; прочее принять к сведению.

IV. а) Сданное Его Высокопреосвященством с надписью: «Хранить сие послание при деле об избрании почетных членов академии» отношение на имя Его Высокопреосвященства Г. Государственного контролера, Действительного Тайного Советника, Тертия Ивановича Филиппова от 31 Декабря 1893 года:

«Московская Духовная Академия была некогда мне родным домом. Первое мое знакомство с нею относится к тем давно минувшим дням, когда Ваше Высокопреосвященство только что

полагали начало своему служению церкви и науке. При воспоминании о тех днях, в моем представлении восстают, как живые, дивные образы тогдашних членов академического сонма, Ф.А. Голубинского, П.С. Делицына, А.В. Горского и других, которых, по сравнению с сими исполинами, можно назвать *dii minores*. Над всеми же ими стоит уходящий в недо-

—4—

сягаемую высоту образ Московского Святителя, высокого покровителя и отца Академии, о милости и благоволении коего ко мне — от моих юных лет — я храню в моей душе признательное воспоминание как о некоем священном сокровище. Из ученых представителей Академии особенно тесными узами дружбы я связан был с А.В. Горским, который овладел моею душою с первого нашего свидания сочетанием высокого смирения с глубиною мудрости, напомнившим мне изречение знаменитого подвижника: «дерево, обремененное плодами, всегда клонит свои ветви вниз».

Мало-помалу, все эти милые и присные мне служители науки и Церкви отошли в блаженную вечность; их сменили иные люди, коим я был чужд, и двери некогда родной мне Академии для меня закрылись.

Но — год тому назад, — прибыв на великое торжество памяти преподобного Сергия, я посетил Академию в день её праздника и был встречен теплым и трогательным приветом её современных представителей, из коих иные в первый только раз видели лицо мое. Согретый их ласкою, я ощутил возобновление моей духовной связи с этим знаменитым и священным учреждением и простился с ним, благодаря Бога за испытанную мною радость. И вот теперь чрез почетное избрание меня в её члены я вновь усвояюсь дорогой мне Московской Академии и еще ближе — приискренно — приобщаюсь к её сонму, снисходительно благоволившему открыть мне свои ряды.

Оказанный мне почет возвеличен тем, что Вашему Высокопреосвященству было угодно принять на себя благосклонное посредничество между Академией и мною и передать мне её диплом из рук в руки, что и совершилось в храме Государственного контроля, после благодарного Господу

Богу молебствия и провозглашения многолетия Вашему Высокопреосвященству и почтившей меня Академии.

Приняв однажды на себя посредничество между мною и Академией, Ваше Высокопреосвященство тем поставили меня в необходимость беспокоить Вас просьбою быть еще раз посредником между Академией и моею вечною к ней благодарностью».

б) Письмо на имя о. Ректора Академии Г. Товарища Обер-Прокурора Святейшего Синода Владимира Карловича Саблера:

«Сердечно признательный Совету Академии и Вам за высокую честь мне оказанную избранием в почетные члены Академии,

—5—

почту себя счастливым, если сумею принести хотя некоторую пользу учреждению, всегда мною почитаемому, а с настоящего времени особо дорогому».

Определили: Резолюцию Его Высокопреосвященства принять к исполнению, а прочее – к сведению.

V. Отношения Канцелярии Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) От 17 Декабря 1893 г. за № 6910: «По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором, 9 текущего Декабря, докладу учебного комитета при Святейшем Синоде определены преподавателями кандидаты Московской Духовной Академии: Александр *Васильев*, Кирилл *Перевозников*, первый в Тобольскую духовную семинарию по гомилетике и соединенным с нею предметам и последний в Приворотское духовное училище по русскому языку во II, III и IV классах, а действительный студент той же Академии Николай *Берсенеv*, состоявший доселе секретарем при Ярославском епархиальном Попечительстве, помощником инспектора в Вологодскую Духовную Семинарию».

б) От 24 Декабря за № 7079: «По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором 16-го текущего Декабря, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде определены преподавателями кандидаты Московской Духовной Академии: Михаил *Светлаев* и Михаил *Магницкий* первый в Вятскую

духовную семинарию по обличительному богословию, истории и обличению русского раскола и местных сект, а последний в Соликамское духовное училище по латинскому языку».

в) От 21 Января текущего года за № 330: «По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором 13-го текущего Января, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определен на духовно учебную службу кандидат Московский Духовной Академии Сергей *Казанский* преподавателем по гомилетике и соединенным с нею предметам в Вифанскую духовную семинарию».

К сему Канцелярия присовокупляет, что об ассигновании поименованным лицам следующих им, по положению, денег сообщено Хозяйственному Управлению при Святейшем Синоде.

г) От 21 Декабря 1893 года за № 6986: «В отношении от 18 минувшего Ноября за № 6101 было сообщено Совету Московской Духовной Академии об определении кандидата оной Александра *Товарова* на должность преподавателя по арифметике

–6–

и географии в Измаильское духовное училище. Ныне, согласно утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором, 9 текущего Декабря, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, Товаров, вместо данного ему назначения на службу в Измаильское духовное училище, получил другое назначение, – именно на должность преподавателя по обличительному богословию, истории и обличению русского раскола и местных сект в Минскую духовную семинарию.

Канцелярия Обер-Прокурора долгом поставляет сообщить о сем Совету Академии для надлежащего сведения и зависящего, в чём следует, распоряжения, в дополнение к вышеупомянутому отношению за № 6101».

д) От 23 Декабря за № 7014: «Кандидаты Московской Духовной Академии Василий *Данский* и Василий *Воскресенский*, определенные на должности, – первый учителя по латинскому языку в Соликамское духовное училище, а последний – преподавателя по гомилетике и соединенным с нею предметам в Благовещенскую духовную семинарию, уволены Г.

Синодальным Обер-Прокурором 16 текущего Декабря, от данного им назначения на службу в упомянутые заведения, по случаю болезненного их состояния.

Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода долгом поставляет сообщить о сем совету академии для надлежащего сведения в дополнение к отношениям оной от 22 Сентября и 11 Ноября текущего года за №№ 5052 и 5983».

Справка: По распоряжению о. Ректора Академии всем означенным лицам сообщено было о состоявшихся относительно их распоряжениях Высшего Начальства.

Определили: Принять к сведению.

VI. Ведомость о. Ректора Академии о пропущенных наставниками лекциях в Декабре месяце минувшего года, из коей видно, что а) экстра-ординарный профессор И. Н. Корсунский, и. д. доцента И. В. Попов опустили по 1 лекции, доценты: А. П. Шостьин, А. И. Введенский и и. д. доцентов: П. П. Соколов, С. С. Глаголев и А. А. Спасский – по 2 лекции по болезни; б) Экстра-ординарный профессор А. Д. Беляев опустил 4 лекции – вследствие нахождения в отпуску. Кроме того вовсе не были читаны лекции по вакантным кафедрам нравственного богословия (на IV курсе) и Священного Писания Ветхого Завета, (на II курсе).

Определили: Ведомость напечатать вместе с журналами Совета Академии.

–7–

VII. Предложение о. Ректора Академии архимандрита Антония:

«Чсть имею предложить совету академии войти в обсуждение вопроса о замещении вакантной в настоящее время кафедры Священного Писания Ветхого Завета».

Определили: Пригласить на вакантную кафедру Священного Писания Ветхого Завета окончившего курс в Московской Академии в 1890 году со степенью кандидата богословия и оставленного в том же году при Академии для приготовления к замещению вакантных кафедр, ныне преподавателя Рязанской духовной семинарии В.Н. Мышцына и, в случае его согласия занять означенную кафедру, а равно и

неимения препятствий к этому со стороны семинарского правления, вести в свое время дело установленным порядком».

VIII. Сообщения Правления Академии о том, что на тысячу рублей наличных денег, присланных Преосвященным Подольским и Брацлавским, куплен один 4% билет 4-го внутреннего займа за № 866781–90 в 1000 рублей.

Справка: 1) Тысяча рублей прислана Преосвященным Димитрием с тем, чтобы проценты с сего капитала чрез два года выдавались в поощрение студентам за лучшие кандидатские сочинения преимущественно по описанию жизни и деятельности в Бозе почивших иерархов отечественной церкви в видах пополнения сведений о русской церкви. 2) Советом Академии в собрании от 14 Декабря минувшего года между прочим постановлено было: предложить Правлению Академии купить процентных бумаг на тысячу рублей, присланных Преосвященным Подольским Димитрием, и составив в ближайшее будущее собрание Совета проект положения о премии имени Преосвященного, представить этот проект установленным порядком на благоусмотрение и утверждение Святейшего Синода.

Определили: Составить проект положения о премии имени Преосвященного Димитрия, Епископа Подольского и Брацлавского.

IX. Занимались составлением проекта положения о премии имени Преосвященного Димитрия:

«1) При Московской Духовной Академии учреждается премия имени Преосвященного Димитрия, Епископа Подольского и Брацлавского, в количестве 76 рублей из процентов за два года с капитала, поступившего от Преосвященного Димитрия и заключающегося в одном 4% билете четвертого внутреннего займа в 1000 рублей за № 866781–90.

–8–

2) Премия выдается через два года по усмотрению Совета Академии одному из студентов за лучшее кандидатское сочинение преимущественно по описанию жизни и деятельности в Бозе почивших иерархов отечественной церкви.

3) В случае не присуждения премии в очередном году, она присуждается в следующем году, а излишние проценты присоединяются к капиталу.

4) На сумму, составившуюся из остатков процентов, с течением времени приобретаются процентные бумаги, которые присоединяются к капиталу».

Определили: 1) Благопочтительнейше просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об учреждении при Московской Духовной Академии премии имени Преосвященного Димитрия Епископа Подольска и Брацлавского за лучшие кандидатские сочинения преимущественно по описанию жизни и деятельности в Бозе почивших иерархов отечественной церкви на проценты с капитала в количестве 1000 рублей, пожертвованного Преосвященным Димитрием.

2) Проект положения об означенной премии установленным порядком представить на благоусмотрение и утверждение Святейшего Синода.

Х. Прошение на имя о. Ректора Академии:

а) Экстра-ординарного профессора Императорского Харьковского университета Михаила Остроумова:

«Осмеливаюсь при сем представить в Совет Московской Духовной Академии первый том своего сочинения под заглавием: «Введение в православное церковное право», для соискания степени доктора церковного права. Покорнейше прошу Ваше Высокопреподобие дать сему делу дальнейшее движение».

б) Преподавателя Харьковской духовной семинарии, священника Николая Малиновского:

«Представляя сочинение свое под заглавием: «Православное Догматическое Богословие», часть первая, на соискание степени магистра богословия, почтительнейше прошу Ваше Высокопреподобие дать делу надлежащее движение».

Справка: По § 81 лит. а. п. 6 устава духовных академий «распоряжение о рассмотрении диссертаций на ученые степени и оценка их» значится в числе дел, окончательно решаемых самим Советом Академии.

Определили: Сочинение профессора Остроумова передать

для рассмотрения доценту по кафедре церковного права Н.А. Заозерскому, а сочинение Священника Николая Малиновского экстра-ординарному профессору по кафедре догматического богословия А.Д. Беляеву.

XI. Прошение Священника Благовещенской, что на Бережках, церкви Иоанна Святославского:

«Окончивши курс в Казанской Духовной Академии в мае месяце 1893 года с званием действительного студента и с правом получит степень кандидата богословия по выдержании одного устного испытания по догматическому богословию, честь имею покорнейше просить Совет Московской Духовной Академии позволить мне держать устное испытание в Московской Академии, в виду того, что по близости Сергиевского посада к Москве я нахожу для себя более удобным держать экзамен в Московской Академии, не оставляя своего прихода на продолжительное время, – нежели в Казанской; при чем присоединяю разрешение от Казанской Духовной Академии держать устное испытание по догматическому богословию в других Академиях».

Справка: Из приложенного при прошении отношения Совета Казанской Духовной Академии на имя Священника И. Святославского видно, что препятствий к сдаче Святославским дополнительного испытания по догматическому богословию в какой-либо другой академии со стороны Совета означенной Академии не имеется.

Определили: Дозволить Священнику Святославскому сдать устное испытание по догматическому богословию вместе с студентами 4-го курса Московской Академии и о результатах уведомить Совет Казанской Духовной Академии.

XII. Записки профессоров Академии: А.П. Лебедева, П.И. Цветкова, П.И. Казанского, Г.А. Воскресенского, И.Н. Корсунского, И.А. Татарского, А.Д. Беляева, доцента А.П. Голубцова, и. д. доцентов: А.А. Спасского и И.В. Попова о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекарю Академии Н.А. Колосову выписать для академической библиотеки, по справке с её наличностью, означенные в записках книги и о последующем представить Правлению Академии.

XIII. Прошение ординарного профессора П.И. Цветкова:

«Имея нужду при работах по истории Владимирской епархии в некоторых документах, хранящихся в архиве Троице-Сергиевой Лавры, именно: а) в сборнике грамот жалованных и
–10–

других по Переяславль-Залесскому уезду (№ 530); б) в переписных книгах 1627–1631 годов потому же уезду (№ 625) и в) в переписных книгах 1678 года по тому же уезду (№ 591), прошу Совет Академии обратиться с ходатайством в Учрежденный Собор Лавры о выдаче мне означенных документов сроком на один месяц».

Определили: Просить Учрежденный Собор Троице-Сергиевой Лавры о высылке на месячный срок означенных в прошении профессора П. И. Цветкова документов.

XIV. Отношение Донского Комитета Православного Миссионерского Общества от 29 Декабря 1893 г. за № 66.

«Донской Комитет Православного Миссионерского Общества, согласно постановлению своему 29 Ноября сего 1893 года журн. ст. 13 п. 10 № 48, почтительнейше просит Совет Московской Духовной Академии оказать свое высокопросвещенное содействие бесплатной высылке в Комитет издающегося при Академии журнала «Богословский Вестник» в 1894 году для образования специальной миссионерской библиотеки для будущей миссионерской школы».

Определили: Выслать в Донской Комитет Православного Миссионерского Общества «Богословский Вестник» за 1894 год.

XV. Отношения Гг. Директоров – Императорской Публичной Библиотеки от 15 Декабря 1893 г. за № 1575 и Московского Публичного и Румянцевского Музеев от 20 Декабря 1893 г., 4 и 21 Января 1894 г. за № 568:5 и 71, Учрежденного Собора Троице-Сергиевой Лавры от 20 Декабря 1893 г. и 24 января 1894 г. за № № 1186 и 100, Правлений духовных семинарий:

Астраханской от 7 Декабря и Нижегородской от 20 Декабря 1893 г. за № 371 и 820 и наместника первоклассного Хутынского монастыря Новгородской епархии от 15 Декабря 1893 г. за № 125, – при коих препровождены различные рукописи и книги.

Справка: Присланные рукописи и книги переданы для научных занятий: ординарным профессорам А.П. Лебедеву, П.И. Цветкову, экстра-ординарному профессору Г.А. Воскресенскому и студентам 4-го курса: М. Сменцовскому, Ю. Тиховскому, А. Беляеву и А. Протопопову.

Определили: Принять к сведению.

XVI. Отношения Советов: Киевской Духовной Академии от 29 Декабря 1893 г. за № 993 и Императорского С.-Петербург-
–11–

ского Университета от 18 января текущего года за № 65, при коих препровождены различные книги для академической библиотеки.

Определили: Присланные книги сдать в фундаментальную академическую библиотеку и благодарить за пожертвования их.

XVII. Донесение комиссии, состоящей из ординарного профессора Академии А.П. Лебедева и экстра-ординарных профессоров: А.П. Смирнова и В.А. Соколова:

«Вследствие возложенного на нас Советом Академии поручения принимать в установленные сроки семестровые сочинения студентов Академии I, II и III курсов, имеем честь донести следующее:

Большинство студентов Академии I, II, и III курсов представило нам второе семестровое сочинение за текущий учебный год в назначенный для того день. Не исполнившие же указанной обязанности, студенты поименованных курсов представили нам письменные объяснения с указанием причин неисполнения ими своей обязанности.

В нарочитом заседании рассмотрев эти объяснения, мы нашли 1) объяснения студентов: I-го курса: Григория Бонина, Николая Вознесенского, Сергея Горского, Михаила Краснова, Петра Соболева, II курса: Дмитрия Мучканского, иеродиакона Протасия, Василия Рыбинского, Дмитрия Судницына, III курса: Ивана Виноградова, Михаила Грацианского и Константина

Попова – заслуживающими уважения; 2 объяснения же студентов: I-го курса: Николая Березовского, Ивана Борисоглебского, Николая Вылегжанина, Михаила Кобрин, Григория Крестича, Милана Петровича, Сергея Подобедова, Михаила Поповича, Николая Рубина, Сергея Смирнова, 5-го, Егора Филицына, Светозара Радовановича, II курса: Михаила Дрозда, Матвея Запольского, Василия Кириллова, Дмитрия Лебедева, Николая Лихачева, Христофора Надеждина, Виктора Нечаева, Федора Никифорова, Бориса Плесского Михаила Руднева, Алексея Соломина, Владимира Тимофеева, Александра Успенского, III курса: Михаила Смирнова, Иордана Видойковича, Аполлинария Савицкого и Кронида Смирнова – не заслуживающими уважения.

Определили: Студентов, означенных во 2-м пункте, при составлении списка после годичных испытаний, понизить на три номера. Прочее принять к сведению.

XVIII. Рассуждали о назначении: 1) двух премий покойного –12–

Митрополита Литовского Иосифа в 165 р. и протоиерея Невоструева в 158 р. – за лучшие кандидатские сочинения; 2) двух премий по 100 рублей каждая, из процентов с капитала покойного митрополита Московского Макария – за лучшие сочинения студентов Академии, написанные ими в течение первых трех курсов и 3) одной премии в 32 р. – за лучшие успехи в сочинении проповедей – из процентов с капитала, пожертвованного протоиереем Орловым.

Справка: 1) Положения о премиях покойного Высокопреосвященного Митрополита Московского Макария п. п. 7 и 8: «третья и четвертая премии (по 100 р.) назначаются по переходе студентов на IV-й курс в одно из заседаний сентябрьской трети тем из них, которыми поданы были все семестровые сочинения, написанные ими в течении первых трех курсов, и из них более половины означены баллом 5 и нет ни одного, имеющего балл менее 4. Деньги могут быть выданы им по их желанию или тотчас, или по окончании курса. В случае, если окажется более двух студентов одного курса, которых сочинения удовлетворяют изложенным в предыдущем §

условиям, преимущество отдается тем, у которых сумма баллов на сочинениях больше; в случае же равенства преимущество отдается за сочинения позднейших курсов предпочтительно пред предшествующими». 2) На соискание премии Митрополита Литовского Иосифа и протоиерея Невоструева представлено было 5 сочинений студентов бывшего IV курса, признанных отлично хорошими: Ильи Громогласова, Константина Сильченкова, Михаила Светлаева, Василия Ремезова и Павла Тихомирова. 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 IV курса: Леонид Соколов (5:5, 5:5—, 5:5, 5:5— и 5), Иван Романов (5:5, 5:5+, 5—, 5—, 5—, 5 и 5—), Николай Лебедев (5:5—, 5:5, 5—, 5—, 5—, 5— и 4½), Владимир Ильинский (4½, 5:4½, 5—, 5—, 5—, 5—, 5— и 4½) и Михаил Сменцовский (5—, 5—, 4½, 5—, 4½, 5— и 5). 4) Лучшие проповеди в течение четырехгодичного курса представлены следующими студентами бывшего четвертого курса: Ильей Громогласовым, Константином Сильченковым, Сергеем Глаголевским, Сергеем Казанским и Владимиром Троицким. 5) По § 81 лит. б. п. 12 устава духовных

—13—

академий присуждение премий за ученые труды на предложенные от академии задачи значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: 1) Премию покойного Митрополита Литовского Иосифа назначить студенту бывшего IV курса Илье Громогласову, премию протоиерея Невоструева – студенту того же курса Константину Сильченкову. 2) Премии по 100 руб. каждая, покойного Митрополита Московского Макария назначить студентам настоящего IV курса Леониду Соколову и Ивану Романову. 3) Премию за лучшие успехи в сочинении проповедей назначить студенту бывшего IV курса Сергею Глаголевскому. 4) Постановление сие благопочтительнейше представить на Архипасторское утверждение Его Высокопреосвященства.

XIX. Слушали: а) Доклад Секретаря Совета и Правления Академии М. К. Казанского.

«По смете доходов и расходов по содержанию Академии в минувшем 1893 году ассигновано: а) 500 руб. на выдачу премии за лучшие сочинения наставников академии и 300 руб. за лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии из процентов с капитала покойного Митрополита Московского Макария и б) 201 р. на выдачу премии за лучшие печатные труды по Священному Писанию наставников и воспитанников академии из процентов с капитала покойного Епископа Курского Михаила. Все эти деньги значатся в числе остаточных сумм по содержанию академии в минувшем году. Честь имею доложить о сем Совету Академии».

б) Отзыв о. Ректора Академии о сочинении доцента А.И. Введенского: «Современное состояние философии в Германии и Франции».

«Означенный труд представляет собою результат изучения автором заграничной философии не только по книгам, но и чрез слушание преподававшихся в 1891-м году курсов в Берлине и Париже. Последним обстоятельством обуславливается двойной интерес книги, описывающей как содержание философских курсов, так и отношение к ним слушателей и общества и таким образом раскрывающей различные направления современной мысли в их взаимной связи с жизнью запада. В этом отношении книга А. И. Введенского, занимающая собою свыше 30 печатных листов, является для просвещеннейших русских читателей богатым дополнением для их знакомства с нрав-

–14–

ственной жизнью Европы по более доступной книге того же автора, вышедшей в этом же году под заглавием: «Русские идеалы и западная действительность». – В разбираемом сочинении автор изложил и критически рассмотрел полные системы 4-х германских и трех французских мыслителей и сверх того отметил характеристические черты едва ли не всех сколько-нибудь выдающихся представителей философских кафедр. Главные достоинства изложения А. И. Введенского заключаются, во-первых, в талантливой систематизации учений,

во-вторых, – в умении поставить их во взаимную связь и показать, что дает каждый мыслитель для разрешения вопросов, наиболее соприкосновенных с религией и моралью. Таким образом наш автор является не пассивным излагателем конспектов, а критиком и систематиком. Полнота содержания, глубина мысли, ясность и жизненность изложения делают труд автора заметным вкладом в русскую философскую литературу, в виду чего имею честь представить его Совету Академии к увенчанию премией покойного Митрополита Московского Макария».

б) Представление ординарного профессора академии А. П. Лебедева сочинения экстра-ординарного профессора В. Ф. Кипарисова: «Митрополит московский Макарий, как проповедник» (стр. 1–229), Сергиев посад. 1893, на премию имени того же митрополита Макария:

«Сообразно принятым правилам, которыми требуется краткий отзыв о представляемом на премию сочинении, относительно достоинств сочинения ограничусь следующими замечаниями:

1) Автор, если не ошибаемся, изучил все, что прямо или косвенно относилось к вопросу о проповедничестве покойного митрополита Макария, как-то: письма его и к нему, воспоминания о нём, материалы, характеризующие то время, в какое жил и действовал этот пастыреначальник. В собирании сведений о митрополите Макарии, как проповеднике, автор обнаруживает редкое усердие: не удовлетворяясь печатным материалом, он ради полноты знакомства с делом, входил в письменные сношения с госпожой Булгаковой, женой покойного брата митрополита Макария, и только предсмертная болезнь г-жи Булгаковой расстроила планы г. Кипарисова (стр. 11–12).

2) Я нахожу, что сочинение автора послужит в будущем очень ценным пособием, для составителя полной биографии покойного московского святителя – каковая биография очень жела-

–15–

тельна – говорю: ценным пособием, ибо едва ли даже очень усердный биограф указанного пастыреначальника возьмется

проследить за всеми деталями проповеднической деятельности этого лица как сделал г. Кипарисов.

3) Так как автор, изучая свое дело, руководствовался методом историко-критическим и отчасти сравнительным, то ему пришлось много изучать – ради его специальной цели – других известнейших русских проповедников прежнего времени, наприм. Иннокентия архиепископа Херсонского, что отчасти вело к необходимости изучать и то, что говорилось об Иннокентии, как проповеднике, в литературе. – Автор не оставил без внимания и древнюю святоотеческую литературу, справедливо отыскивая здесь надежное руководство и критерий для правильности собственных суждений. И что особенно хорошо, – он извлекает отсюда такие изречения и тирады, которые оставляли без внимания другие исследователи по гомилетике.

4) Кто тщательно прочтет рассматриваемое сочинение г. Кипарисова, тот заметит, что оно обилует многочисленными и нередко обширными примечаниями, напечатанными мелким шрифтом, – примечаниями, которые без всякого труда, почти механически, можно было бы внести в текст и тем увеличить объем книги в полтора раза, но он этого не сделал, – и подобное стремление автора к сжатости речи нельзя не поставить ему в заслугу в наш век, страдающий широковещательностью в сочинениях.

Полагаю, что сочинение В.Ф. Кипарисова о митрополите Макарии заслуживает премии уже по тому одному, что оно имеет темой то самое лицо, щедротами которого создалась и самая премия. Премируя труд нашего автора, Академия тем самым выразит свои благодарные чувства к основателю премии, имя которого – уверен – дорого для всего учебного богословского мира».

Справка: 1) § 9 утвержденного Святейшим Синодом положения о премиях покойного митрополита Московского Макария: «Ежегодно в январском заседании совета каждый член совета может предложить, какое из сочинений, напечатанных наставниками Московской Духовной Академии в прошедшем году он считает заслуживающим премии, при чем

он должен представить письменное указание главнейших достоинств сочинения». 2) Того же положения § 11: «В том же заседании Со-

–16–

вета решается вопрос, какие из сочинений, за которые в прошедшем году авторы их удостоены в Московской Духовной Академии степени магистра, могут, сообразно с изложенными в 4 и 5 §§ условиями, быть допущены к соисканию премии». 3) В 1893 году степени магистра богословия удостоены были советом Академии и утверждены в сей степени Святейшим Синодом следующие лица: преподаватель Вифанской духовной семинарии Николай Виноградов, преподаватель Таврической духовной семинарии, священник Николай Ильинский, преподаватель Звенигородского духовного училища Николай Попов, инспектор классов Тульского епархиального женского училища священник Дмитрий Глаголев и преподаватель Бирюченского духовного училища Дмитрий Наумов. 4) § 10 утвержденного Святейшим Синодом положения о премии покойного епископа Курского Михаила: «Если в каком-нибудь году не будет предложено сочинений на соискание премии, то премия отлагается до следующего года». 5) В текущем году сочинений на соискание означенной премии не предложено.

Определили: 1) Представленные на соискание премии покойного Митрополита Московского Макария сочинения профессора Кипарисова и доцента Введенского иметь в виду при назначении премии в мартовском собрании Совета Академии. 2) Право на соискание премии за магистерские сочинения признать за священниками: Н. Ильинским и Д. Глаголевым, Н. Виноградовым, Н. Поповым и Д. Наумовым. 3) Премию Епископа Курского Михаила отложить до следующего года.

XX. Прошения кандидатов Академии: Алексея Целебровского, Алексея Волкова, Вячеслава Цветкова, Николая Недумова и Алексея Торопова о выдаче им на трехмесячный срок кандидатских сочинений.

Определили: Выдать просителям их кандидатские сочинения на испрашиваемый срок.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «Февр. 11. По статье девятой заготовить представление, с приложением проекта.

По статье четырнадцатой, прислать мне справку, сколько экземпляров рассылается бесплатно.

По статье семнадцатой объяснения студентов показать мне. Прочее к исполнению».

–17–

21 февраля 1894 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, и. д. Инспектора Иеромонах Сергей и члены Совета Академии, кроме профессоров Н.И. Субботина и Е.Е. Голубинского, не присутствовавших по болезни, и П.И. Горского, А.П. Смирнова и И.Н. Корсунского – по домашним обстоятельствам.

Слушали: 1 а) Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «Февр. 2. В совет академии» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 31 января текущего года за № 437: «По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали предложенный Г. Синодальным Обер-Прокурором, от 13 сего января за № 22, журнал Учебного Комитета, № 11, с заключением Комитета по прошению сербского подданного Николая Вукотича, уволившегося в 1890 году, по болезни, с III курса Киевской Духовной Академии, о разрешении ему поступить в число студентов IV курса Московской Духовной Академии. Приказали: Принимая во внимание, что, по силе Синодального постановления ^{11 марта}/9 апреля 1869 г. начальства всех духовно-учебных заведений поступающим в сии заведения иностранцам должны оказывать возможное снисхождение, как на приемных и выпускных экзаменах, так и во время прохождения наук, не стесняясь требованиями уставов тех заведений, Святейший Синод, согласно заключению Учебного Комитета, определяет: разрешить Совету Московской Духовной Академии допустить бывшего студента III курса Киевской Академии серба Николая Вукотича к слушанию лекций в IV курсе, с применением к нему указанных в упомянутом

Синодальном постановлении льгот, но без предоставления ему по окончании курса прав духовно-учебной службы в пределах Российской Империи и ученой академической степени, для получения которых он должен сдать испытание по всем предметам академического курса, на основании устава; о чём для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ».

б) Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «Февр. 17. В совет академии» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 15 февраля за № 678: «По указу Его Императорского Вели-

—18—

чества, Святейший Правительствующий Синод слушали предложенный Г. Синодальным Обер-Прокурором, от 5 сего Февраля за № 90, журнал Учебного Комитета, 35, с заключением Комитета, по представлению Вашего Преосвященства о разрешении Совету Московской Духовной Академии принять в число академических студентов I курса воспитанника Белградской духовной семинарии сербского уроженца Милана Петровича, обнаружившего на приемном испытании в Академии не вполне достаточные познания по предметам семинарского курса, с назначением Петровичу стипендии из сумм Святейшего Синода. Приказали: Принимая во внимание, что не вполне удовлетворительные познания Петровича в предметах семинарского курса могли зависеть от недостаточного знания им русского языка и могут быть восполнены в течение академического курса и в виду требований Синодального постановления ^{11 марта}/9 апреля 1869 г., Святейший Синод, согласно представлению Вашего Преосвященства и заключение Хозяйственного Управления и Учебного Комитета, определяет: разрешить Совету Московской Духовной Академии принять сербского уроженца Милана Петровича в число академических студентов 1 курса, с назначением на его содержание в академии стипендии из духовно-учебного капитала по двести двадцати рублей в год, со времени поступления его в академию, с отнесением сего расхода на счет 5000 р., ассигнованных по Отд. I § 2 сметы

расходов специальных средств Святейшего Синода на 1894 год, с тем однако, чтобы Петрович, по окончании полного академического курса, если пожелает получить ученую академическую степень или звание действительного студента, выдержал установленное испытание из предметов академического курса и представил диссертацию на общих основаниях со всеми воспитанниками православных духовных академий; о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ».

Определили: Указы Святейшего Синода принять к исполнению.

II. Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале Совета Академии от 28 января текущего года: «Февр. 11. Во статье девятой заготовить представление, с приложением проекта.

По статье четырнадцатой прислать мне справку, сколько экземпляров рассылается бесплатно.

–19–

По статье семнадцатой объяснения студентов показать мне. Прочее к исполнению».

Справка: 1) В ст. VII означенного журнала было изложено следующее определение Совета Академии: «пригласить на вакантную кафедру Священного Писания Ветхого Завета окончившего курс в Московской Академии в 1890 г. со степенью кандидата богословия и оставленного в том же году при академии для приготовления к замещению вакантных кафедр, ныне преподавателя Рязанской Духовной Семинарии Василия Н. Мышцына и, в случае его согласия занять означенную кафедру, а равно и неимения препятствий к этому со стороны семинарского правления, вести в свое время дело установленным порядком». 2) Отношением от 12 Февраля сего года за № 116 Правление Рязанской Семинарии уведомило Совет Академии, то В.Н. Мышцын согласен занять вакантную кафедру Священного Писания Ветхого Завета и что препятствий к этому со стороны семинарского правления не встречается. 3) По § 50 устава духовных академий: «Ищущие звания доцента, но неизвестные Совету своими преподавательскими

способностями, должны прочитать публично, в присутствии Совета, две лекции: одну на тему по собственному избранию, а другую по назначению Совета». 4) В ст. IX того же журнала Совет Академии благопочтительнейше просил ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об учреждении при Московской Духовной Академии премии имени Преосвященного Димитрия, епископа Подольского, за лучшие кандидатские сочинения преимущественно по описанию жизни и деятельности в Бозе почивших иерархов отечественной церкви. 5) В ст. XIV было изложено определение Совета о бесплатной высылке «Богословского Вестника» за 1894 год в Донской Комитет православного миссионерского общества. 6) Из донесения редактора «Богословского Вестника», экстраординарного профессора В.А. Соколова видно, что академический журнал в текущем году раздается и рассылается бесплатно в количестве 111 экземпляров. Эта общая цифра распределяется следующим образом: почетным членам Московской Духовной Академии – 41 экземпляр; начальствующим, профессорам, преподавателям и должностным лицам академии – 43 экземпляра; некоторым высокопоставленным духовным лицам – 6 экземпляров; таковым же лицам светским – 10 экз.; библиотекам, читальням, архивам и др. – 11 экземпляров. 7). По ст. XVII

–20–

требуется представить Его Высокопреосвященству письменные объяснения студентов Академии, не подавших своевременно второго семестрового сочинения. 8) В ст. XIII было изложено ходатайство Совета Академии пред Его Высокопреосвященством о разрешении выдать следующие премии: а) одну митрополита Литовского Иосифа, в 165 руб., окончившему курс в минувшем учебном году кандидату Илье Громогласову; б) одну – протоиерея Невоструева в 158 руб., окончившему курс в том же году кандидату Константину Сильченкову; в) две премии покойного митрополита Московского Макария, по 100 рублей каждая, студентам настоящего четвертого курса Леониду Соколову и Ивану Романову и г) одну премию протоиерея Орлова в 32 р.,

окончившему курс в минувшем учебном году кандидату Сергею Глаголевскому.

Определили: 1) Резолюцию Его Высокопреосвященства принять к исполнению. 2) Допустить кандидата В.Н. Мышцына к чтению пробных лекций по вакантной кафедре Священного Писания Ветхого Завета, при чем сроком для чтения лекций назначить 10-е и 11-е число месяца марта, о чем и дать знать В.Н. Мышцыну. 3) О выдаче премий сообщить Правлению Академии для зависящих распоряжений.

III. Отношение Высокопреосвященного Саввы, Архиепископа Тверского и Кашинского от 4-го Февраля за № 29: «По окончании в 1850 г. образования в Московской Духовной Академии, я, свыше сорока лет проходя разные церковные служения и учебно-административные должности (в том числе должность ректора и профессора в Московской Академии), а также состоя членом многих ученых обществ, – имел возможность составить очень значительную библиотеку, состоящую из книг и частью рукописей разного, преимущественно богословского и церковно-исторического содержания. Собранными таким образом сокровищами я пользовался до сего времени при своих учено-литературных трудах. Ныне же, по преклонности лет и при оскудевающих силах, я не в состоянии более продолжать ученые занятия и потому не могу уже пользоваться помянутыми книжными сокровищами. Но чтобы эти сокровища не оставались без полезного и целесообразного употребления, я заблагорассудил лучшие и наиболее ценные книги и рукописи своей библиотеки принести в дар Московской Духовной Академии в благодарную память о моём воспитании в этой Академии и о начальствовании в оной.

Препровождая при сем в Совет Академии сделанное мною
–21–

духовное завещание о передаче, после моей смерти, лучшей и важнейшей части моей библиотеки по особому списку книг и рукописей, в собственность Московской Духовной Академии, покорнейше прошу принять от меня этот посмертный дар».

Справка. Советом Академии, в собрании 14 декабря минувшего года, между прочим, постановлено было: «Имея в виду очень высокую ценность дара (свыше 50.000 руб.) Высокопреосвященнейшего Саввы, Архиепископа Тверского, академической библиотеке, – благодарить Его Высокопреосвященство особым адресом от Совета Академии».

Определили: С составленным адресом отправить к Его Высокопреосвященству, Высокопреосвященнейшему Савве, Архиепископу Тверскому, от Академии депутацию в составе экстраординарных профессоров Павла И. Горского-Платонова, Григория А. Воскресенского и И. Н. Корсунского.

IV. Ведомость о. Ректора Академии о пропущенных наставниками лекциях в январе месяце текущего, года, из коей видно, что и. д. доцента П.П. Соколов опустил 10 лекций, орд. проф. М.Д. Муретов и доцент А.И. Введенский – по 4 лекции, э.-орд. проф. Н.Ф. Каптерев, В.Ф. Кипарисов, И.Н. Корсунский – по 2 лекции и и. д. доцента И.В. Попов – одну лекцию. Все лекции были пропущены по болезни. Кроме того вовсе не были читаны лекции по вакантной кафедре Священного Писания Ветхого Завета (на II курсе).

Определили: Ведомость напечатать вместе с журналами Совета.

V. Отношения Канцелярии Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) от 3 февраля сего года за № 655: «По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором, 27 минувшего января, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определен преподавателем кандидат Московской Духовной Академии Дмитрий Соколов в Калужское Духовное Училище (в 1-й класс) по русскому языку, с окладом жалования, присвоенным учителям из студентов духовных семинарий».

б) от 16 февраля за № 869: «По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором, 11-го текущего февраля, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определен на духовно-учебную службу кандидат Московской Духовной Академии Василий Ремезов преподавателем по Священному Писанию в Волынскую Духовную Семинарию».

К сему Канцелярия присовокупляет, что об ассигновании поименованным лицам следующих им, по положению, денег сообщено Хозяйственному Управлению при Святейшем Синоде.

Справка: По распоряжению о. Ректора Академии обоим означенным лицам сообщено было о назначении их на духовно-учебную службу.

Определили: Принять к сведению.

VI. Отношение Московского Общества любителей художеств, состоящего под Августейшим покровительством Государыни Императрицы Марии Феодоровны от 31 января за № 50: «Московское Общество любителей художеств, устраивая с Высочайшего соизволения первый съезд русских художников и любителей художеств в Москве с 23 по 30 апреля, имеет честь покорнейше просить Духовную Академию не отказать в назначении на съезд представителя и указать те вопросы, разрешения коих на съезде было бы, по мнению Академии, желательно.

Определили: Предложить доценту Академии по кафедре церковной археологии и литургики А.П. Голубцову отправиться в Москву депутатом от Академии на первый съезд русских художников и любителей художеств, имеющий быть с 23 по 30 Апреля текущего года.

VII. Прошение экстраординарного профессора Академии Г.А. Воскресенского: «Покорнейше прошу Совет Академии выписать из библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры необходимые для моих ученых занятий три рукописи:

№ 199 (1640) Слова похвальные, XVI в. в 4°, 558 л.

№ 712 (1824) Патерик Печерский 1497 г. в 4°, 504 л.

№ 754 (1644) Сборник XV в., 581 лист, сроком на один месяц».

Определили: Просить Учрежденный собор Троице-Сергиевой Лавры о высылке на месячный срок означенных в прошении профессора Г.А. Воскресенского рукописей.

VIII. Представленный доцентом Академии А.И. Введенским отчет о заграничной его командировке: «В настоящее время, когда мною закончена обработка материала, подготовленного

во время пребывания за границей (в 189¹/₂ уч. году), я нахожу удобным и благовременным, опираясь на изданные мною книги,²¹⁴⁹ представить в Совет Академии *«свой отчет о заграничной командировке»*. Насколько я понимал и понимаю задачи своей «командировки», они состояли не столько в обогащении сведениями

—23—

по философии (которые всегда можно и иногда с большим удобством извлечь и из книг), сколько в ознакомлении с постановкой и методами преподавания философии за границей, а также в освоении с теми идейными веяниями, которые проникают и направляют жизнь современного запада, и которые представителю философской кафедры в православной Духовной Академии необходимо всегда иметь в виду. Этой стороны дела я и буду главным образом касаться в своем настоящем «отчете».

Было время и не так давно, когда на Францию смотрели, как на страну умственного и нравственного зачумления, и лицам, отправлявшимся за границу с научными целями, не позволяли в неё въезжать. Этот взгляд, к счастью, изменился. В виду этого я с самого начала предположил поделить свой свободный год на две половины, из которых одну предположил провести в Германии, а другую во Франции, что и исполнил, получив предварительно согласие и одобрение своего плана от о. Ректора Академии. При этом я исходил из той мысли, что так как задача моей поездки состояла главным образом в ознакомлении с постановкой дела в университете (а не с лекциями тех или других профессоров), а все германские университеты одного типа, то было бы бесцельно, прослушав один семестр в Берлинском университете, на другой семестр переезжать в какой-нибудь другой немецкий же. Вот почему я и решил на летний семестр переехать во Францию, чтобы ознакомиться с иным типом университетской жизни и с положением философии во Франции. Мне не пришлось после в сделанном шаге раскаиваться не только потому, что только что указанное предположение мое оправдалось (я действительно познакомился с другим типом университетской жизни), но также

и потому, что, как я непосредственно и фактически убедился, в умственной жизни современной Франции, не смотря на тревожное направление внешней её жизни за последнее время, все еще остается много положительных элементов и своеобразных идей и, тогда как философия Германии под влиянием протестантизма, принимает все более и более уродливые формы, –

–24–

французская философия, для которой католичество долго служило оплотом охранения, все еще проникнута здоровыми и возвышенными началами, внимание к которым и для русской философии было бы, вероятно, не бесполезно.

Я скажу сначала о постановке преподавания философии в Берлинском университете и потом перейду к Парижскому.

1.

В заграничном университете, как известно, параллельно с монологическим изложением курсов в форме лекций, повсюду ведутся практические занятия профессоров со студентами. Педагогические мотивы такой постановки дела понятны: закон, по которому всякое новое содержание мысли, чтобы сделаться прочным основанием ума, войти в содержание сознания и удержаться в нём, должно быть воспринято не пассивно, но активно, должно сопровождаться самодеятельностью, – этот психологический закон имеет всеобщее значение: студент, конечно, также должен быть приглашаем к самодеятельности, к активному усвоению преподаваемого, как и ученик средней и низшей школы, хотя и не в такой степени. Относительно философии вследствие её сравнительной отвлеченности и трудности, это еще более справедливо, чем относительно многих других наук. Только самостоятельная работа мысли, проявляющаяся в постановке вопросов, в сознании трудности той или другой проблемы и т. д. способна пробудить в студенте интересы к лекциям, и превратить его ум из пассивного приемника чужих мыслей в живую, органически усваивающую, силу. Конечно, человек, который садится на школьную скамью, после того, как пред его сознанием уже встали запросы, не нуждается в этих искусственных мерах для поддержания

интереса к лекциям и их усвоения, но в отношении к студентам среднего уровня в руках опытного руководителя эти практические занятия являются могучим педагогическим средством, не говоря уже о том, что они в тоже время обогащают их и реальными сведениями.

Это, уже заранее и само по себе понятное, значение практических философских упражнений сделалось для меня особенно ощутительным после того, как я ознакомился с их умелой постановкою в Берлине у проф. *Паульсена*, который читал со студентами Шопенгауэра («Мир, как воля и представление»). Выбор для чтения именно Шопенгауэра был очень удачен.

—25—

Паульсен сам стоит в сущности на шопенгауэровской точке зрения, и так как в своих чтениях, он обыкновенно отправляется от тех трудностей, которые вызывает система этого философа, то понятно, что испытывая эти трудности при чтении Шопенгауэра, слушатели тем с большим нетерпением ждали их разрешения на лекциях. Таким образом Шопенгауэр являлся чем-то в роде пролегомен к курсу самого Паульсена. Постановка дела на упражнениях Паульсена была не менее удачна, чем и выбор автора. Обыкновенно профессор рекомендовал вниманию аудитории те или другие главы из упомянутого сочинения и предлагал с ними предварительно освоиться дома, причем несколько человек (три-четыре) обязывались подготовиться к изустному реферированию указанных глав, — к их связной передаче с посильными критическими замечаниями. Как во время реферата, так и по окончании его профессор предлагал вопросы, и, так как при этом он обращался за помощью к реферантам и к другим студентам, то естественно, что каждый явившийся в аудиторию, считал себя обязанным знать, в общих по крайней мере чертах, текст данных и прежде прочитанных глав Шопенгауэра. Таким образом в результате получалось обстоятельное освоение с одним из крупных философских произведений. При этом самим профессором, а иногда и студентами делались исторические параллели, указывались у философа промахи,

несогласованность в его идеях и намечалось направление, в котором они могли бы быть устранены. Насколько заинтересовалась аудитория этим занятием, насколько, следовательно, самодеятельность может поддерживать интерес даже к серьезным и скучным предметам, – это всего лучше доказывается простым фактом: практические упражнения Паульсена продолжались *два часа без перерыва*, тогда как известно, что даже даровитый оратор не рискует задерживать аудиторию более часу.

Что касается собственно *лекций*, то в Берлине, как, впрочем, и повсюду за границей, их два типа – *публичные* (*publica*) и *специальные* (*privatim*). Первые и по предмету, и по способу изложения рассчитаны на самый разнохарактерный состав аудитории: предметы выбираются по возможности общеинтересные и излагаются с устранением всякого специального балласта. Вторые, напротив посвящаются вопросам более или менее частным и специальным; но в изложении и здесь наблюдается общее пра-

–26–

вило – не загромождать лекцию специальными подробностями. Нарушение этого последнего правила охлаждает и даже опустошает аудиторию, от чего не гарантированы и профессора с самою солидною и прочною научною репутациею. Лучшею иллюстрациею этого служило для меня отношение слушателей к двум параллельным курсам истории философии – Целлера и Эббингауза. Целлер и Эббингауз – какая резкая противоположность! И однако Эббингауз пользовался не только не меньшим, но гораздо большим успехом, чем Целлер. Причина этого заключается 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 представлявшейся в нём для слушателей трудности входить в круг чуждых им понятий и разуместь 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 притом быстрее, чем мы думаем. 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.

Большинство профессоров отлично понимает это и предпочи-

–27–

тает поступаться подробностями, лишь бы иметь возможность излагать общий полный курс возможно большему числу слушателей. Следует еще отметить, как прием достойный подражания, что в громадном большинстве случаев лекции в Берлине как и в Париже, *говорятся*, а не читаются: для профессора, вследствие этого, каждая лекция есть как бы целое новое событие, которое он вновь переживает, а не механическое чтение когда то написанного, с чем пожалуй в данный момент он и сам иногда не согласен. Что при свободном изустном изложении лекции сплошь и рядом оказываются стилистические неровности (хотя и в этом отношении есть

лекторы вполне безукоризненные), – это конечно, понятно. Но ни слушатели, ни сами профессора не придают этому большого значения, справедливо думая, что этот недостаток окупается другими преимуществами импровизации, – возможностью всегда держать изложение предмета на уровне собственного понимания в данное время, вносить в него личную убежденность и пр. В этом отношении и с этой стороны Берлинские философские лекции по всей справедливости могут и должны служить для понимающего лектора образцом и школой.

К сожалению нельзя того же сказать о содержании Берлинских лекций или, точнее, – об их направлении. Я не стану входить в подробности: в моей книге дана характеристика выслушанных мною курсов, а некоторые подробно изложены по моим собственным записям. Отмечу лишь общее и, так сказать, субъективное впечатление, полученное мною от них.

Когда я слушал лекции принципиального характера, они всегда производили на меня впечатление чего то как бы рокового. Казалось, будто над лекторами тяготеет прошлое германской мысли со всею неотразимою силою, давит и гнетет мысль и вынуждает её отливаться в определенные, раз установленные формы, вращаться в известном, раз признанном за истинный, кругу идей. Если профессор не хочет высказываться за них открыто, то он по необходимости должен держаться преимущественно исторической почвы. Вот почему в современной Германии теперь в загоне метафизика, требующая определенных взглядов положительного характера; вот почему такой несоразмерно большой процент курсов, посвященных истории философии. Судя по всем признакам Германия действительно «переживает кризис», – время переходное, когда, кажется, хотят

–28–

и не могут прервать с прошлым. Протесты против этого прошлого уже раздаются, но они слабы (см. *пятую главу* первого отдела нашей книги), и чем менее, на мой взгляд, оснований предвещать им *скорое* торжество, тем настойчивее определяется желание, чтобы в нашем отечестве, в котором

философия только еще зарождается, не создавалось таких стойких в своей односторонности философских традиций, от которых, как показывает наглядный и осязательный пример, при всем сознании их крайностей, и при всем желании, весьма нелегко освободиться.

2.

В Париже я посещал лекции в Сорбонне и au Collège de France. Сорбонна это тоже, что философский факультет в Берлине или историко-филологический у нас. Но Collège de France это – совершенно своеобразное учреждение для чтения высших специальных курсов по всем отраслям знания, всего больше посещаемое преподавателями средних и даже высших учебных заведений Парижа (о так называемом «Парижском университете» см. мою книгу: *«Западная действительность и русские идеалы»*, стр. 103 и след.)

В Сорбонне, так же как и в Берлине, значительное внимание уделяется практическим занятиям профессора со студентами. Но здесь, «практические упражнения» разнохарактернее и пожалуй систематичнее. В Берлине они сводятся исключительно к чтению и разбору авторов. Здесь, сверх этого, они состоят еще в составлении письменных домашних работ, – как положительного, так и историко-критического характера. Затем тогда как в Берлине из классных практических упражнений профессор обыкновенно делает как бы пролегомены к своему курсу, здесь он связан в выборе авторов для чтения министерскою программой, которая, в свою очередь, рассчитана, по-видимому, на то, чтобы ознакомить студентов с творениями таких философов, которые являются наиболее типичными выразителями здравых общечеловеческих верований и идеалов (Платон, Аристотель, Декарт, Лейбниц, Кант, Кузен: вот приблизительный состав авторов, назначенных для классного чтения). Нельзя не заметить, что в обоих, только что указанных, отношениях преимущество остается на стороне Сорбонны. Если мотивом практических упражнений служит стремление

развить в студентах самодеятельность, то несомненно, что эта цель достигается полнее, когда рядом с чтением авторов, студентов приучают к систематическому письменному изложению своих мыслей и заинтересовывают в философском авторствовании. Если с другой стороны, не смотреть на философию, как на дело личного вкуса и не думать, будто всякий волен иметь философию, какую он хочет, если, говоря иначе, смотреть и на философию, как на науку со своим объективным и общеобязательным содержанием: тогда, конечно, субъективным вкусом профессора должна быть положена известная граница, и преподавание должно быть поставлено в известные объективные условия, – его личные взгляды должны в глазах студентов являться, так сказать, на историческом фоне, в освещении взглядами великих выразителей общечеловеческих убеждений и ими до известной степени поверяться.²¹⁵⁰

В Сорбонне практические упражнения ведутся отдельно для студентов младших курсов и для «кандидатов». Чем мотивировано такое обособление и в чём состоит различие между теми и другими, – об этом, конечно, не трудно догадаться уже заранее. Начинающие *читают* латинского или греческого автора в собственном смысле этого (подчеркнутого) слова т. е. строку за строкой, сопровождая чтение построчным переводом, а французского изучают *последовательно* по отдельным главам, при чем задача упражнений состоит главным образом в освоении студентов с философскою терминологиею и в ориентировке их в кругу общих и элементарных философских понятий, которые и разъясняются по большей части самим руководителем чтений, так что большая часть труда выпадает на его долю. Точно также и при составлении домашних письменных работ студентами младших курсов, наблюдается, чтобы задачи не превышали их силы, почему даются темы преимущественно историко-критического характера (изложение такой-то главы, такого-то философа, общая оценка какой-нибудь новой философской книжки;

–30–

но, конечно, иногда делаются и отступления, – особенно по лично заявленному тем или другим студентом желанию. Что касается теперь практических упражнений «кандидатов», то и выбор назначаемых им для изучения авторов и задачи, которые при этом ставятся, и назначение тем для домашних письменных работ, – все это рассчитано на более зрелые силы. Обыкновенно каждому «кандидату» назначается целое крупное сочинение известного автора (*Метафизика* Аристотеля, одна из *критик* Канта и т. д.), при чем он должен дать связный историко-критический анализ этого сочинения и изложить его в *монологической* форме в присутствии товарищей и профессора. Это изложение иногда длится около часу и почти всегда вызывает оживленные прения, поднимаемые кем-либо из товарищей и завершаемые профессором, который резюмирует их сущность и указывает общие промахи, равно как и направляет прения во все время, пока они ведутся (практические упражнения в Сорбонне, как и в Берлине, принято продолжать *два часа без перерыва*). Подобным же образом и задачи домашних письменных работ для «кандидатов» гораздо ответственнее, чем для начинающих философов. Их сочинения, обыкновенно (за редкими исключениями) *положительного* и при том *принципиального* характера (о достоверности, о собственности, о природе материи и т. д.). «Кандидат» читает свое сочинение с кафедры (этой чести младшие студенты не удостоиваются) и оппозицию встречает также на кафедре, так что прения имеют характер и форму наших диспутов. Степень подготовленности и освоения с философией при этом обыкновенно проявляется для присутствующих. со всею ясностью. Завершительным моментом этих практических упражнений служит чтение «пробной» лекции.

Как видно из моего описания, практические упражнения кандидатов Сорбонны очень напоминают упраздненные уставом 1884-го года практические занятия студентов-кандидатов в наших Академиях, с тою лишь разницею, что у нас они приурочивались к экзаменам и даже, насколько знаем, имели значение самых экзаменов, тогда как в Сорбонне центр тяжести полагается *не только* и пожалуй *не столько* в испытании,

сколько в подготовке студентов, вследствие чего такие упражнения ведутся в течение целого последнего семестра и им посвящается не менее двух недельных часов. Затем у нас, насколько помню, принято было экзаменовать каждого кандидата

–31–

отдельно, чуть ли не при закрытых дверях, тогда как в Сорбонне при практических упражнениях присутствуют все кандидаты одной специальности, что естественно содействует повышению общего уровня и расширению их знаний по философии. Присутствуя в заграничном университете на этих практических упражнениях кандидатов, когда то имевших место и у нас, в наших Академиях, я невольно задавался вопросом, не следует ли пожалеть об их отмене у нас и, в виду общепризнанной и ощутимой их пользы для французских студентов, решал этот вопрос утвердительно. Но, конечно, относительно наших Академий, это решение значительно осложняется тем, что у нас гораздо шире чем где-либо за границу, поставлено занятие письменными работами, а студенты последнего курса буквально «связаны» своими «кандидатскими». Тут возникают соображения, – не уравнивается ли польза, приносимая «практическими упражнениями» французским студентам, писанием нашими студентами своих кандидатских, насколько совместимы с ними эти «практические упражнения» и т. д. Однако, все это очень сложные вопросы, которых я не нахожу удобным касаться в данном случае.

Что касается теперь собственно лекций в Сорбонне, то их постановка в общем та же, что и в Берлине: то же деление лекций на публичные и специальные, тоже стремление даже и на последних избегать утомительных подробностей и частных, то же обыкновение излагать их свободно, а не по тетрадке и т. д. Разница разве лишь в степени: публичные лекции, например, здесь в собственном смысле публичные и открытые, на которые допускаются решительно все, – без всякого исключения. Что, кроме понижения общего уровня преподавания (на публичных лекциях профессор невольно

подпадает искушению *приспособляться* к пониманию слушателей), такая свобода ведет и к другим неудобствам, – это, конечно, понятно, так что является серьезным вопросом, не перевешивает ли возникающий отсюда вред те благие последствия, на которые публичные лекции рассчитаны. Но если, таким образом, в постановке философских лекций в Сорбонне с внешней стороны мы должны констатировать утрировку, доведение принципа, признанного и принятого на практике и в Германии, до крайности, то с внутренней стороны, со стороны направления, интереса и жизненности своих философских лекций Сорбонна, по вашему мнению, стоит

–32–

решительно выше Берлина. И в своих заграничных «письмах» и в своем очерке современного состояния философии во Франции я не раз касался этого вопроса, и здесь мне только остается напомнить еще раз, что слушание лекций в Сорбонне служило для меня хорошим противовесом против одностороннего погружения в холодную сферу абстрактно пантеистической немецкой философии.

Весьма важным дополнением философских курсов Сорбонны послужили для меня прослушанные Collège de France курсы *Шарля Левека* (см. «Совр. сост. фил.» отд. 2-й, стр. 61–69) и *Нуррисона* («О душе»), которые излагались в том же строгом духе как и курсы Сорбонны. Это же учреждение (Collège de France), с другой стороны, дало мне возможность освоиться и с «противоположным полюсом современной французской философии», – по лекциям отчасти *Рибо*, а главным образом – *Лаффита* (см., отд. 2-й стр., 111–124). Вообще, насколько строгая Сорбонна знакомила меня с *господствующим* направлением современной французской философии (с философией «университетскою»), настолько же Collège de France содействовал освоению с другими, так сказать, *побочными* течениями французской мысли. Таким образом параллельные занятия в Сорбонне и au Collège de France вводили меня в круг идей не той или другой из современных французских философских школ, но ставили в возможность освоиться со всеми ими, что существенно помогло мне

ориентироваться в разнообразных течениях мысли и самостоятельно установить ту их классификационную схему, которая заложена в основание исторического очерка французской философии, присоединенного мною к характеристике прослушанных мною в Париже лекций, ради их более полного освещения.

Конечно, получив возможность быть за границею, я не мог довольствоваться посещением лекций и пользовался всяким представлявшимся мне случаем устанавливать непосредственное знакомство с теми лицами (профессорами, студентами и пр.), размен мыслей с которыми мог бы содействовать ознакомлению с характером умственной, социально-бытовой и религиозной жизни современного Запада. Это не только доставляло мне материал для моих «Писем», в которых я пытался, возможно конкретнее, характеризовать современную жизнь Запада, но косвенно помогало определяться и моему общему направлению. Куда скло-

—33—

няются в области философии мои симпатии, — это отчасти мною уже намечено (в последнем «Письме», а главным образом — во Введении к моей книге о западной философии: «О задачах современной философии, в связи с вопросом о возможности и направлении философии самобытно-русской»); в дальнейших же моих трудах, если им суждено будет увидеть свет, надеюсь, они определятся еще полнее».

Справка: Доцент А.И. Введенский командирован был, с разрешения Святейшего Синода, за границу с научною целью на 189½ учебный год.

Определили: Отчет доцента А.И. Введенского напечатать вместе с журналами Совета.

IX. Предложение ординарного профессора Алексея Петровича Лебедева: «В виду того, что в течение года слишком никто из наставников Академии не заявил желаний взять на себя обработку темы, предложенной преосвященным Николаем, епископом Алеутским: «обстоятельная биография покойного ректора Московской Духовной Академии, протоиерея Александра Васильевича Горского», честь имею предложить

Совету Академии, не найдет ли он возможным включить вышеозначенную тему в число тем, которые будут назначены в следующем учебном году в качестве кандидатских на следующих условиях:

1. Взявший эту тему студент IV курса для получения премии должен иметь на сочинении балл не менее 4¹/₂;

2. Премия присуждается июньским заседанием Совета, когда происходит рассмотрение достоинства кандидатских сочинений студентов IV курса;

3. Суждение о том, заслуживает ли сочинение премии, поручить особой комиссии, которая должна состоять из ректора Академии, ординарного профессора общей церковной истории А.П. Лебедева и одного из членов Совета Академии, и которая решит вопросом большинством голосов.

4. Сочинение, удостоенное премии, составляет собственность редакции журнала «Богословский Вестник» и печатается в этом журнале».

Справка: 1) Преосвященный Николай, епископ Алеутский, в своем письме на имя о. Ректора Академии от 21 ноября 1892 года, прислал 300 рублей с чем, чтобы Совет Академии выдал оные тому лицу из наставников или студентов Академии – *в вид премии*, кто составит *обстоятельную биогра-*

–34–

фию покойного ректора Московской Духовной Академии, протоиерея *Александра Васильевича Горского*. 2) Согласно определению Совета Академии от 26 января 1893 года сделано было предложение наставникам Академии, не пожелает ли кто-либо из них взять на себя труд составления обстоятельной биографии покойного ректора Академии протоиерея А. В. Горского.

Определили: Составление обстоятельной биографии покойного ректора академии Александра Васильевича Горского включить в число кандидатских тем, которые будут назначены в следующем учебном году на означенных в предложении профессора А.П. Лебедева условиях.

Х. Записки профессора И.Н. Корсунского, доцентов Н.А. Заозерского и А.И. Введенского и и. д. должность доцента П.П.

Соколова о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекаря Академии Н. А. Колосову выписать для академической библиотеки, по справке с её наличностью, означенные в записках книги и о последующем представить Правлению Академии.

XI. Заявление секретаря Совета М. К. Казанского о том, что студенту III курса, якутскому уроженцу, Николаю Нифонтову, пользующемуся полной стипендией (в 220 р.) покойного Нафанаила Петровича Соколова, назначена по определению Святейшего Синода от 17/25 декабря минувшего года за № 3762, особая стипендия из средств Святейшего Синода.

Справка: По заявлению о. Ректора Академии, стипендии Н. П. Соколова по успехам, поведению и материальному положению заслуживает более других студент 2-го курса Василий Креминский.

Определили: Освободившуюся после студента Н. Нифонтова стипендию Н. П. Соколова предоставить студенту 2 курса Василию Креминскому.

XII. Предложение о. Ректора Академии:

«По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором 17 февраля сего года докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде окончивший курс в минувшем учебном году кандидат Академии Константин Сильченков, оставленный для приготовления к замещению вакантных кафедр в Академии в текущем учебном году, определен преподавателем по основному, догматическому и нравственному богословию в Харьковскую ду-

–35–

ховную семинарию. Посему честь имею предложить Совету Академии озаботиться избранием нового профессорского стипендиата вместо К. Сильченкова; со своей стороны рекомендую Павла Тихомирова, окончившего курс в Академии с отличными успехами в минувшем же учебном году и занимающегося с самого начала текущего учебного года в Сергиевском Посаде обработкой своего магистерского сочинения».

Справка: 1) Для приготовления к замещению вакантных кафедр в Академии в текущем учебном году оставлены кандидаты: Илья Громогласов, занимающий в общем разрядном списке 1-е место и Константин Сильченков – 2-е место. 2) Занимающие следующие места кандидаты: Михаил Светлаев (3-е), Василий Ремезов (4-е) и Сергей Казанский (5-е) уже назначены на службу в духовные семинарии: Светлаев – в Вятскую, Ремезов – в Волынскую и Казанский в – Вифанскую. 3) Кандидат Павел Тихомиров занимает в списке 6-е место. 4) По § 81 лит. б п. 5 устава духовных академий «оставление при Академии окончивших курс студентов, для приготовления к занятию преподавательских кафедр в оной и назначение им содержания» значится в числе дел Совета, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного».

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении оставить кандидата Павла Тихомирова для приготовления к замещению вакантных кафедр в Академии в текущем учебном году и, в случае разрешения, начать производство содержания ему с 17-го февраля сего года.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «Март. 7. Стипендиатом оставить Павла Тихомирова. Прочее утверждается: только о назначении третьего члена в комиссию по ст. IX-й в свое время доложить мне».

11 Марта 1894 года

Присутствовали под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме профессоров: Н. И. Субботина, Е. Е. Голубинского и Г. А. Воскресенского, не присутствовавших по болезни.

В собрании сем окончивший курс в Московской Духовной
–36–

Академии в 1890 году со степенью кандидата богословия и оставленный в том же году при Академии для приготовления к замещению вакантных кафедр, ныне преподаватель Рязанской Духовной Семинарии Василий Никанорович Мышцын прочитал, согласно определению Совета Академии от 21 февраля сего года, две пробные лекции, одну на тему по собственному

избранию: «Сущность ветхозаветного прообраза и значение его для ветхозаветных верующих», другую – по назначению Совета Академии: «Очерк содержания книги Екклесиаста». Обе лекции, прочитанные кандидатом В. Н. Мышцыным, 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 устава избрание кандидатов на должность доцентов 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 Священного Писания Ветхого Завета кандидата богословия Василия Никаноровича Мышцына в качестве исправляющего должность доцента Академии со времени избрания. 2) Объявить кандидату В.Н. Мышцыну, что для определения на должность доцента Академии по означенной кафедре он должен получить степень магистра, согласно § 55 устава духовных академий, не позже двух лет со дня избрания его на должность доцента, т. е. с 11 марта текущего года.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «Март. 20. К исполнению».

–37–

15 марта 1894 года

Присутствовали под председательством Ректора Академии Архимандрита Антония, и. д. Инспектора Иеромонах Сергей и члены Совета Академии, кроме профессоров: Н. И. Субботина и

В. Ф. Кипарисова, не присутствовавших по домашним обстоятельствам.

Слушали: I Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале Совета Академии от 21 февраля текущего года: «Март. 7. Стипендиатом оставить Павла Тихомирова. Прочее утверждается; только о назначении третьего члена в комиссию, по ст. IX-й, в свое время доложить мне».

Справка: 1) В пункте 3-м статьи IX-й означенного журнала было изложено следующее: «суждение о том, заслуживает ли сочинение (кандидатское) премии (в 300 рублей, присланных преосвященным Николаем, епископом Алеутским), поручить особой комиссии, которая должна состоять из ректора академии, ординарного профессора общей церковной истории А.П. Лебедева и одного из членов Совета Академии, и которая решит вопрос большинством голосов». 2) В ст. XII-й того же журнала было изложено благопочтительнейшее ходатайство Совета Академии пред Его Высокопреосвященством о разрешении оставить кандидата Павла Тихомирова для приготовления к замещению вакантных кафедр в Академии в текущем учебном году.

Определили: 1) Резолюцию Его Высокопреосвященства принять к исполнению. 2) Об оставлении кандидата Павла Тихомирова профессорским стипендиатом сообщить Правлению Академии для зависящих распоряжений.

II. Отношение Канцелярии Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода от 23 февраля сего года за № 1036:

«По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором, 17-го текущего февраля, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определен на духовно-учебную службу кандидат Московской Духовной Академии Константин Сильченков преподавателем по основному, догматическому и нравственному богословию в Харьковскую духовную Семинарию».

Справка: По распоряжению о. Ректора Академии кандидату К. Сильченкову сообщено было о назначении его на духовно-учебную службу.

Определили: Припать к сведению.

III. Ведомость о. Ректора Академии о пропущенных наставниками лекциях в феврале месяце текущего года, из коей видно, что ординарный профессор П.И. Цветков опустил 1 лекцию, и. д. доц. А.А. Спасский – 2 лекции, и. д. орд. проф. П.И. Казанский – 3 лекции и доцент А.И. Введенский – 5 лекций. Все лекции опущены были по болезни. Кроме того вовсе не были читаны лекции по вакантной кафедре Священного Писания Ветхого Завета (на II курсе.).

Определили: Ведомость напечатать вместе с журналами Совета Академии.

IV. Отзывы о сочинении экстраординарного профессора Императорского Харьковского Университета Михаила Остроумова под заглавием «Введение в православное церковное право», представленном для соискания степени доктора церковного права:

а) отзыв ординарного профессора А.П. Лебедева:

«Из чтения книги г. Остроумова мы вынесли благоприятное для автора впечатление и не видим оснований препятствовать ему в получении искомой им степени доктора церковного права. Но прежде чем указать те мотивы, которые побуждают нас благоприятно относиться к сочинению г. Остроумова, мы считаем долгом в видах соблюдения беспристрастия перечислить те недостатки, которые мы усмотрели в разбираемой нами книге. Вот эти недостатки.

Автор не составил себе ясного понятия о том, что такое «церковь», хотя и пишет «введение в православное *церковное* право». Собственно говоря, мы не догадались бы о том: имеет или не имеет автор ясного понятия по указанному вопросу, если бы он не старался показать, что он будто бы имеет требуемое понятие, – старание, – заметим – совершенно напрасное, так как оно убеждает, что автор говорит о предмете ему малоизвестном. На стр. 29 в книге автора находится § под заглавием: «христианские общины, не входящие в состав вселенской православной церкви». Здесь, между прочим, встречаем такие рассуждения: «если церковь есть едина, то

отсюда прямо следует, что рядом с ней не может быть никакой другой церкви. Всякое христианское общество, не входящее в состав единой церкви, не есть церковь, а просто христианская община. Смотря по основаниям, по которым эти общества выделяются из союза вселенской церкви или не допускаются в него, они

—39—

могут быть трех родов: 1) еретические, отвергающие вселенское исповедание веры и искажающие догматы церкви; 2) раскольнические, выделяющиеся по своему разногласию с церковью относительно некоторых сторон внешней церковной жизни, обрядов, управления церковью, и 3) самочинные сходы, составленные непокорными епископами или пресвитерами и народом». Затем автор приводит слова 1-го правила св. Василия Великого, в котором говорится обо всех этих отщепенцах, какие выше исчислены автором. После этих пояснений г. Остроумова весьма любопытно было бы знать, что же такое римское католичество и протестантство (лютеранство и реформатство)? Церкви это или нет? На этот вопрос к нашему удивлению автор не дает никакого ответа. Сам он несомненно не расположен не только в протестантстве, но и в римском католичестве видеть церковь. Но однако почему же? Под те определения еретических, раскольнических обществ и самочинных сходов, о коих рассуждал в свое время Василий Великий, конечно ни римское католичество, ни протестантство не подходят; во всяком случае автор не решается подвести их под понятие обществ еретических, раскольнических или самочинных. Мало того: автор очень скоро забывает свои рассуждения о единой вселенской церкви и преспокойно начинает потом и римское католичество, и евангелическое общество именовать «церквами» (стр. 126) и только тем отличает вселенскую церковь от этих последних церквей, что он слово: церковь, когда речь идет о православии пишет с прописной буквы (passim), а когда он говорит о р.-католичестве и протестантстве, то — с маленькой буквы. Как ни мало важен этот внешний признак, он (признак) все-таки у автора отличает церковь истинную от неистинных; но встречаются случаи, когда

г. Остроумов вынуждается отказаться и от этого внешне-условного знака, отличающего у него церковь от того, что не есть церковь. Так, дойдя в своей книге до рассказа о временах патриархов Игнатия и Фотия и появлении партий при них, автор пишет: «в церкви таким образом обнаружился раскол» (224). При этом случае автор не решился написать слово «церковь» с прописной буквы и таким образом для него затерялся и последний признак, каким он отличал церковь истинную от неистинной. И так что же такое истинная церковь? Чем от неё отличаются римское католичество и протестантство остается совершенно неизвестным для читателя книги г. Остроумова.

—40—

На стр. 138 в книге автора находится § под заглавием: «содержание и разделение обозрения (?) памятников церковного права». Затем здесь же говорится: «без сомнения, обозрение это может быть сделано только в хронологическом порядке появления памятников церковного права, следовательно исторически»; потом он указывает, в чём должно заключаться это историческое изучение памятников. Но на самом деле такого исторического изучения памятников права у автора не усматривается. Так, автор почти ничего не говорит об одной из самых важных эпох в образовании права – о II и III веках. Он не говорит ни об «учении 12 апостолов», памятнике, открытом Вриением, ни о Климентинах, ни о памятнике, известном под именем: «*Canones ecclesiastici*», ни о канонах Ипполита. Правда, об некоторых из этих памятников говорится на стр. 157–159, но говорится мельком, как о чем-то не особенно важном. Литература, посвященная этим памятникам не исследуется и не разбирается. Таким образом вообще первая стадия развития права остается совершенно необъясненной автором. Что же касается до его рассуждений о правилах апостольских и постановлениях апостольских, то эти рассуждения отнюдь не могут восполнять указанного пробела, ибо они кратки и почти шаблоны. К ученой литературе, касающейся таких важных памятников, как Постановления апостольские, автор относится очень легко. Напр. о недавно появившемся сочинении Функа о «Постановлениях

апостольских» автор говорит лишь в конце книги, в листе «исправлений и дополнений», притом же говорит в таком роде, в каком вещали в древности оракулы. «Выводы автора (т. е. Функа) едва ли могут выдерживать серьезную критику» – и конец. «Литературная история вопроса – как выражается автор – о «Правилах апостольских» начинается не с того времени, с какого она начинается по суждению г. Остроумова. «Первые начали отвергать апостольское происхождение этих Правил – говорит автор – составители Магдебургских Центурий» (стр. 170), т. е. первоначальные протестанты. Но это не правда. Уже в конце V-го века римский собор при папе Геласии к числу запрещенных книг относит «*Canones Apostolorum*». Сам автор знает тот факт, что Дионисий Малый, латинский переводчик этих правил, указывал, что уже «многие в то время не давали веры» этим правилам (стр. 179).

–41–

В главе: «Законодательство вселенских соборов» автор кое о чём говорит без должной проверки своих слов источниками, или же на основании сомнительных авторитетов. Наприм. говоря о I-м вселенском соборе г. Остроумов пишет: «руководил прениями на соборе знаменитый Афанасий, в сане диакона прибывший на собор» (206). Разумеется, такого исторического факта быть не могло. Соборами всегда руководили епископы и никогда диаконы. Автор, если бы захотел, легко мог бы справиться в подлежащих книгах относительно того, какие епископы были действительными руководителями 1-го вселенского собора. О II вселенском соборе автор говорит, что на нём не было епископов западных; «думают, что западные – добавляет г. Остроумов – и не были приглашены» (207). Но канонист должен знать, что если на II вселенский собор не были приглашены епископы западные и не присутствовали на нём, то этот собор лишается авторитета собора вселенского. Чем отличается вселенский собор от так называемых больших соборов древности, автор должен бы знать. Правда, эта заметка г. Остроумовым взята у известного Hefele, но Гефеле, сначала римско-католический профессор, а, потом епископ, тенденциозно излагает истории II вселенского собора и

рассуждения Гёфеле следовало бы проверять при пособии русских сочинений, в которых недостатка не ощущается. Неужели автор держится неправильного мнения, что книги немецкие непременно лучше русских?

План сочинения автора напрашивается на критику, в нём есть излишества, и не усматривается иногда того, что должно бы войти в него. По такому плану писали еще наши деды и отцы, а наше время заявляет другие, более сложные, требования. Но в подробности не считаем удобным вдаваться, опасаясь обвинения в субъективизме.

К недостаткам сочинения автора нужно отнести преклонение его пред одними канонистами, как пред авторитетами, и преследование (иначе мы не умеем выразиться) других канонистов, а равно и издевательство над ними, как над сущим ничтожеством.

К числу канонистов, пред которыми преклоняется г. Остроумов, принадлежит профессор Московского Университета г. Павлов. Автор говорит о нем не иначе, как потупя взоры. Мы не знаем, в самом ли деле г. Павлов великий авторитет – и желали бы найти удостоверение в этом отношении в сужде-

–42–

ниях нашего автора; но такого удостоверения мы не умели найти. Высокую авторитетность г. Павлова автор основывает главным образом на том, что *«профессора Алексея Степановича Павлова* наименовал одним из лучших знатоков канонического права в современной Европе» профессор В. О. Ключевский (стр. 95). Что наш академический профессор Ключевский человек несомненно авторитетный и даже знаменитость, с этим мы согласны; но совершенно не понимаем, какое значение *в науке* имеет голос г. Ключевского, если он произносит суждение о г. Павлове. Ключевский, как известно, есть профессор русской гражданской истории, а г. Павлов канонист; могут ли похвальные слова первого о втором служить аттестатом для хвалимого? Затем, г. Ключевский сочинений г. Павлова не разбирал и критике не подвергал, а упомянул о нём мимоходом в одной публичной речи, не имеющей отношения к оценке трудов московского канониста.

Сам г. Остроумов разъяснить для читателя значение трудов г. Павлова почему-то не берется, и хотя при одном случае, цитируя книгу г. Павлова: «Мнимые следы» и пр., называет её «победоносным опровержением книги (проф.) Суворова» (378); но ничем не удостоверяет в том, что книга имеет указанный характер. Да это едва ли и можно сделать, когда известию, что г. Суворов эту «победоносную книгу» разобрал и подверг критике – и таким образом оказывается, что сражение еще не кончено. Кстати сказать, что научного авторитета г. Павлова не считают нужным признавать следующие русские канонисты: проф. Казанской Академии и Казанского же Университета И. С. Бердников, проф. Киевской Академии и Киевского же Университета П. А. Лашкарев и наконец проф. Ярославского Лицея г. Суворов – о чем они не раз и заявляли печатью. Следовательно, если г. Остроумов серьезно думает облечь г. Павлова правами авторитета, то ему надлежало бы доказать, что канонисты, не признающие авторитета г. Павлова, не правы. Из того, что г. Остроумов преклоняется пред названным Московским канонистом вытекают некоторые следствия вовсе не желательные. Например, в вопросе о хронологии жизни трех известных толкователей Номоканона – Зонары, Аристина и Вальсамона (см. гл. 51–53 у автора), наш автор ни в каком случае не последовал бы известному мнению г. Павлова, как неосновательному, а стал бы держаться общепринятого мнения превосходно раскры-

–43–

того и доказанного покойным преосв. Алексием, архиепископом Литовским (в мире проф. А.Ф. Лавров). Лишь вера в авторитет г. Павлова заставила нашего автора поступиться правильным мнением вышеупомянутого иерарха в пользу мнения ничуть не твердого. Если бы г. Остроумов заглянул в хронику Зонары и прочел здесь описание царствования Алексея Комнина, то он сразу увидал бы, что покойный иерарх был и есть прав. Или возьмем другой случай: если бы г. Остроумов не счел себя обязанным преклоняться пред проф. Павловым, то он иначе бы отнесся к той программе канонического права, какую написал Павлов и которую излагает

и оценивает наш автор (см. стрр. 114–116). Преклонение перед авторитетом г. Павлова лишило нашего автора критического чутья или точнее заставило его удержаться от обнаружения этой драгоценной способности. В существе дела «терминологию» программы г. Павлова (которая – программа – испещрена схоластическими выражениями: *potestas magisterii*, *potestas jurisdictionis*, *jurisdictio contentiosa*) следовало бы назвать неуместною, а конструкцию программы – признать не принадлежащею к лучшим. Вместо же таких совершенно справедливых суждений, наш автор отделяется при указанном случае следующими каббалистическими словами: «мы изложили программу проф. Павлова с сокращениями, но это сокращение не препятствуют (!) видеть характер конструкции системы и принятой автором (т. е. Павловым) терминологии». Еще бы не видеть! Но нужно было бы сказать, что именно мы видим.

Другая мерка изобретена г. Остроумовым для проф. Суворова. К нему наш автор беспощаден. Целые книги проф. Суворова наш автор объявляет «фантастическими» (378), но принимая на себя труда показать в чем заключается эта фантастичность. Канонические понятия проф. Суворова автор признает «ненаучными» (стр. 19); интересно, что г. Остроумов ставит здесь в упрек указанному лицу то, что будто оно не имеет «церковного понятия о церкви». Но мы уже видели, сколь шатки и неясны представления о церкви и у самого критика. Выводы и изыскания г. Суворова автор именует «курьезами», не обмолвившись однако-ж ни одним словом о том, в чём заключается их «курьезность» (171). Критические печатные работы г. Суворова по его специальности автор обзывает «отважными» (122). Да что же тут худого? Уж не представляет он себе мир ученых в виде департаментских чиновников, где слу-

–44–

жащий обязан слушаться старшего и исполнять его волю. Наука живет другими началами. Мало всего этого: г. Остроумов объявляет профессора Суворова лжеименным христианином и отступником от веры. Вот до чего доходит дело!! Автор однако

же не решается высказать это отлучение, наложенное им на проф. Суворова, от своего лица, а объявляет его от лица св. Киприана. Г. Остроумов пишет: «при чтении этих тирад (здесь имеется в виду действительно неправильное суждение г. Суворова о факторах церковного права) невольно вспоминаются слова священномученика Киприана: «пусть никто не обманывает братства ложью; пусть никто не подрывает истин веры вероломною изменою» (стр. 31). Не обинуясь, мы должны сказать, что полемика автора с проф. Суворовым производит неприятное впечатление и относится к самым важным недостаткам его сочинения. В существе дела автор не имеет никакого права быть неумолимо-строгим и придирчивым к г. Суворову. В книге г. Остроумова есть § под заглавием: «одинаковая необходимость богословских и юридических знаний для канониста». Здесь говорится: «для канониста равно необходимо основательное образование как богословское, так и юридическое. Необходимо образование богословское, ибо только в свете (?) христианского учения или мирозозерцания (?) самой церкви будет понятен зависящий от него своеобразный характер церковного права» (стр. 52). В этих словах автора заключается оправдание извинение недостатков, присущих многочисленным ученым работам проф. Суворова. Этот последний не получил богословского образования в высшем специально богословском училище, от этого и происходит большая часть его увлечений и промахов. Нужно жалеть г. Суворова, а не глумиться над ним и объявлять его отступником от веры.

Исчислим некоторые замеченные нами мелкие недостатки рассматриваемого сочинения. Приписывать покойному ректору нашей Академии вовсе не замечательное сочинение: «история флорентийского собора» и потом всегда цитировать его с именем этого ученого – нет оснований (424 и дал.). Если бы г. Остроумов поменьше верил показаниям такого авторитета, как Вальсамон, и проверял, когда это возможно, его показания, то он без сомнения зачеркнул бы следующее место в своей книге: «патриарх Феофилакт (X в.) дозволил праздновать языческие рождественские святки с переряживанием в личины на празд-

никах Рождества и Крещения в самой Софийской церкви» (517) – говорим: зачеркнул бы это место, как представляющее невозможную нелепицу, сочиненную Вальсамоном, исказившим известие византийского историка Скилицы. Переводы автора, хотя и очень редко, но все же иногда бросаются в глаза по своей неправильности. На стр. 179 слова: *canones...*, *quibus*, *quia plurimi consensum non praebuere facilem* (речь идет о Правилах апостольских), г. Остроумов переводит так: «Правила, которым весьма многие не давали веры, не находя к тому препятствий». Не только неправильно, но и не удобовразумительно. Но в самом худшем положении обретается автор тогда, когда решается исправлять к лучшему уже готовые переводы. Так автор недоволен переводом одного анафематизма, некогда возглашавшегося в неделю Православии против еретика Иоанна Итала – переводом, находящимся в книге свящ. Никольского под заглавием: «Анафематствование» и пр., и хочет поправить перевод, но терпит полную неудачу. У свящ. Никольского читаем: «тем, которые дерзают посредством диалектических умствований и школьных оборотов слова слагать и различать *преемственное* (очевидно опечатка, вместо: *преестественное*; по-гречески здесь стоит: *ὕπερ φύσιν*, каковые слова никто, конечно, не переведет выражением: *преемственное*) соединение двух естеств в Богочеловеке – анафема» (о. Никольского, стр. 131). Наш автор, встретившись с этим переводом, заявляет, что он находит нужным эту часть анафематизма, неправильно переведенную о. Никольским исправить по греческому тексту – и затем предлагает читателю такой перевод: «тем, которые дерзают диалектически делать предметом спора природу и положение в факте сверхъестественной нераздельной неслиянности двух естеств божеского и человеческого – анафема» (стр. 467). Всякий согласится, что это не исправление перевода о. Никольского, перевода действительно нуждающегося в некотором изменении, а прямое посягательство на здравый смысл читателя.

Но укажем те достоинства рассматриваемого сочинения, которые дают право его автору на приобретение искомой им степени доктора церковного права.

1) Сочинение г. Остроумова очень обширно и есть плод не единогодичного ревностного труда.

2) Еще во времена студенчества г. Остроумов отличался энциклопедизмом познаний (он питомец нашей Академии) и удивлял

—46—

в этом отношении профессоров, имевших случай близко знать его; теперь же, как показывает разбираемое сочинение, энциклопедизм г. Остроумова весьма значительно возрос как количественно, так и качественно.

3) Некоторые главы сочинения снабжены таким обстоятельным указателем существующей литературы потому или другому вопросу, что дальнейшим исследователям, преимущественно начинающим, не будет труда, пользуясь указаниями автора, составлять целые научные трактаты и даже книги.

4) Не смотря на то, что иные главы сочинения г. Остроумова суть только репродукция существующих ученых пособий, тем не менее они сохраняют свое научное значение, ибо нередко свои пособия автор настолько переделывает, что эти самые пособия получают полное значение и надлежащую ясность только тогда, когда их будут изучать под руководством книги г. Остроумова. Это в особенности нужно сказать о большой 44-й главе, написанной автором сообразно одной книге профессора Ф. Успенского.

5) Сочинение автора сохраняет единство направления, тона и слога, не взирая на то, что оно составлено на основании очень многих книг, написанных писателями разных вероисповеданий и неодинакового научного духа.

6) Приятно отметить, что г. Остроумов живет традициями, вынесенными им из нашей Академии и идеями, присущими этой последней. Читатель его книги замечает, что автор и до сих пор не перестает с редкою внимательностью изучать сочинения своих бывших академических наставников. Он превосходно

знаком с моими сочинениями, с сочинениями профф. Е. Е. Голубинского, В. О. Ключевского; а также и с сочинениями профессоров нашей Академии, бывших его однокурсниками или младшими сотоварищами – В. Ф. Кипарисова, И. Н. Корсунского, Н. А. Заозерского. О г. Остроумове можно сказать, что он и теперь продолжает учиться в нашей Академии – честь и хвала ему за это!

б) доцента Н.А. Заозерского:

«Названная книга г. Остроумова представляет собою часть задуманного в огромных размерах труда под заглавием: «Очерк православного церковного права». В предлежащем выпуске автор представил общее введение (стр. 1–132; §§1–13), обозрение памятников церковного законодательства в первые –47–

девять веков христианства (стр. 132–394; §§ 14–41) и обозрение памятников церковного законодательства в церкви Константинопольской (394–672; §§ 42–55). Судя по этим рубрикам можно предполагать, что 2-й том Введения будет иметь своим предметом обозрение памятников и источников права Русской и иных поместных православных церквей.

Предлежащий труд автор назвал «введением» и охарактеризовал как «очерк» православно-церковного права. Обширность этого «введения», для которого оказалось недостаточно одного большого (672 стр.) тома, объясняется тем, что автор ввел во введение обширный отдел науки права, большею частью рассматриваемый в качестве первой части целого курса, или учение об источниках права. Назвав труд свой «очерком» православного церковного права, автор выразил кроме скромной самооценки своего труда – по-видимому особенное характерное отношение свое к избранному предмету, автор не желает выдавать себя ни ученым исследователем, ни систематиком ученого курса, а только обозревателем или, лучше сказать, ревизором ученой литературы, констатирующим состояние канонической науки в настоящей ступени её развития. Всматриваясь в метод его изложения, всюду встречаешь зоркого наблюдателя ученой деятельности в кругу избранной им специальности: в своей книге автор с

изумительною тщательностью собрал всё, что было написано на русском языке по каноническому праву и из всего этого представил точный, хотя и весьма сжатый экстракт, так что с уверенностью можно сказать, что не найдется писателя, который выразить претензию к нашему автору за то, что он обошел его своим вниманием. Но наш автор обладает многостороннею начитанностью и в иностранной литературе: и здесь он такой же внимательный наблюдатель и ревизор, как и по отношению к отечественной литературе. Отовсюду извлекая лучшее, автор обнаруживает при этом и то редкое, по крайней мере в русской литературе, качество, что он совершенно чужд резкой полемики: ошибки своих предшественников или мнения, с которыми он не согласен, он отмечает спокойно или просто обходит молчанием.²¹⁵¹ Внимательный к трудам других, воздавая каждому свое тщательною

—48—

цитациею имен и сочинений, автор почти всюду скрывает свое собственное мнение. Но ссылки на первоисточники, строгая выдержанность определенного направления — несомненно свидетельствуют о том, что представляемые автором сведения прошли чрез процесс его собственной проверки и исследования.

Таково общее впечатление, выносимое из чтения рассматриваемой книги г. Остроумова. В частности каждый из главных отделов, на которые м. б. подразделена книга, оправдывает это впечатление своими характерными особенностями.

I отдел — общее введение — философско-богословского характера. Автор раскрывает в нём предварительные общие понятия о праве, религии, Церкви и церковном праве, как разновидности в общем понятии права гл. (I); затем, — о науке церковного права, её методе, отношении к другим наукам, и сообщает краткий очерк истории развития науки православного церковного права в Византии и России. Подробною характеристикой существующих курсов и планов изложения этой науки в настоящее время и заканчивается этот отдел. В сжатом изложении автор указал важнейшие стороны в понятии

права, подтверждая его общепризнанными авторитетами философии и энциклопедии права, каковы: Аренс, Меркель, Нахман, Пухта, Краузе, Гоббз, Конт, Савиньи, Иеринг, Зом. Вслед за тем автор изложил понятия о религии и церкви, поскольку они входят в область права. Держась православного догматического учения о Церкви, автор выясняет в ней стороны божескую и человеческую, чувственную и сверхчувственную, видимую и невидимую, указывая крайности, протестантского учения, которыми, по его мнению, увлекаются некоторые русские канонисты (стр. 19). – В учении о церковном праве автор подметил следующее характерное отличие его от права гражданского: «в церковно-правовом порядке отношения между лицами определяются под постоянным влиянием сознания обязанностей к Богу и потому лицо выступает здесь главным образом как *субъект различных обязанностей*. Между тем как в светском правовом порядке отношения определяются с точки зрения естественных потребностей и требований лица и общества, и потому лицо выступает здесь как *субъект требований*, рядом с другими подобными субъектами; ибо светское право в сущности представляет лишь охрану притязаний человеческого эгоизма в отношениях людей между собою с точки зрения формальной естественной

(Продолжение следует)

Ноябрь

**Кирилл. архиеп. Александрийский. свт. Толкование
на пророка Аввакума [Авв. 1:2 – 2:15] / Пер. И. П.
Казанскою; под ред. М. Д. Муретова // Богословский
вестник 1894. Т. 4. № 11. С. 243–274 (1-я пагин.).
(Продолжение.)**

–243–

Ст. 3. *Вскую мне показал еси труды и болезни, смотриши
страсть и нечестие?*

Отсюда ты можешь видеть, что святые ненавидят зло, ибо страдания других называют своими собственными. Посему и премудрый Павел говорит: *кто изнемогает и не изнемогаю! кто соблазняется, и аз не разжизаюся* (2Кор.11:29)? и нам самим повелел *плакать с плачущими* (Рим.12:15), показывая тем, что сострадание и взаимная любовь всего более приличны святым. Говорит, что Бог *показал ему труды и болезни* (очевидно, что нечестие преступников закона, привыкших поступать несправедливо) не тем, что причинил ему самому страдания, а тем, что долготерпел совершившим зло; или тем, что не избавил его от жизни, хотя и мог, чтоб не быть ему зрителем поистине ужасных деяний. Святые среди столь тяжких душевных скорбей обыкновенно желают избавиться от жизни, как например и блаженный Иона говорит: *и ныне, Господи, возьми душу мою от меня, потому что уне ми умрети, нежели жити* (Ион.4:8). И премудрый Павел пишет, что лучше *разрешиться и со Христом быти* (Флп.1:23). И подлинно, для желающих жить свято освобождение от совершающихся в мире дел и избавление от ужасных забот здешних есть именно отложение скорбей.

Ст. 3. 4. *Противу мне бысть суд, и судия вземлет. Сего ради разорися закон, и непроизводится в совершение суд: яко нечестивый приобидит праведного, сего ради изыдет суд
развращен.*

Что в его собственной жизни нет ничего располагающего к скорби, но что он приходит во уныние, как святой и любящий правду при виде людей,

–244–

пренебрегающих божественной заповедью, и притом людей не простых каких-либо, но прославленных высшими почестями, предстоятелей народа и облечённых достоинством судей, – это ясно показывает, говоря, что прекратились праведные приговоры (суда), хотя закон ясно повелевает: *не приемли лица в суде, яко суд Божий есть* (Втор.1:17). Итак производство суда есть дело великое и неподкупный, не допускающий извращения приговора над праведником, судия становится мудрым подражателем божественной высоты и славы:, а судия, приемлющий подарки, есть оскорбитель Бога и противник самых божественных достоинств, потому что он обезображивает красоту истины и заботится об извращении правды, *глаголя лукавое доброе, и доброе лукавое* и тьму нечестиво считая светом и свет тьмой (Ис.5:20). Итак, пророк показывает, как с нарушением одной этой превосходнейшей и преславнейшей заповеди тотчас подвергся попранию весь закон; ибо нарушивший высочайшую из обязанностей как может удержаться от нарушения меньшей? Пророк самого себя выставил свидетелем и зрителем притеснения. поскольку же, говорит, пренебрегается правый суд; то и закон теряет силу, и не совершается правда судов в угождение Тебе Владыке, и *нечестивый приобидит праведного*. В том же самом преступлении Бог упрекает сонмище иудейское и устами других пророков; ибо говорит, что *старейшины его на дарех суждаху* (Мих.3:11) и ему опять говорит устами Исаии: *сребро ваше неискушено, корчемницы твои мешают вино с водою. Князи твои непокоряются, общницы татем, любяще дары, гоняще воздаяние, сирым не судящи, и суду вдовиц не вни-*

–245–

мающи (Ис.1:22–23). Кажется пророк Аввакум и теперь хочет сделать то, на что указывается в книге Притчей: *яже видеста очи Твои, глаголи* (Притч.25:8). Он разъясняет и показывает наконец основание свойственной Богу не изглаголанной кротости, долготерпящей настолько, сколько Ему прилично, ибо Бог благ; впрочем, с точки зрения человеческого

ума – долготерпение Его простирается даже далее всякой меры.

И над Христом совершён был суд *развращен, и разорися закон*. Кого следовало почитать как Бога, и потому как чудотворца, на Того начальники иудейские непрестанно клеветали и все силы напрягали к злословию Его. Не было ничего неприличного, чего бы они не дерзнули сказать против Него. То они думали, что Он изгоняет бесов Вельзевулом; то называли Его винопийцей и бесноватым. Потом: Его следовало называть Спасителем и Искупителем всяческих, а они жалкие нечестиво умертвили Его, произнеся над ним неправедный приговор, хотя закон ясно повелевает: *неповинна и праведна да не убиеш* (Исх.23:7). Обвинял также их Христос за то, что они не хотели помышлять о правде и святости, но молчали и как бы закрывали умственные очи от того, о чём говорит Моисей. Однажды, отменяя закон о субботе, когда они нападали на Него, и весьма сурово, за то, что Он совершал нечто приличное Богу в субботу, Он так сказал: *едино дело сотворил и вси дивитесь. Сего ради Моисей даде вам обрезание, не яко от Моисеа есть, но от отец: и в субботу обрезаете человека. Аще обрезание человек приемлет в субботу, да не разорится закон Моисеов: на мя ли гневаетесь, яко всего человека здрава*
–246–

сотворих в субботу? Не судите на лица, но праведный суд судите (Ин.7:21–24).

Ст. 5. *Видите презорливи, и смотрите, и чудитесь чудесам, и исчезните: понеже дело аз делаю во днех ваших, ему же не имате веровати, аще кто исповестъ вам.*

Когда пророк возопил против жестокости законопреступников и как бы обвинял (Бога) за продолжительность долготерпения в отношении к ним (ибо праведная и любящая добродетель душа ненавидит зло); тогда Бог всяческих наконец взывает к презрителям закона, повелевая видеть, рассмотреть и удостоить удивления то, что заслуживает удивления. А это были бедствия, как бы висящие над головой и неотразимо приближающиеся с страшной силой и ужасной стремительностью, о которых и повелел предупредить

их для их пользы, – бедствия, способные истребить тех, на кого они обрушатся, – удивительные потому, что они нечаянны, и неожиданны, и нестерпимы, и чрезмерной силой своей способны поразить и может быть даже возбудить недоверие. И действительно, когда приближаются какие-либо великие бедствия, то обыкновенно появляется недоверие к ним, особенно если эти бедствия угрожают людям, надеявшимся никогда не подвергаться им. Кто мог бы когда-либо подумать, что возлюбленный Израиль, первородный между чадом, ради которого погиб Египет, пали бесчисленные народы Хананеев, и Есеев, и Амореяв, и Ферезеев, и Иевусеев, дойдёт до такого бедствия, что оставит всю свою страну и подвергнется бесславному и тяжёлому рабству, блуждая в чужой стране после военных бедствий, для изображения которых, если бы кто захотел сделать это, недостаточно было бы

–247–

никакого слова? – были пожары, убийства мужей, пленения женщин, избиения о землю младенцев и, как говорит пророк Иеремия, *руце жен милосердых свариха дети своя* (Плач.4:10); опустошены были и сами священные места, и победители не оставили несовершенным ни одного из возможных зол. Итак, они кажутся невероятными и рассказ о них неправдоподобным по причине чрезвычайной жестокости совершителей. Посему, говорит, во дни их сделаю дело, которому они не поверят, если бы кто-нибудь рассказал им о нём. Говоря же: *во дни ваши*, даёт понять, что не много времени остаётся до этих событий, но что война как бы при дверях, близко и в соседстве, и наказание не далеко.

Ст. 6. *Зане се аз восставляю Халдеи, язык горкий и борзый, ходящий по широтам земли, еже наследити селения не своя.*

Что невероятного, если ведущий повествование сейчас же и объяснил? Ибо он высказал угрозу навести на них Вавилонян – воинственное и весьма дикое племя, в жестокости никоим образом не уступающее диким зверям и подвергшееся порицанию за свою необузданную ярость. Борзым же (быстрым) народом назвал их потому, что они почти все всадники, а также

горким и злобным, весьма тяжёлым, не без познаний в военном искусстве и очень опытным в военных хитростях. А телесная крепость в соединении с рассудительностью в отношении к военным потребностям, думаю, может привести в исполнение намерения нападающих и легко преодолевает решившихся оказать им сопротивление. поскольку же у Вавилонян не было в обычае постоянно пребывать дома и, за-

–248–

щищая себя, отражать от себя нападения врагов своих, но они предпочитали распространяться как бы по всей земле и опустошать страны других и обращали в свою собственность отнюдь им не подобающее; то посему он основательно говорит: *язык ходящий по широтам земли еже наследити селения не своя*. Любили они, как я сказал, нападать на страны других и постоянно распространять своё владычество.

Нечто подобное случилось и с Иудеями, убившими Господа. Хотя они и могли беспрепятственно обитать в своей земле, потому что никто не угнетал их; но преданы в руки своих победителей, платят подати и налоги и находятся под властью постоянно распространяющихся и победивших всю поднебесную. Отрекаясь от царства Христова, они прямо говорили: *не имамы царя токмо Кесаря (Ин.19:15)*. Надобно знать, что если душа человеческая ни во что поставила божественные законы; то окажется под властью жестоких тиранов – нечистых демонов и будет служить лукавым силам, постоянно жаждущим *наследити не своя селения*. Человек принадлежит Богу; посему Он обитает во святых и водворяется в душах праведных.

Ст. 7. *Страшен и явлен есть, от него суд его (будет), и взятие его от него изыдет.*

Речь переходит к вождю народа, то есть, к тирану Вавилонскому, может быть к Навуходоносору, который покорил Иудею и, предавши огню самый божественный храм, отвёл в свою страну, в качестве пленного, Иуду. Итак, называет его страшным по причине его свирепости и неукротимости в гневе, необузданности в мыслях и жестокости в мщении. *Явленным* же называет его,

как честолюбивого и тщеславного и ненасытного любителя славы; ибо цари Вавилона всегда были надменны и весьма славолюбивы. поскольку же они во всяком деле и предприятии руководствовались своим произволом, требуя от подчинённых просто только исполнения своих повелений; то по этому говорит: *от него суд его будет*, то есть, он действует по своевольным побуждениям и, вследствие чрезмерной надменности, не терпит мнения других, хотя бы он требовал чего-нибудь невозможного; ибо замыслы Персов заносчивы. Но поскольку они имели обычай производить гадания перед битвами и при помощи искусства магов старались узнавать, чем окончится предприятие; то он опять говорит: *и взятие его от него изыдет*. Взятием (*λῆμμα*) же называет прорицание. За искусными в прорицании, говорит, не будет посылать к другим народам, или в другие страны; напротив, говорящих ложь и не знающих ничего истинного, но всегда только подстрекающих и обыкновенно предвозвещающих ему победу, он всегда будет иметь среди живущих с ним. Государство Вавилонское этим очень славилось. Поэтому-то и Валак, царь Моавитский, когда хотел подвергнуть проклятию Израильян и старался узнать будущее, – из Месопотамии призвал Валаама. Он думал, что волхвы Вавилонские искусны и проницательны и, будучи весьма могущественны при помощи своего волшебного искусства, могут совершать всё, что угодно.

Но, если угодно, мы можем принять и иной смысл объясняемого места. Изобразив Вавилонского тирана, сказав, что он страшен и знаменит, тотчас прибавил, что *от него суд ею бу–*

дет и взятие его от него изыдет. Это можно будет понимать так. Бог всяческих определил наказать Израиля, проводившего постыдную и нечистую жизнь. Посему это выражение означает: над ним суд будет от самого Вавилонянина; он как бы так говорит: он будет орудием гнева моего и через него я накажу тебя. Предсказание же о тебе значит: какое я приму решение и определение, *от него* также

изыдет, то есть, будет приведено в исполнение; ибо он приведёт в исполнение то, что происходит из моей воли и благоусмотрения.

Ст. 8. И изскочат паче рысей кони его, и быстрее волков Аравийских: и поедут конницы его, и устремятся издалеча, и полетят аки орел готов на яд.

Опять поражает их чрезвычайностью ужасных событий и старается показать, что множество врагов сильно и неодолимо; побуждает же их к покаянию и к познанию того, что им следовало бы исполнять. А что Вавилоняне были очень быстры в беге, весьма смелы и дерзки и нисколько не отличались от диких зверей и на возможную добычу весьма быстро устремляются, – на это опять указывает, уподобляя барсам коней их. Барс делает весьма быстрые прыжки и весьма легко может нападать на добычу. Уподобляет их и волкам аравийским, о которых говорят, что они превосходят всех других своей свирепостью и с большой стремительностью нападают на то, что желают изловить. И не волкам только, говорит, подобны они, но и орлам, немедленно устремляющимся и слетающимся к мёртвым телам, как я сказал.

И ум Иудеев стал весьма удобоуловимым и сердце их слабым и уступчивым и плотским страстям и самим нечистым духам и сверх

–251–

того весьма могущественным нападениям Римлян. Они прогневали Того, Кто говорит: *и аз буду ему, глаголет Господь, стена огненна окрест, и в славу буду посреде его (Зах.2:5).* Удобоплняем, думаю, и без труда одолеваем и всякий ум, который лишается подкрепления свыше, ибо всякая наша крепость и твёрдость от Бога: *о Нем сотворим силу: и той уничижит стужающыя нам (Пс.59:14),* по написанному.

Ст. 9. Скончание на нечестивыя приидет, сопротивляющиеся лицам их противу.

Таков конец предсказаний и таково заключение бедствий! Придут, говорит, Халдеи, и будут таковыми и сделают это и присовокупят к этому и другое и последствием всего этого будет то, что проводившие нечестивую жизнь погибнут до основания и

со всем своим домом и вместе с самыми городами и селениями, потому что никоим образом не умиласердится над ними Бог и предаст опустошению нечестиво восставших против Его велений и как бы прямо идущих против Него и открыто противостоящих и явно противопоставляющих воле Божией свою собственную волю.

Погибла и синагога Иудейская, враждебно ко Христу настроенная и восстающая против Господних догматов (и это открыто) и бесстыдно превозносящаяся над Ним и совершающая и говорящая, так сказать, всё самое постыднейшее и Самого Его пригвождающая ко кресту и клеветующая на Его воскресение. Ведь они не только убили Спасителя и Искупителя всяческих, но и, когда Христос воскрес, воинам Пилата дали деньги, дабы они говорили, что Он никогда не воскресал, а что, напротив, ученики Его тайно украли Его.

–252–

Ст. 10. И соберет яко песок пленники, и той над царми посмеется, и мучители изгнание его, и той над всякою тверделию поругается, и обложит вал, и возобладает ею.

Не смотря на то, что святые пророки всесторонне предвозвестили народу Иудейскому грядущие на него бедствия и как бы постоянно твердили ему об этих бедствиях, – он дошёл до такого неразумия и столь нечестивых мыслей, что воспламенялся дерзостью и, надменно поднимая бровь свою, то мечтал, что он весьма легко преодолеет врагов своих своей собственной многочисленностью; то думал, что, призвав на помощь себе соседние царства, он сможет без труда заставить своих врагов уступить ему победу. Презрев отеческие обычаи и, полагаясь на помощь то Египтян, то Сирийцев, то Тирян, они питали твёрдую надежду на непоколебимое благополучие и продолжали жить в изнеженности и беспечности. Посему опять изъясняет им, что такие их мечты были весьма суетны и что исход событий будет совсем не таков. Прейдёт, говорит, Вавилонянин и хотя бы он нашёл народ Израильский равночисленным песку, но возвратится домой имея военнопленными жителей Иудеи. И хотя бы (народ Иудейский) имел бесчисленных и могущественнейших союзников; но и их он

легко преодолееет. *Над царями посмеётся и мучители игране* его; ибо связанного отвёл он в Вавилон Иехонию и немало других начальников стран, которые сделались предметом потехи для их победителей. И над городами и даже самыми могущественными он обнаружил такую силу, что взятие каждого из них будет казаться ему забавой. Будет производить сооруже-
—263—

ние насыпей; так именно взял Александр Тир, хотя он выдавался далеко из твёрдой земли в море, наподобие острова.

И сатана взял в плен Израиля, оказавшего непослушание Христу, и сделались предметом потехи для него все вожди (Израиля) и величавшиеся славой священства, которых, думаю, не неприлично назвать тиранами за то, что они начальствовали над народом и пользовались большой славой и властью над ним. Но они не сделались бы предметом забавы для жестокости диавольской, если бы последовали заповедям Спасителя и соблюли веру и освящение Духом; Спаситель всех, покоряющий всякого врага под ноги, и им сказал бы: *се даю всем власть наступати на змию, и на скорпию, и на всю силу вражю* (Лк.10:19).

Ст. 11. *Тогда пременит дух, и прейдет, и помолится.*

Что народ Израильский не совсем погибнет и не будет презрен во век, но настанет для них время благополучия и избавление от тяжкого бедствия после возвращения их в родную страну и после свержения ими ига рабства — об этом даёт разуметь, говоря, что в Господе всяческих совершится перемена духа, то есть, перемена намерений и определений. Не то хотим сказать, что Он осудит уже совершившееся над ними Своё определение, как не вполне справедливое; но именно то, что Он, потребовав с них достаточное удовлетворение и соответственно их грехам подвергнув их наказанию, преклонится на милость, оставит Свой гнев и будет милостив к пострадавшим. Это, думаю, и означает слово: *помолится* (ἐξίλασεται, умилюется).

—254—

Ст. 12. *Сия крепость Богу моему. Неси ли ты искони Господи Боже святой мой? и не умрем.*

Когда Бог возвестил, что помилует их и предсказал перемену скорбного их положения на лучшее; то Пророк от чрезмерной радости как бы скачет, говоря, что никому иному невозможно возвратить Израиля, освободить его от уз и рабства и помирловать сокрушённого, кроме Тебя, единого Бога, могущего соделать всё беспрепятственно, уравнивающего неравности, как бы расстилающего долу высоты и крутизны, Который может исполнить всё, что бы ни сказано было всяким святым, и ни в чём не изнеможет. Потом пророк говорит: *неси ли ты искони Господи святой мой? и не умрем.* Если, говорит, Израиль и был обольщён и введён в заблуждение и в странные идолослужения; то всё же Ты, Боже всяческих, как святой, миловал согрешающих и сохранял и не допускал Израиля до совершенной гибели. Итак, недалеко надежда, что если Ты сжалишься и повелишь, то он будет спасён и бедствия исчезнут. И святые, зная о спасении Израиля в последние времена, радовались, совершали молитвы и возносили благодарственные гласы и песни. Посему и блаженный Давид, духом предузнав будущее милосердие к ним и как бы видя их избавленными от уз плена, воспевает и говорит: *благоволил еси Господи землю твою и далее (Пс.84).*

Господи, на суд учинил еси его, и созда мя обличати наказание его. Ст. 13. *Чисто око еже невидети зла, и взирати на труды болезненныя.*

Опять речь Пророка. Но о чём он говорит в словах: на суд учинен от Бога, – весьма не ясно. Поэтому нам необходимо тщательно вник-

–255–

нуть в смысл сказанного и изъяснить его. Если говорится о царе Вавилонском, что он на суд поставлен от Бога; то мы утверждаем, что он поставлен исполнить определённый свыше суд над Израильянами, то есть, опустошение, пленение, сожжение городов, словом, разорение Иудеи. Если же это не так, и мы смысл этого места будем относить к лицу Израиля; то опять мы скажем, что и он на суд поставлен от Бога. Под судом

же разумею осуждение. Посему и Господь наш Иисус Христос негде сказал об Иудеях: *на суд аз в мир сей приидох, да не видящии видят, и видящии слепи будут (Ин.9:39)*. Итак, Израиль осуждён за то, что поступал не право, пренебрёг законами и безмерно оскорбил Господа всяческих. Меня же, то есть пророка, говорит, созда или сделал и уготовал *обличити наказание*, которое определил для них; ибо война была для Израиля наказанием и бичом, и случившееся с ними было средством наказания их, а не просто делом Вавилонян. Если же, говорит, кто-либо спросит и скажет: почему Вавилонянин избирается орудием наказания, а Израиль приговорён на осуждение и на страдание? – вопрошающий так пусть выслушает ответ. поскольку око Господа чисто и Он не может быть зрителем нечистых и незаконных дел и не может взирать на страдания слабейших, проистекающие от неправд и притеснения их; то Он отвращает око Своё от приобретших привычку так поступать. Когда же это будет, то всенепременно случатся бедствия и навлекший на себя Божие отвращение подвергнется крайним страданиям. Зная это, божественный Давид умолял: *не отврати лица твоего от мене, и не*

–256–

уклонися гневом от раба твоего (Пс.26:9); а отвращение Божие непременно сопровождается последствиями гнева (божественного).

Вскую призвавши на презорливыя? премолчаваеши, егда пожират нечестивый праведнаго? Ст. 14. И сотвориши человеки яко рыбы морския, и яко гады, не имущия старейшины.

Возвестив, что око Божества чисто и не может видеть совершающих лукавое и взирать благосклонно на тех, которые решаются притеснять слабейших и причинять им страдания, Пророк вслед за этим как бы увлекается такими размышлениями. Неисчислимы бедствия и весьма тяжкие страдания причинило народу иудейскому жесточайшее войско Вавилонян, которые излишество своей необузданности простирали до такой степени силы и крайности, что не остановились даже пред самыми священными местами и

сожгли в Иерусалиме знаменитый храм и вместе с простым народом уводили в плен и священнослужителей при божественных жертвенниках и оскверняли святое, по написанному. Возвратившись же домой, они проводили весёлую жизнь, пользуясь награбленным богатством, не подвергаясь наказанию за нечестивые свои дела, не боясь врагов и не страшась войны; напротив, сами они восставали против всех и без труда покоряли кого хотели и наслаждались большим благополучием, величались бедствиями погибших, – неумеренность в гневе, необузданность в угнетении и преобладание над всеми поставляли себе в особую честь. Посему Пророк, видя их бесчувственное превозношение, пришёл в изумление и касается самых божественных судов и пытается понять и уразуметь никому недоступное и

–257–

никакому уму непостижимое. Он старается понять, какой смысл заключается в столь великом долготерпении всемогущего Бога, что Он снисходительным и кротким взором смотрит на привыкших ко всему относиться презрительно и проводящих нечестивую жизнь, и молчит, и бездействует, когда нечестивый человек как бы пожирает благочестивого и праведного. А так как, говорит, наказание не тотчас постигает грешников, напротив гнев (Божий) на них отклоняется; то жители земли дошли до того, что стали нападать друг на друга и подобно рыбам пожирать слабейших и проглатывать друг друга невоздержной и ненасытной пастью, – они проводят такую грубую и необщительную жизнь, как жизнь пресмыкающихся в горах, и не многим отличаются от тех, которые вследствие большой дикости и чрезвычайной свирепости неукротимы и не подражают свойствам других животных, пасущихся толпами и под предводительством одного вожака стада и являющихся как бы войском, управляемым военачальником. А Вавилоняне были не общительны и недоступны другим, жестоки, исполнены яда и гибели и жадно пожирали слабейших.

Не невероятно, что слова пророка, по-видимому, направлены против дьявола и находящихся с ним лукавых сил. Эти по истинне презрители, всецело отвергающие страх

божественный, весьма нечисты и доходят до крайней жестокости, между тем как Бог весьма долготерпелив. Как только раз мы подпали под их владычество, мы, несчастные, стали пожирать друг друга; ибо тогда не было посредника мира, нашего начальника, то есть Христа, Владыки земли и неба и всяческих.

—258—

Посему мы сделались подобно рыбам бессловеснейшими и совершенно безгласными; у нас не было ни слова благочестия, ни гласа славословия Богу; напротив, мы убивали друг друга, проводили самую неразумную жизнь и жили в мире подобно рыбам. У каждого ум был так груб, что, по-видимому, уже одичал совсем и, что касается раздражительности и жестокости, то или равнялся в этом с ядовитыми животными, или даже стремился превзойти их в этом.

Ст. 15–17. *Окончание удою восхити, и привлече его мрежею, и собра его сетми своими: сего ради возвеселится, и возрадуется сердце его: сего ради пожрет мрежи своей и покадит сеть свою, яко теми разблажи часть свою, и пищи своя избранныя. Сего ради прострет мрежу свою, и присно избивати языков не пощадит.*

Упомянув о рыбах, он продолжает держаться переносного образа речи и говорит как бы о ком-либо из мореплавателей и рыболовов. Рыбаки ведут свои занятия многими способами. Они ловят рыб или удами и трепещущих вытаскивают из воды волосяными шнурками (лесами), или окружая сетями извлекают во множестве, или делают это другими какими силками. Когда же сделают они удачный лов, тогда, собравшись во множестве, радуются своему искусству и как бы приносят жертву сетям, как доставившим им богатейшую добычу. Нечто подобное, говорит Пророк, сделано Навуходоносором, который, как бы удами и сетями и неводами изловив самого Израиля и другие вместе с ним народы, увлёл их в свою землю и, как бы предлагая своим оруженосцам званый обед, повелел им предаваться наслажде-

—259—

ниям, а пленникам быть богатейшею частью и добычей победителей. Поэтому-то может быть и говорит: *послужит*

мрежи своей, собственным своим войскам, посредством которых он уловил народы и сверх того Израиля, воздавая благодарность. поскольку же всё это, говорит, совершилось для него весьма удачно; то, говорит, не перестанет убивать народы, уводить в плен племена, подчинять себе страны и совершенно никому не оказывать пощады.

Точно также поступил со всем родом человеческим и в особенности с Израилем и сатана: как бы одним силком и одной сетью, сетью греха, говорю, он окружил всех, – и ради беззакония против Христа и особенно Израиля; ибо называет их *пищи его избранныя*. Приятными же (для него) по жизни своей паче всех других являются Иудеи; *ибо егда, говорит, разделяше Вышний языки, яко разсея сыны Адамовы, постави пределы языков по числу Ангел Божиих. И бысть часть Господня, людие его Иаков: уже наследия его Израиль* (Втор.32:8–9). Итак, Израиль был избранником паче других, как первородный между детьми, как происшедший от святого корня, корня отцов, говорю, как имеющий закон своим руководителем и призванный к познанию единого и истинно сущего Бога. Но и такое имея преимущество славы и благодати, он вместе с другими попал в плен; одни за то, что заблудились и сделались частью дьявольскою; другие же за то, что познав действительного Бога, рождённого от Него по естеству Сына и ставшего в образе и подобии человеческом таким же, как мы, нечестиво умертвили – преданы были в его сети;

–260–

а у него цель в конец погубить всех живущих на земле.

Глава II ст. 1. *На стражи моей стану, и взыду на камень, и посмотрю еже видети, что возглаголет во мне и что отвечаю во обличение мое.*

В этих словах раскрывается нам пророческая тайна. Обыкновенно святые, если они хотят узнать что-нибудь от Бога и получить откровения о будущем, стараются как можно больше удалить свой ум от развлечений и забот и всякого житейского попечения и таким образом имея и сохраняя его свободным и спокойным, восходят тогда как бы на некоторый холм, на стражу и скалу, для созерцания того, что хочет открыть им Господь

знаний; ибо все низкое и презренное в мыслях отвратительно Ему; ищет же сердце способных возлететь на высоту и подняться над земными делами и привременными желаниями; ибо написано: *яко Божию державнии земли зело вознесошася* (Пс.46:10). И опять: *птенцы суповы* (коршуна) *высоко парят* (Иов.5:7); ибо ум святых очень возвышается над тленным и земными делами. Посему *стану*, говорит, *на стражи моей*, то есть, упражнением и подвигом приобрету себе трезвенность, опять очищу ум, освобожу его от мирской заботы, поднимусь как бы на камень, то есть к некоторой непоколебимости возвышенному постоянству мыслей. Находясь там, как бы с вершины горы буду созерцать умом, какие могут быть ко мне слова от Бога, и что сам я буду говорить, если Бог восхощет обличить меня за то, что я неосмотрительно сказал: *вскую призираеши на презорливия? премолчаваеши егда пожират нечестивый праведнаго?*

Ст. 2. 3. *И отвеща Господь ко мне, и рече: впиши*

–261–

видение, и яве на доске, яко да постигнет читаяй ея. Зане еще видение на время, и просияет в конец, а не вотще.

Повелевает предать письма видение или откровение будущих событий; ибо это одно из самых достойных внимания и по преимуществу удивительных дел. Отмеченное письмами обыкновенно пользуется почти всегда продолжительной и вечной памятью. Итак, запиши, пророк, говорит, видение, чтоб будущие поколения знали предвозвещённое и встречаясь с твоими словами старались постигнуть их, то есть, пожелали уразуметь заключающийся в них смысл и таким образом уверовали, что предсказание непременно исполнится: ибо *видение на время*, то есть, отсрочено и задержано, и пройдёт не много времени (между ним и его исполнением). Оно исполнится в действительности, а не останется вотще; ибо Истина никогда не может сказать лжи, и ничто из сказанного ими не может быть тщетным и суетным.

Аще умедлит, потерпи ему, яко идый приидет, и не умедлит. Ст. 4. *Аще усумнится, не благоволит душа моя в нем: праведник же от веры жив будет.*

Никого не называя ясно по имени, *потерплю*, говорит, ему, то есть, ожидай и медлящего и имей на него надежду не шаткую, но твёрдую и непоколебимую, хотя бы и могло случиться некоторое замедление. Итак, Бог всяческих, кажется, внушил Пророку и таинственно открыл, что непременно придёт Предвозвещённый, и повелел терпеливо ожидать его в продолжении времени промедления, как я только что сказал об этом. Если бы со стороны уверовавшего обнаружился страх и малодушие; то

–262–

я, говорит, не благоволил бы в нём, видя в нём преданность порокам душевным; такому Я не дам прощения; напротив признаю его не верующим; а кто свидетельствует об истине Моих слов, тот получит участие в жизни, и это послужит наградой и прекрасным выражением благоволения. Что же касается исторического повествования; то это был Кир, сын Камбиза, о котором говорит: *еще умедлит, потерпи ему*; ибо он несомненно взял Вавилон, вместе с ним опустошивши и другие города.

Что же касается таинственного смысла значения и духовного изъяснения; то я сказал бы, что смысл этих слов по справедливости может быть отнесён к Спасителю всех нас Христу; *ибо Он Сый и уже бе и грядый* (Откр.1:8) и что предвозвестили о Нём пророки, то некогда исполнится. А что пришедши Он разрушит державу диавола и нечестивое и нечистое множество демонов лишит владычества над нами, – об этом ясно предвозвестило священное Писание, и самое наступление событий будет свидетелем сего. Впрочем – *предсказание на время*; ибо в последние времена настоящего века воссиял Единородный, и кто удалился от Него и безумно отверг веру в Него; тот оскорбил Бога и лишился участия в благах небесных и подвергся исключению из общества святых, по слову Пророка, *яко дивия, мирика в пустыни, и не узрит, егда приидут благая* (Иер.17:6). Победивший же в себе леность и уныние и поселивший в уме своём и сердце любовь и веру, получает за такое настроение души прекрасное вознаграждение

– нескончаемую жизнь и отпущение грехов, и освящение Духом: ибо мы оправданы *не от дел*

–263–

закона, по написанному (Гал.2:16), напротив *верую во Христа*; закон *гнев соделывает* (Рим.4:15), а благодать, разрешающая от грехов, отвращает гнев.

Ст. 5. *Презорливый же и обидливый муж и величавый ничесоже скончает.*

Возвестив, что предвозвещённый придёт некогда, чтоб уничтожить скорби и избавить сокрушённых от всякого несчастья, наконец напоминает об опустошителе и совершившем всякий вид бесчеловечия и зверской жестокости. Этими словами указывается в историческом отношении нечистый и богопротивный Навуходоносор, в духовном же – опять сатана. Называет его презорливым, обидливым и надменным, и весьма справедливо. Сущность дела не изменяется, – относить ли смысл этих слов к самому сатане или разуместь мужа Вавилонского. Презорливым называет его или за его самонадеянность или за чванство, о, *обидливым и величавым* за то, что он вследствие великой надменности и пустой спеси, так сказать, никак не хочет допустить мысли о несравненном превосходстве всемогущего Бога. Такой *ничесоже скончает*, говорит; ибо у него никогда конец дел не будет соответствовать его замыслам; не всегда он будет роскошествовать, расширять власть свою и пользоваться блистательной славой. Истинно сказал Псалмопевец блаженный Давид: *видех нечестиваго превозносящася, высящася, яко кедры ливанския: и мимо идох, и се не бе, и взысках его, и не обретеса место его* (Пс.36:35–36); ибо гордость непременно приводит к унижению, напротив скромность увенчивается высшими почестями. В этом удостоверяет ученик Спасителя, написавший и сказавший: *да хва–*

–264–

лится же брат смиренный в высоте своей: богатый же во смирении своём, зане якоже цвет травный мимо идёт (Иак.1:9–10).

Иже расширит, аки ад душу свою, и сей яко смерть ненасыщен: и соберет к себе вся языки, и примет к себе вся люди.

С пророком соглашается и Бог и показывает истину его, подтверждая своими словами истину обвинений как против диавола, так и против Навуходоносора. Пророк говорил: *скончание удою восхити, и привлече его мрежею* и далее: Бог же всяческих, ещё больше возвышая и точнее обозначая вины их, наконец уподобляет их аду и смерти; ибо ненасытны смерть и ад. Справедливо, что по воле Вавилонянина подчинены были его власти все народы. Можно думать не без основания, что и честолюбие Персидское было причиной таких же бедствий; ибо мала казалась им поднебесная и недовольствовались они рабством всех племён человеческих.

Может быть подразумеваем и сам изобретатель греха, то есть, сатана, старающийся подчинить себе, так сказать, всю землю и подобно аду проглатывающий погибающих от его злобы. Так и сам он негде сказал: *и вселенную всю обиму рукою моею яко гнездо, и яко оставленная яйца возму: и несть, иже убежит мене, или противу мне речет (Ис.10:14)*: ибо это – зверь ненасытный и неукротимый и исполненный надменности, по истине отвратительный и человеко-ненавистный.

Ст. 6. *Не сия ли вся на него притчу приимут, и гадание в повесть его? и рекут: горе умножающему себе не сущая его, доколе? и отягчающему узу свою тяжце.*

–265–

Что владычество его – не непоколебимо и что не всегда он будет увеселяться множеством собранных (под его власть), но что он непременно лишится власти и славы и падение его послужит предметом песней, – на это он ясно указал, говоря: *приимут притчу на него*, как бы сделают его предметом предположений и народной поговорки, и он будет на языке у многих. Итак, кто же это? *Горе умножающему себе не сущая его и отягчающему узу свою тяжце*, то есть, делающему всё тяжелее и тяжелее для себя наказание за своё нечестие, погубляющему народы, захватившему в свою власть целые страны, постоянно вторгающемуся в то, что ему совсем не

принадлежит, и насилием подчиняющему своей власти и имеющему под своим начальством бесчисленные народы. В середине же этих слов возгласил: *доколе?* – показывая тем ненасытность властолюбия, необузданность, жестокость и ненависть к ограничению притеснений. Итак, тираны Вавилонские ненасытны, страшны своей жестокостью и наглы в совершении всего постыднейшего.

Тоже делает и сатана, всегда собирая *не своя*, и уготовляет себе тяжчайшее наказание. Негде сказано ему: *якоже риза в крови намочена не будет чиста, такожде и ты не будешь чист: зане землю мою погубил еси, и люди моя избил еси: не пребудешь в вечное время* (Ис.14:20). Каких народов не погубил он или какие племена пощадил он? Какого самого ненавистного дела не совершил он нагло? Итак по справедливости его постигнет горе и будет притчей, после того как уничтожена будет его власть и прекращена будет его тирания над всеми. И на это опять указывает нам мудрый Иеремия.

–266–

говоря о нём: *возгласи ряб (куропатка), собра, ихже не роди, творяй богатство своё не с судом, в преполовлении дней своих оставит е, и напоследок свой будет безумен* (Иер.17:11). Это: *будет* и исполнилось в действительности. Вавилонянин взял Иудею и Самарию и, опустошив вместе с ней другие страны, увёл жителей в свою землю. Когда же Персы и Мидяне под предводительством Кира победили Вавилонян; то собранные народы возвратились назад, как бы улетели домой, освободившись от уз плена. И верующие из язычников удалились от идолослужения, под влиянием учителя своего, – и древле вопиявшего и звавшего к себе оставив одиноким, устремились ко Христу; ибо тот собрал *не сущая его*; Христос же принял *сущая его*; ибо Он как Бог есть Господь всяческих.

Ст. 7. *Яко внезапно восстанут угрызающие его: и ободрятся наветницы твои, и будешь в разграбление им.*

Говорит, что неожиданно восстанут угрызающие его и военными нападениями разоряющие страну его. Это были Кир и его воины Персы и Мидяне и Еламиты, которые, как бы стряхнув сон с очей своих и отрезвившись как бы от опьянения,

с трудом освободятся от прежнего страха, и предприняв войну против него, мужественно устремятся на него. Потом после многообразных военных совещаний легко победят, унося с собой богатства Халдеев и расхищая страну Вавилонскую.

Тоже самое, как увидим, потерпел и преступный сатана. Он собрал к себе все народы, расширяя сеть многобожного заблуждения и привязывая путами греха. Но восстали угрызающие его, то есть, проповедники евангельских учений, как зубами

–267–

терзающие тело его, то есть имеющих одинаковый с ним образ мыслей и чувств: ибо как *прилепляйся Господеву един дух есть с Господом (1Кор.6:17)*, так и соединяющийся с дьяволом есть одно тело с ним. Итак ободрятся злоумышляющие против него; так как уразумев, что он покорен наконец под ноги святых, потому что Христос ясно говорит: *се даю вам власть наступати на змию и на скорпию, и на всю силу вражью (Лк.10:19)*, они будут расхищать единомысленных с тем и легко приводить их в познание истины, научая их, кто есть действительный и истинный Бог и изъясняя им тайну Христа, Который оказывается первым, начавшим расхищать его. Поэтому надобно послушать, что Он говорит: *или како может кто внити в дом крепкаго, и сосуды его расхитити, аще не первее свяжет крепкаго, и тогда расхитит сосуды его (Мф.12:29)*. Как только он родился от святой Девы, Он начал расхищать сосуды его; ибо пришли с востока волхвы, глаголюще: *где есть рождейся царь Иудейский? видехом бо звезду его на востоце и приидохом поклонитися ему (Мф.2:2)*. И они поклонились Ему и почтили Его дарами и сделались начатками наследия народов. Будучи сосудами дьявольскими и по преимуществу почётнейшими из всех других членов его, они обратились ко Христу. А что Он будет расхищать сосуды крепкаго, об этом прикровенно предвозвестил и пророк Исаия; о нём же опять он так сказал: *зане прежде неже разумети отрочати назвати отца или мать, примет силу Дамаскову и корысти Самарийския пред царем Ассирийским*

(Пс.8:4). Мне кажется, что смысл сих слов намекает на одно из исторических

–268–

событий. Самария опустошена была царём и властелином Ассирийским; но в них несколько открывается и духовная тайна; ибо пророческое слово возвестило нам, что могущество Спасителя победит опустошивших народ Его.

Ст. 8. *Понеже ты пленил еси страны многи, пленят тя вси оставшии людие; крове ради человеци, и нечестия земли и града, и всех живущих на ней.*

Эти слова будут истинны, если их разуметь в отношении и к тому и другому; ибо и Вавилонянин разорил многие народы, и сатана сделал тоже самое. Поэтому они подверглись одинаковому наказанию: Киром сокрушено могущество Халдеев, святыми – могущество сатаны. У обоих одинаковы вины, родственны преступления, сродна необузданность и жестокость ко всем; ибо истребляли страны и города один в чувственном смысле, другой – в духовном, один острым оружием, другой – грехом. Посему прекрасно говорит: *пленят его оставшии*. Когда Вавилонянин истребил всех, то, говорит, те, которые смогли убежать от него, сдеются самыми враждебными к нему и будучи в небольшом числе легко одолеют его, потому что Бог дарует им победу и посылает им силу всё совершить. Но не будет противоречия истине, если отнесём это и к самому врагу всех, говорю, сатане; ибо всех жителей земли он пленил и опустошил, и связал узами греха. Но и сам он расхищен был *оставшими людьми*, то есть, оправданными через Христа верой и освящёнными Духом; ибо спасён был останок Израиля (Рим.11:5). Из них божественные ученики сделались начатком, расхитивших беззаконника; а после них и теперь ещё расхищают вожди народов и

–269–

право правящие Слово истины и ведущие своих подчинённых путём благочестия.

Ст. 9:10. *Горе лихоимствующим лихоимство злое дому своему, еже учинити на высоте гнездо свое, еже исторгнути*

от руки злых. Умыслил еси стыдение дому своему, скончал еси люди многи, и согреси душа твоя.

Речь опять направлена против Вавилонянина, желающего укрепить государство своё посредством притеснения всех, воздвигающего высоко дом свой и привыкшего украшать его излишеством чрезмерным и укреплять сильно, так чтоб успешно можно была избавлять его от бед, то есть, всегда отклонять возможные напасти. Вавилоняне всегда заботились о том, чтоб охранять себя множеством союзников, иметь множество опытных в тактике людей и изучивших законы войны, так что они без труда могут предотвратить бедствия от нападающих на них. Но что это обратится для него в позор и стыд и надежда его рушится совсем, это показал, говоря: *умыслил еси стыдение дому своему, ибо скончал еси*, то есть, истребил *люди многи*, подвергнув их всегубительству. поскольку же *согреси душа твоя*, то ты подвергнешься жестокому наказанию; некогда славный, на высоте устрояющий гнездо своё, ты неожиданно окажешься жалким, низверженным и под ногами врагов.

Эти слова в высшей степени применимы и к самому сатане, и к изобретателям ересей, которые увлекаемые любоначалием и желанием управлять многими *скончали люди многи*, внесли в собственные дома по истине злое властительство, на высоте учиняли гнёзда свои, говоря напыщенные пустые слова и изрыгая против божественной славы нечто такое, что может излиться только с их языков

—270—

и из их умов. Итак, *согресиша души их*. Они неистовствовали против самого Спасителя всех Христа, согрешая против братьев и *биюще их немощную совесть*, по написанному (1Кор.8:12).

Ст. 11. *Зане камень из стены возопиет, и хрущ от древа возглаголет.*

Божественное Писание часто усвояет бездушным и бесчувственным предметам членораздельную речь не в том смысле, чтобы они могли иногда говорить, но они как бы вопиют самыми делами. Посему и блаженный Исаия говорит: *усрамися*

Сидоне рече море (Пс.23:4) и Давид говорит: небеса поведуют славу Божию, творение же руку его возвещает твердь (Пс.18:1); ибо чем самая тварь, как прекрасно сотворённая, возбуждает удивление, этим самым она возвещает славу Сотворившего её. Посему голоса могут быть в предметах, хотя бы и не было слов. Нечто подобное разумеи и здесь; ибо говорит, что камень из стены и хрущ от дерева возглаголет против Вавилонянина. Каким же образом, об этом скажем. Вавилонянин, сделав нападение на города Иудеи и другие, предал пламени все жилища в них. Тогда по необходимости произошло то, что и камни разбились и стены рушились, а с ними вместе попадали и деревья, и кровля, вследствие большой ветхости имеющая маленьких жучков или моль. Посему, говорит, будет вопиять против его жестокости все низпровергнутое им: а это были рассыпанные и лежащие по середине улиц камни и совсем обгорелые деревья, своим гниением свидетельствующие о древности городов. Итак, преступление Вавилонянина состояло в том, что он сжёг столь старые и весьма древние города, разрушил дома, истребив,

–271–

очевидно, жителей их. Надобно заметить, что вместо выражения: хрущ от дерева (*κάνθαρος ἐκ ξύλου*) другие толкователи читали: связь дерева (*ἔνδεσμος ξύλου*). В таком случае можно предположить, что верхи (*μίτρας*) жилищ и переплетение дерев в них (*τὴν ἐν αὐταῖς ἀναπλοκὴν τῶν ξύλων*) или связь (*σύνδεσμον*) В то время называли *κάνθαρος* вследствие того, что лежащая на них кровля как бы держалась на многих ногах²¹⁵².

–272–

Ст. 12. 13. *У люте созидающему град кровми и уготовляющему град неправдами. Не сия ли суть от Господа Вседержителя? и оскудеша людие мнози огнем и языцы мнози изнемогоша.*

Опять упрекает Вавилонянина за то, что он возвышал свою славу и блеск своего государства не тем, чем должно, но старался совершать то, что меньше всего надлежало. Подобало ему быть знаменитым не тем, что он истребил многие народы, а

напротив гордиться иным украшением и оказаться блистающим славой справедливости. Но он, признав это делом бесполезным, созидал город *кровми и неправдами*. А что государство Халдеев было самым жестоким и, нападая зверски вообще на все города и страны, причинило им несказанные бедствия, это известно всем, читавшим божественное Писание. Но это не от Господа Вседержителя; ибо невозможно, никак невозможно говорить, что такие беды были свыше: никак невозможно думать, что это дар Бога и что этим надобно гордиться. Итак, не будет утверждено, то есть не останется это без наказания; ибо чего не может одобрить божественный и чистый ум, то он непременно наказывает, как не правое. В самом деле не отвратительно ли и не совершенно ли нечестиво – истреблять многих людей огнём и народы приводить в уныние, то есть, предавать огню славные города вместе с их жителями, и страданиями приводить в отчаяние целые народы и их начальников?

В том же не без основания можно обвинять и начальников Иудейских, которые избили всех пророков. И они думали, что они не мало принесут пользы Иерусалиму, созидая его на крови и притесняя всех. Так одних они оскорбили, дру-

–273–

гих убили, иных побили камнями и в заключение всего к другим присовокупили и Сына и благовидным предлогом к их безумию был закон; ибо они показывали вид, что они опечалены пренебрежением Христа к заповеди Моисея. Но что их ревность противна Богу и *не по разуму* (Рим.10:2.), как пишет божественный Павел, это легко может показать нам пророк, говоря: *сия не от Господа Вседержителя*. Посему они оскудели в серебре, пришли в уныние, когда война губила их. Ибо это случилось с народом Иудейским, нагло поступившим с Сыном и, как я сказал, прежде Него умертвившим пророков.

Ст. 14. *Яко наполнится²¹⁵³ вся земля славы Господни, якоже вода многа в мори покрывает я.*

Божественное Писание часто подразделяет различия во временах и будущее изображает как бы уже совершившимся. Это самое мы здесь и найдём; надобно сказать: *наполнится*, а

сказано: *наполнися*. И так когда над Вавилоном разразился гнев божественный и всё это сбылось над ним через Кира и его воинов и прежде страшный, несокрушимый и всегда обнаруживавший тяжкую для других жестокость, напоследок оказался жалким и бессильным и всячески опустошённым и под ногами врагов; тогда-то наконец вся поднебесная уразумеет, как велика и какова божественная слава и наполнится ведения о ней. Ибо государство Халдеев было так могущественно и так знаменито и ужасно и неодолимо потому, что Бог долго терпел и дозволил ему овладеть и самой Иудеей

–274–

и разорить столь многие города. Когда же Бог определил подвергнуть его заслуженным им бедствиям; тогда оно было сокрушено и пало и предано опустошению. Нечто подобное говорит о нём и Иеремия: *како сокрушися и сотресе млат вся земля? како обратися в пустыню Вавилон во языцех? Взыдут на тя, и пленен будеши, и не познаеши, яко Вавилон еси: обретен и ят еси: понеже разгневал еси Господа. Отверзе Господь сокровища²¹⁵⁴ своя и изнесе сосуды гнева своего, яко дело есть Господу Вседержителю к земли Халдейстей: яко приидоша времена его (Иер.50:23–26.)*. Надобно заметить, что после разорения Иерусалима, Христос переселился к язычникам, и наконец вся вселенная познала славу Бога и Отца, то есть, самого как бы источника, напояющего землю; ибо подобно реке Христос разлился по ней, что Он древле и обещал, говоря устами пророка: *се аз уклоняю на ня, аки реку мира, и аки поток наводняемый, славу языков (Ис.66:12)*. Когда же Израиль устроил в пустыне тельца и тем оскорбил Бога; тогда Он обетовал явление и изобилие благодати через Спасителя, говоря: *но живу аз, и присно живет имя мое и наполнит слава Господня всю землю (Числ.14:21)*. Ибо все со Христом, Который есть слава Отца. Посему и говорил: *аз прославих тя на земли, дело соверших, еже дал еси мне да сотворю (Ин.17:4)*.

Ст. 15. 16. *Горе напаяющему подруга своего развращением мутным, и упоявающему, яко да взирает к пещерам их. Сытость безчестия от славы испий.*

Опять провозглашает горе Навуходоносору за его
нечестивые дела, предвозвещая то, что он потерпит. А что удар
будет исполнен горькой скорби,
(Продолжение следует)

**[Автор не установлен.] Памяти в Бозе почившего
Благочестивейшего Государя Императора
Александра Александровича // Богословский
вестник 1894. Т. 4. № 11. С. 1–12 (2-я пагин.)**

–1–

Совершилось! С горьким стоном содрогнулась вся Русь православная. Плач и рыдания несутся теперь по всем её необъятным пределам. Праведный Господь не внял нашим горячим молитвам *но по беззаконию нашим сотворил есть нам.* Возлюбленного Государя нашего не стало!

Не мало было скорбей на том жизненном пути, который выпал на долю почившего Монарха, и под царственным бременем даже Его мощные силы надломились тяжким недугом. «Повинуясь зле Провидения и закону наследия государственного», писал почивший в Высочайшем манифесте²¹⁵⁵ по вступлении Своём на императорский престол, «Мы приняли бремя сие в страшный час всенародной скорби и ужаса». То был действительно ужасный час, при воспоминании о котором и доселе леденеет сердце всякого истиннорусского человека. Каково же было сыну вступать на родительский престол при гробе безвинно-истерзанного и умерщвлённого, горячо-любимого отца?! Каково было новому монарху принимать на себя и держать в руках своих ту власть, под которой злоба крамольников так непрерывно и настойчиво вела, свои подкопы?! Восшествие на престол при таких условиях было поистине восшествием на крест, и великую веру, великую силу нужно было иметь, чтобы бестрепетно подъять на себя этот самоотверженный подвиг.

–2–

«Мы приняли бремя сие»..., писал Государь, «пред лицом Всевышнего Бога, веруя, что, предопределив нам дело власти в столь тяжкое и многотрудное время, Он не оставит Нас Своей всеильной помощью»... «Посреди великой Нашей скорби глас Божий повелевает Нам стать бодро на дело правления, в

уповании на Божественный Промысл, с верой в силу и истину самодержавной власти».

И в страшный час всероссийской скорби и ужаса бодро стал Государь на дело правления, «призывая всех верных подданных своих служить верой и правдой... к искоренению гнусной крамолы, к утверждению веры и нравственности, к доброму воспитанию детей, к истреблению неправды и хищения, к водворению порядка и правды»²¹⁵⁶. – Вот с какими чувствами глубоко-верующего христианина вступал Государь на оскорблённый цареубийством престол; вот какие благие задачи предначертывал Он своему царствованию!

И дал Ему Господь по вере Его и почил на делах Его Божие благословение.

«Есть в истории русской эпохи боевой славы, великих напряжений, громких деяний, блеска и шума в мире. Кто их не знает? Но есть другие лучшие эпохи, эпохи, в которых работа внутреннего роста государственного и народного происходила ровно, свободно, легко и так сказать весело, наполняя свежей кровью вещественный состав общества, наполняя новыми силами его состав духовный. Об них долго помнит народ; над их летописью задумываются мужи. При них благоденственно развивается внутренняя самобытная мощь страны, и славны те царские имена, с которыми связана память этих великих эпох»²¹⁵⁷.

Имя Императора Александра III-го несомненно навсегда останется в истории одним из таких славных имён. Единодушным приговором не России только, а всей Европы, Ему уже дано великое имя Царя-Миротворца, а под се-

–3–

нью твёрдо Им охраняемого мира «благоденственно развивалась внутренняя самобытная мощь нашей страны».

Мы не берём на себя смелость изобразить с должной полнотой всё то, над чем неусыпно трудился Царь-Миротворец, как много сделал Он для блага своего народа, как высоко поставил Россию среди всех держав мира; нам хочется сделать попытку указать лишь те Его благие деяния, какие совершил Он на пользу Святой нашей Православной Русской Церкви, стяжав

Себе тем право на неизменную дань глубокого и благоговейного уважения со стороны всех её верных сынов.

Когда ученики фарисейские спрашивали Господа: следует ли платить подать кесарю, Он, указав им на динарий, – монету, которой платилась подать, говорил: «чий образ сей и написание? И глаголаша ему: кесарев. Тогда глагола им: воздадите убо кесарева кесареви». (Мф.22:20–21).

Если мы всмотримся внимательно в жизнь нашей церкви Православной за годы минувшего царствования, не раз мы увидим в ней ясные следы благодетельного влияния и покровительства почившего Благодетельнейшего Государя. Его образ и написание отпечатлелся здесь неизгладимыми чертами, побуждая всю Русь Православную платить Ему за то от всего сердца неизменную дань признательности и благоговейного уважения. Поистине это был Царь-Православный. Глубоко убеждён был Он, что Святая Православная вера есть самое драгоценнейшее сокровище русского народа, а потому блюсти всемерно это сокровище Он поставлял для Себя главной задачей Своего царственного подвига.

Не мало врагов у церкви православной; но бодро стоял на страже против них её Благодетельнейший Заступник. Против всех враждебных церкви попыток, со стороны ли воинствующего балтийского лютеранства, или сибирского ламаиства, или южнорусского штундизма, энергично выступало правительство на защиту церкви. Именем Царя оно говорило, что «Россия должна тщательно охранять неприкосновенность своих духовных начал, вырастивших и укрепивших её самобытность», что врагам церкви православной она «не может позволить пропаганды

—4—

отторжения единоверных сынов своих»... и «заявляет об этом открыто, прямо, в своих законах, вверяя себя суду высшему, правящему судьбами царств»²¹⁵⁸.

Чий образ сей и написание?

В древнехристианской церкви был святой обычай по поводу важных церковных вопросов, возникавших в какой-либо области, собираться окрестным архиереям на соборы для их

обсуждения и разрешения. Прошли века и, по изменившимся историческим условиям, обычай этот почти совсем вышел из употребления. Минувшему царствованию принадлежит заслуга посильного восстановления на Руси этого древнего святого обычая. Православные епископы юга и востока России, по призыву Своего Державного Покровителя, собирались в Киеве и Казани для соборного совещания о делах церковных. Церковь Православная, радуясь благим плодам этих соборных совещаний, всегда будет с признательностью помнить Того, Кто положил им начало.

Чий образ сей и написание?

Видя в святой вере Православной главнейшее духовное начало русской народной жизни, Царь-Православный признал необходимым именно эту святую веру положить незыблемой основой народного образования. Плодом такого убеждения было законоположение о церковно-приходских школах. Главной задачей этих школ поставлялось: «утверждение в народе православного учения веры и нравственности христианской»²¹⁵⁹. Эти школы должны быть «нераздельны с церковью» и, поручая руководство ими и преподавание в них православному духовенству, Государь писал: «надеюсь, что приходское духовенство окажется достойным своего высокого призвания в этом важном деле»²¹⁶⁰. И сотнями народились теперь на Руси церковноприходские школы и повсюду трудятся в них служители церкви, утверждая в народе святую Православную веру и христианскую нравственность.

—5—

Чий образ сей и написание?

Почтив служителей церкви Своим высоким доверием, Царь-Православный не оставлял их и своими щедрыми милостями. Непрерывно следовали одно за другим правительственные распоряжения об отпуске государственных сумм то на открытие новых епархий в пределах России, то на усиление средств далёких окраин православной церкви, то на обеспечение бедного духовенства ежегодным казённым жалованьем, то на возвышение окладов и пенсий служащим в духовно-учебных заведениях. Сколько помощи этими и многими другими

подобными мерами оказано церкви православной в её святом деле! Сколько ими у её скромных деятелей отёрто горьких слез, прибавлено силы и бодрости!

Чий образ сей и написание? – Кесарев.

Воздадим же кесарева кесареви и, памятуя всё, совершённое Им добро, все Его неусыпные о нас заботы, вознесём за Него к престолу Всевышнего свои пламенные молитвы.

Молим Тя, Милосердый Господи, да Царю-Православному, *подвизавшемуся добрым подвигом* и достойно носившему тяжёлый венец царства земного, *соблюдется венец правды в день он!* (2Тим.4:7–8).

Печальная весть о кончине Благодетивейшего Государя получена была в Московской Духовной Академии ранним утром 21-го числа Октября. В тот же день, в 9 часов утра, в домово́й академической церкви о. ректором архимандритом Антонием с собором академического духовенства совершена была, в присутствии всех профессоров, служащих и студентов, заупокойная литургия и панихида. Между служащими и поющими были учащиеся южные славяне, арабы, якуты, чуваша и абиссинцы, своей нелицемерной скорбью подтверждавшие вселенскую любовь к усопшему. По заамвонной молитве о. ректор академии произнёс следующее слово:

«Вот день! вот пришел, наступила напасть» (Иез.7:10).

Итак, наступил тот горестный день, когда Господь определил отнять у нас нашу радость, оставить нас

–6–

сиротами. Взято ныне Господом *«дыхание жизни нашей, помазанник Господень... о котором мы говорили: под тенью его будем жить среди народов»* (Плач.4:20). Взят тот, кого шесть лет тому назад чудесно возвратил нам Господь из когтей гибели. Тогда Всевышний поднял над Русью Свой угрожающий перст, призывая её к покаянию, а ныне опустил на неё Свою карающую десницу, увидев что первая угроза недостаточно воздействовала на сердца. Впрочем и та угроза была не первая: сколько раз Господь спасал из рук злодеев Государя Александра Николаевича, показывая этими

устрашениями, что Россия виновна пред Ним, но до тех пор мы не одумывались, пока Бог не отвратил Свою защитительную десницу и потрясённая отчизна должна была омыться слезами покаяния искажённый ранами труп царя-страдальца. Однако и это временное просветление умов, выражавшееся в самоукорениях и в исправлении жизни многих, оказалось настолько непрочным, что даже и тот великий день, когда Господь грозил оставить нас не только без Царя, но и без потомства его, это незабвенное 17-е число сего месяца, не могло вразумить нас. Пусть же теперь русские люди изменят дни радости, на дни скорби, мучений совести и стыда пред Богом. Да, именно стыда пред Богом, праведно отвергающим нас. Ибо спросят нас теперь многие: где же Святая Русь твои прославленные молитвы? где твоя вера? где твоя любовь к твоему Государю? Или ты так оскудела всеми сими дарами, или настолько прогневал Бога народ твой, что даже святые мужи в тебе не могли умолить Его и отвратить гнев Его от тебя? Да поистине последний укор справедлив. Господь показывал нам делами Своего Промысла то, что говорил в древности народу Своему через пророка: *«Я готовлю вам зло и замышляю против вас; итак обратитесь каждый от злого пути своего и исправьте пути ваши и поступки ваши. Но они говорят: не надейся; мы будем жить по своим помыслам и будем поступать каждый по упорству злого своего сердца»* (Иер.18:11–12). *«Ты не молись о народе сем во благо ему. Если они будут поститься Я не услышу вопля их»* (14:12). *«Хотя б предстали*

–7–

пред лице Мое Моисей и Самуил, душа Моя не приклонится к народу сему (Иер.15:1. и Иез.14).

Тщетны были для нас вразумления Божии, хотя были они многочисленны и разнообразны, ибо в последние годы уже не человеческой рукой устрашал он нас за Царя нашего и не ею спасал его, а Своей простёртой мышцей избавлял нас, пока не истощилось долготерпение Его и ниспала на нас сегодняшняя праведная кара.

Образумимся ли мы хотя ныне? Возненавидим ли свои отступления от духа евангельского и духа народного? – Смотрите у нас на лицах как бы вина какая, как бы смутное ощущение того, что не взял бы Господь от нас утечи очей наших, лучшего украшения нашей отчизны, если б мы сами ценили дары Его благодатного о нас промысления.

Не случайные только падения воли нашей восстановили против нас Всевышнего, но то дерзостное попрание духа Христова, то полное нежелание созидать в себе евангельскую жизнь, содержащуюся предками нашими, та общая ложь, то блудное растление, которые проникли от высших кругов общества уже и в простой народ. Охладели русские люди ко святой вере, возлюбили иноземный обычай жизни, горделивый, сухой и холодный, и не только перестали стыдиться своего греховного ожесточения, но начали похваляться им, так, что уже не порок стал предметом презрения и насмешек, а целомудрие, набожность и смирение, сохранившееся у немногих. За это Господь и обездолил нашу землю, за то обрушил на неё сей удар и отнял тот залог нашего благополучия, пред которым стали склоняться с почтением горделивейшие главы иноземных народов, прежде презиравших нас, а ныне видящих в нашем Государе опору общего мира и справедливости.

Неоценима наша потеря, сердце наше подавляется глухой болью, мы чувствуем, что сами виновники нашей утраты и горько плачем, видя, что не могли вовремя возвратиться, ибо грехи наши стали между нами и небом медной стеной, об которую, разбиваясь, возвращались в недра наше все возносимые молитвы.

Оттого и наша печаль так глубока, горе так разь-
—8—

едающе несмотря на то, что кончина Государя христианская, непостыдная и мирная. Учил он пас, как жить и служить ближнему, учил и тому, как умирать. Дай Бог всем нам такой завидной кончины! Царям земным многие завидуют при их жизни, но очень немногим государям возможно завидовать или соревновать в смерти; во главе этих немногих стоит наш благочестивейший Монарх, спокойно смотревший в глаза

приближавшейся кончины и давно порадевший об исполнении врачебных советов, но искавший отрады в беседе с праведными пастырями, в совместных с ними молитвах, а наипаче в троекратном приобщении св. тайн. Его рука, поражённая предсмертным недугом, находила силу, чтобы начертывать слова сочувствия и благодарности на сыновние заявления подданных воинов и родителей детей, учащихся под Государевым покровительством, а его сердце, ослабевшее уже для правильной поддержки телесной жизни, продолжало согревать лаской окружающих, побеждая присущее сей тяжкой болезни мрачное настроение. Сия блаженная кончина, была венцом праведного царствования в течении почти четырнадцати лет. Это *царское правление* было поистине *царским служением*, этот венец – крестным бременем. Ибо едва ли многих монархов знает история, которые были бы столь чужды искания личной славы и угодничества пред толпой и пред соседними державами, как наш усопший Монарх. Не искал он в деяниях своих ни блеска, ни похвал, но только общей пользы, самой сущей правды, а наипаче милости к бедным, труждающимся, обременённым, к малым по возрасту и наконец к служителям веры, которую усопший справедливо считал высшей истиной и главным оплотом государственного процветания. Осторожно и сдержано начал он свои предприятия, а затем освоившись с делами правления, стал поступать всё твёрже и смелее; его нравственный образ выяснялся всё отчётливее пред лицом восхищённого народа и нежная, пламенная любовь миллионов окружала его трон. Он расцвёл в пышный прекрасный цвет, на который любовался весь мир; даже недоброжелатели отечества и трона против воли полюбили его и ради него начали любить Россию. Судя по челове-

—9—

чески теперь-то бы нам и жить, да радоваться на Царя нашего, да учиться у него исполнению долга своего и заповедей Божиих, – подражая его жизни и делам. О если бы действительно ему достойно подражало русское общество, столь щедрое на благородные слова и обыкновенно бессильное для благородных деяний! Но мы не шли по стопам его, мы

оказались недостойными его сынами. Духовное разложение и разврат укоренялись в обществе и в народе всё глубже, за светильником мы не следовали и вот светильник отъят от нас, подвигнут со своего места.

Строго наказал нас Господь, но не для отмщения, а для вразумления. Он требует от нас, чтобы мы отвратили осушившиеся взоры наши от своекорыстных целей и житейского рассеяния, а взглянули в себя самих, чтобы увидели, как далеко ушли мы от христианских заветов святых строителей нашего отечества и создателей народного духа, – чтобы ужаснулись своего ожесточённого нечувствия и в слезах покаяния, искреннего и всеобщего, умоляли Бога о народном и общественном возрождении. Сего требует Господь, нас посетивший Своей праведной карой, Он требует также и благодарности к отшедшему благодетелю России, и незримо простирающему к нам свои царственные руки и просящего теперь нашей молитвенной помощи для неукорного восхождения духа его в райские обители. Хотя праведен был дух сей, но и он нуждается в тёплых молитвах Церкви. Пусть же они возносятся, как фимиам к Богу и ограждают душу возлюбленного Государя от всякой напасти. Аминь.

**Высочайший Манифест [о восшествии на престол
Императора Николая II Александровича] //**
Богословский вестник 1894. Т. 4. № 11. С. 12–14 .

–12–

«Вечер водворится плачь, и завтра радость». (Пс.29:6).

Святая Русь без Царя не бывает и Милосердый к нам грешным Господь, *утешаяй нас о всякой скорби нашей* (2Кор.1:4), *обратил плач наш в радость* (Пс.29:12), оправдав над нами царствовать Благочестивейшему Государю нашему Императору Николаю Александровичу.

Двадцать второго октября в домовой церкви академии, переполненной молящимися, о. ректором архимандритом Антонием, соборне, совершена была Божественная литургия. По окончании литургии о. ректор, в сопровождении о. архимандрита Рафаила и всего многочисленного сонма академического духовенства, вышел на средину храма, где приготовлен был аналой с Животворящим крестом и Св. Евангелием, для совершения благодарственного Господу Богу молебствия. Пред началом молебствия, одним из священнодействующих прочитан был с церковного амвона Высочайший Манифест о вступлении на Всероссийский престол Его Императорского Величества, Благочестивейшего Государя Императора Николая Александровича. После двукратного пения тропаря «Спаси Господи люди твоя», совершено было торжественное молебствие с установленными на ектении прошениями, коленопреклонной молитвой и многолетием Благочестивейшему, Самодержавнейшему, Великому Государю нашему Императору Николаю Александровичу, Матери Его, Благочестивейшей Государыне Императрице Марии Феодоровне, Высоконаречённой Невесте Его, Наследнику Его, Благоверному Государю, Цесаревичу и Великому Князю Георгию Александровичу и всему Их Царствующему дому. Затем, по приглашению о. рек-

–12–

тора, все профессора, должностные лица и студенты академии, а также и все присутствовавшие в храме, подняли свои правые руки и о. ректор, с церковного амвона, прочитал текст верноподданнической присяги Его Величеству и законному Его Наследнику. Все присутствовавшие повторяли за о. ректором слова присяги и затем, при неумолкаемом пении тропаря «спаси Господи люди твоя», целовали св. крест и евангелие на приготовленных для того трёх аналоях. Глубоко-трогательные слова Высочайшего манифеста и молитвенных прошений так сильно действовали на молящихся, что в их благоговейной тишине невольно прорывались звуки умиленных рыданий, заглушавшиеся лишь торжественными аккордами церковных песнопений.

Господи, спаси царя, и услыша ны, в оньже аще день призовем тя! – (Пс.19:10).

По окончании присяги, вся академическая семья собралась в квартире своего предстоятеля. Здесь поданы были бокалы и о. ректор провозгласил тост за драгоценное здравие Государя Императора, встреченный пением народного гимна и восторженными кликами «ура». Следовавшие затем тосты за Государыню Императрицу Марию Феодоровну, Высокопарсчённую Невесту Государеву и Наследника-Цесаревича сопровождались одушевлённым пением «многая лета».

Так обратил Господь плач наш в радость.

Господи, спаси царя и услыши ны, в оньже аще день призовем тя!

–13–

Высочайший Манифест [о восшествии на престол Императора Николая II Александровича]

БОЖИЕЙ МИЛОСТЬЮ

МЫ, НИКОЛАЙ ВТОРЫЙ,

ИМПЕРАТОР И САМОДЕРЖЕЦ ВСЕРОССИЙСКИЙ,

ЦАРЬ ПОЛЬСКИЙ, ВЕЛИКИЙ КНЯЗЬ ФИНЛЯНДСКИЙ,

и прочая, и прочая, и прочая.

Объявляем всем верным Нашим подданным:

Богу Всемогущему угодно было в неисповедимых путях Своих прервать драгоценную жизнь горячо любимого Родителя Нашего Государя Императора Александра Александровича. Тяжкая болезнь не уступила ни лечению, ни благодатному климату Крыма, и 20-го октября Он скончался в Ливадии, окружённый Августейшей Семьёй Своей, на руках Её Императорского Величества Государыни Императрицы и Наших. Гора Нашего не выразить словами, но его поймёт каждое русское сердце, и Мы верим, что не будет места в обширном государстве Нашем, где бы не пролились горячие слёзы по Государю, безвременно отошедшему в вечность и оставившему родную землю, которую Он любил всей силой Своей русской души и на благоденствие которой Он полагал все помыслы Свои, не щадя ни здоровья Своего, ни жизни. И не в России только, а далеко за её пределами никогда не перестанут чтить память Царя, олицетворявшего непоколебимую правду и мир, ни разу не нарушенный во всё Его Царствование. Но да будет святая воля Всевышнего и да укрепит Нас незыблемая вера в пре-

–14–

мудрость Небесного Промысла; да утешит Нас сознание, что скорбь Наша – скорбь всего возлюбленного народа Нашего, и да не забудет он, что сила и крепость Святой Руси – в её единении с Нами и в беспредельной Нам преданности. Мы же в этот скорбный, но торжественный час вступления Нашего на Прародительский Престол Российской Империи и нераздельных с ней Царства Польского и Великого Княжества Финляндского вспоминаем заветы усопшего Родителя Нашего и, проникшись ими, приемлем священный обет перед лицом Всевышнего всегда иметь единой целью мирное преуспевание, могущество и славу дорогой России и устройство счастья всех Наших верноподданных. Всемогущий Бог, Ему же угодно было призвать Нас к сему великому служению, да поможет Нам!

Вознося горячие молитвы к Престолу Вседержителя об упокоении чистой души незабвенного Родителя Нашего, повелеваем всем Нашим подданным учинить присягу в верности Нам и Наследнику Нашему Его Императорскому

Высочеству Великому Князю Георгию Александровичу, Которому быть и титуловаться Наследником Цесаревичем, доколе Богу угодно будет благословить рождением Сына предстоящий брак Наш с Принцессой Алисой Гессен-Дармштадской.

Дан в Ливадии, в лето от Рождества Христова тысяча восемьсот девяносто четвёртое, Царствования же Нашего в первое, октября 20 дня.

На подлинном Собственной Его Императорского Величества рукой подписано:

«НИКОЛАЙ».

**Антоний (Храповицкий), архим. Слово в день
Покрова Пресвятой Богородицы²¹⁶¹: [Произнесено в
1894 году в академической церкви] // Богословский
вестник 1894. Т. 4. № 11. С. 213–221 (3-я пагин.)**

–213–

С какими мыслями и чувствами, возлюбленные, должны мы проводить сей священный день нашего храмового праздника? Конечно прежде всего с теми, которые приличествуют каждому христианскому празднику, но кроме того, и с некоторым особенным настроением соответственно нарочитому значению прихода академической церкви.

Когда Господь с горы Синайской призывал народ Свой оставить Египетское нечестие и через исполнение заповедей Его приближаться к грядущему искуплению и возвращению райского блаженства в вечном единении с миром небесным: тогда Он повелел посвящать Себе седьмой день недели и некоторые установленные дни года, чтобы хотя в эти краткие сроки, хотя отчасти переживать то святое настроение близости к Богу, которое бывает доступно человеку в молитве при освобождении от суеты дел его, принижающих дух и прилепляющих его к земной персти. В эти дни бедный осуетившийся народ воспоминал то блаженное время, когда мир сей, ещё свободный от плачевных последствий его произвольного падения, во всей своей богозданной красоте предстоял всевидящему оку Творца своего, почившего от дел творения в день седьмой и увидевшего *«вся елика сотвори, и се добра зело»* (Быт.1:31). В эти святые дни седьмые, когда богатые и бедные, рабы и свободные одинаково покоились от суеты дел своих и любовь Божия открывалась в святых делах взаимного прощения, благотворения, гостеприимства и общих молитв, у людей прояснялась совесть и они, сравнивая дни посвящённые Богу с обычными днями нужды

–214–

и взаимной борьбы за наживу, проникались самоукорением и жадой лучшей обещанной в будущем жизни в истинном и

непрерывном субботстве, в полной близости к Господу, которую предвозвещал закон и пророки.

Обещания их исполнились. Христова страсть и воскресение возвратили верующих к теснейшему общению с Господом, но путь к сему общению нам указан в подвиге и борьбе, в крестоношении по образу Подвигоположника. Посему уже не суббота и новомесячье, но Его спасительное воскресение и прочие чудотворные деяния Его и Его святых последователей служат к нашему духовному просвещению, утешению и ободрению. Святая Церковь в умиленных песнопениях, молитвах и священнодействиях научает нас в эти дни переноситься к стопам Господа, жившего на земле между людьми, к делам и подвигам Его угодников, победивших мир верой и любовью и к явлениям Пречистой Матери Его, защищавшим людей от гибели и падений.

Добрые богомольные христиане издревле услаждали души свои этими священными воспоминаниями. Годичный круг был для них как бы светящимся церковным небом, сияющим звёздами радостных празднеств. Не только в эти священные дни отрешались они от забот земной жизни и молитвой очищались от своих прегрешений, но и дни труда и будничных занятий своих святили или воспоминаниями праздника прошедшего или ожиданием грядущего, постоянно повторяя приуроченные к ним молитвы и песнопения. Последние для них были, да и теперь остаются для истинно верующих, как бы небесным окликом, как бы постоянно повторяющимся призывом отрешаться от суеты страстей и греховного нечувствия и возноситься духом к Богу и друзьям Его, к святости евангельской жизни.

Особенное, исключительное значение имеет для доброго христианского братства праздник престольный. Это есть тезоименитый день той или иной местной церкви, воинствующей под знаменем святого угодника Божия или воспоминаемого события милости Божией. В день праздника своего каждый приход торжествует своё избранничество в стадо Божие не по заслугам своим, но единственно по милосердию Господню предназначенное; благодарит Со-

здателя о делах благодати Его, явленных в мимошедшем лете приходской жизни и оказывает гостеприимную любовь ближним своим, а бедным поставляет трапезы.

Теперь, возлюбленные, спросим сами себя, проникнуты ли мы, братие святого храма сего, теми возвышенными чувствами общения с Богом и небесами во дни торжеств св. Церкви и наипаче в престольный праздник нашего академического прихода, теми чувствами пламенного благодарения и умиленной молитвы, которыми богат предстоящий здесь православный народ наш, столь возлюбивший нашу церковь за те немногие крупницы духовного хлеба, которые здесь подаются ему *от трапезы, господей своих* (Мф.15:27), или напротив многие из нас с той же безрассудной неблагодарностью отвергаются звания Божия, как некогда неразумные иудеи и являются в очах Христовых столь же скудными верой в сравнении с предстоящими здесь смиренными простецами, как тот же Израиль в сравнении с верующей женой хананейской? Поистине, вспоминая высокое назначение наше и нашу малодушную рассеянность должно сказать тоже, что древний пророк от лица своего народа: *«Тебе Господи есть правда, нам же стыдение лица»* (Дан.9:7).

А между тем, какой высокий источник духовной радости открывался бы нам в день праздника нашего христианского братства, если бы мы стояли на высоте сего призвания – быть *светом миру и солью земли!* ибо всем известно, что русская церковь и богословская наука только в четырёх Академиях почерпает своих высших служителей и на них взирает, как на надежду своего процветания. Посему, когда совершается праздник Академии, и молитва Церкви сливает воедино имена её прежних и нынешних питомцев, не должно ли им проникаться теми же одушевлёнными славословиями, как некогда братство Апостолов, собиравшихся во святой град на день Пятидесятницы? Но *«Тебе Господи есть правда, нам же стыдение лица»*. Ибо в то время, как на сегодняшнем торжественном акте будет читаться отчёт о внешней жизни

Академии, наши Ангелы Хранители пред лицом долготерпения Божия читают неведомые никому

–216–

страницы, исписанные отчётом о нашей внутренней жизни, об её постепенном очищении и одушевлении или напротив – ожесточении и падении. Каких страниц будет более в этих страшных книгах?..

Впрочем не будем далее омрачать радости радующихся достойно, ни умножать печали унывающих, но спросим их: на какую цену меняют последние сокровища служения Христовой Церкви? какие блага мира сего удаляют их сердца от одушевлённой молитвы и общения с Господом? «Почто ты человеке Меня оставил?» говорит к ним Христос: «почто Возлюбившего тебя отвратился? Почто пристал к врагу Моему? Вместо любви платишь ненавистью, вместо Меня любишь грех!.. Но что же ты нашёл во Мне достойное отвращения?» (Из Твор. святит. Тихона).

Всмотримся, однако, в истинную ценность тех приманок, которые овладевают легкомысленными юношами и увидим, сколь жестоко обманутыми оказываются все погнавшиеся за ними. Разумеет здесь, конечно, не грубые пороки и страсти, не ленивую и вялую праздность, ибо такие печальные явления если и встречаются в чьей-либо жизни, то разве в качестве ненавистных падений, сопровождаемых разъедающим стыдом, тяжкими укорами совести и сильным противоборством воли. Существуют более тонкие обольщения, удаляющие от Бога и Церкви юношей, не сумевших проникнуть в их истинную сущность, те обольщения, при которых неразумная юность покидает своё призвание в ложной надежде найти ещё что-то лучшее, благороднейшее и полезнейшее, нежели служение вере Христовой. Как ни странно такое нелепое стремление, но кто не встречал его в юном обществе? Куда же влекут они своих последователей? Обыкновенно либо к познанию, либо к общественной деятельности.

Искусительный голос говорит питомцу духовной науки: сбрось с себя путы богословия, где все вопросы предрешены раньше твоего исследования, где нет места для широкого

размаха мысли и свободного исследования действительности. Предоставь старикам рыться в славянских и греческих книгах, а ты ухватись за последние слова мысли независимой; оставь длинные богослужения и

–217–

уединённую молитву, изучай лучше видимую природу и тогда встанешь в ряды передовых людей, дающих себе сознательный отчёт в каждом усвоенном убеждении.

Многие прислушиваются к сему искусительному голосу и не спрашивают себя, не требует ли тот самый разум, которого одного хотят они слушать, чтобы прежде решительного приговора над пренебрегаемой верой и Церковью, вникнуть в её учение, оценить те доводы, коими она себя защищает против отрицания. Так неразумны оказываются эти жалкие искатели разумности, так слепо доверчивы к учителям отрицания являются те, которые отказались от разумной проверки церковного учения! Не разум и не наука похищают от Церкви жертвы неверия, а нетерпеливая погоня за произволом, то самое горделивое искание своеволия, которое вооружает своих последователей и против достойнейших иногда родителей по плоти и против общей духовной матери нашей Церкви, лишь бы испытать свои силы помимо всякой посторонней помощи.

Какая участь ожидает этих сынов противления? Быть может они в самом деле построят себе широкое, прочное и самостоятельное мировоззрение, в котором всякая истина найдёт соответствующее место и всякая сторона жизни – разумное освещение? Быть может широта всесторонней образованности не хуже св. веры облагородит их поведение и направит внутреннюю жизнь духа к человеколюбию и чистоте? Увы, как далёкими от таких успехов оказываются погнавшиеся за ними изменники Церкви! Большинство их, только слегка прикоснувшись перстами к независимой науке, бросают и её, отдавшись погоне за житейскими выгодами и вспоминают о самом существовании каких-либо наук только тогда, когда им понадобится оправдывать своё отступление от живого общения с Церковью. Но обратимся к тем, очень немногим хулителям последней, которые до конца жизни остаются при книгах: и

здесь мы не увидим ничего привлекательного. В лучшем случае отступник духовной школы втягивается в какую-нибудь учёную или литературную партию с определенным направлением, более или менее равнодушным или враждебным вере, но конечно ещё более враждебным

–218–

тому разуму и беспристрастному, свободному исследованию истины, за которым гнался неразумный юноша, заранее решивший, что его можно найти везде кроме Церкви. Теперь же он предался своей односторонности и отупел настолько, что не может даже и понять, до какой степени он плачевно обманут жизнью, обманут сам собою! Зато посторонний наблюдатель ясно видит, что нет в учёных партиях ни стройного мировоззрения, ни широкой образованности, ни даже сознания, чего ради стоят они за своё, кроме разве привычки, да ожесточённого самолюбия и неосмысленного недоброжелательства к вере. Кто видал этих упорных партизан разнообразных ложно-учёных партий, на все запросы критики отвечающих бранью или насмешкой или грубым искажением и затем осмеянием истин Откровения, – тот согласится, что истинная широта мировоззрения, совершенно свободная от какой-либо нужды замалчивать или искажать действительность, возможна только для сознательно верующего христианина. Он поймёт тогда, почему философы христианские с таким величавым спокойствием и полной невозмутимостью духа не только не стараются закрывать глаз пред творениями своих противников, но чем большее количество их усвоят, тем сильнее одушевляются преданностью христианским убеждениям. С живой любознательностью выслушивают они учения отрицателей и отвечают на них, тогда как последние затыкают уши, чтобы не слышать защитников веры.

Итак, кто отвергается веры, ища разума и упорствует в своём противлении, тот вместо разума отдаётся в руки безумия, т. е. тупого коснения в односторонней партии, часто не переживающей своих злополучных последователей,

Но есть и другой искушитель слабых душ, тех именно, которые, не имея собственной твёрдой воли, думают найти её в

одном непослушании. Они говорят: тяжело быть верным сыном Церкви. Она меня стесняет, сковывает всё моё поведение многочисленными постановлениями своей дисциплины. Поступив в ряды её служителей, я окончательно порабошу ей весь свой быт: и в одежде и в пище, и в самых движениях и словах, – всё буду я

–219–

обязан одного избегать, к другому стремиться, никогда не выходя из-под этого ига. *«Ибо все заповедь на заповедь, заповедь на заповедь, правило на правило» (Ис.28:10)*. А между тем тут же около меня жизнь бьёт ключом в своих разнородных проявлениях, из коих ко многим даже приблизиться не позволяют служителю Церкви. Выйду из под её крыл, оставлю храм, посты и говения, поступлю на гражданскую службу и там узнаю жизнь во всем её широком разнообразии и свободе и буду без всяких условных стеснений служить добру и развивать все прирождённые мне способности и силы.

Последуем и за этим искателем. Может быть он достиг сравнительно высокого положения в государстве, быть может обогатил себя и обеспечил своих детей средствами. Но достиг ли чего желал, освобождая себя от руководительного влияния Церкви? достиг ли свободы и полноты развития личности? стяжал ли широкое влияние на общественную жизнь и много ли принёс общей пользы? Увы, все ожидания обмануты. Вместо ига благого и лёгкого бремени, вместо условий церковного быта, проникнутого одной разумной целью постоянного одухотворения, – он наложил на себя узы светскости, узы изолгавшегося, бездушного и холодно-вежливого европеизма, подгоняющего всех людей под одну мерку так называемого интеллигента, не имеющего права, а затем уже и способности, ни с кем и никогда поделиться своими искренними чувствами, против воли искусственно холодного даже с своей женой и детьми и таким образом всюду вносящего дух канцелярии или гостинной, дух мертвящий собой всякую жизнь и лишаящий всякой радости искателей культурного наслаждения. Не широкое влияние на жизнь, но узкую стезю какого-либо департамента они познали, да и в частных своих отношениях

чувствуют себя одинокими. Да, не свободу нашли они, но рабство бесчисленным светским предрассудкам и суевериям. Что если б хотя половину своих постоянных бесцельных самоограничений приложили бы эти люди к образованию своей жизни по духу Церкви, к подавлению гнева и чувственности, к изучению слова Божия и добрым делам! Тут бы они

—220—

нашли ту широту истинной духовной свободы и мощного влияния на жизнь, каковых достигали подвижники истинного благочестия, как св. Златоуст или Тихон Задонский.

Но откроются ли когда-нибудь очи, ослеплённые от дней юности? открываются скоро для того, чтобы познать своё заблуждение, но редко, редко сохраняется у отпадшего настолько нравственных сил, чтобы, увидев себя прилепившимся к жестоким гражданам чуждой страны и идущим пищу свиней, вспомнить об оставленном отеческом богатстве и восстав идти в родной дом с покаянной исповедью.

А посему, возлюбленные братья, пока вы ещё здесь под кровом небесного Отца и Матери Божией, не отвергайтесь его ни ради служения страстям, ни ради обольстительных искушений, подобных тем, которые мы обличили. Спросите прежде себя, не гораздо ли лучше найдёте вы здесь в Божественном учении и в жизни Церкви всё то доброе, чем хочет хвалиться обманчивая жизнь мира. Не бойтесь того скромного и как бы уединённого положения, которое отведено деятелям Церкви в этой видимой внешней жизни. *«Тот, Кто в вас, больше того, кто в мире»* (1Ин.4:4), и блестящая внешность последнего, его шумная и разнообразная жизнь, столь прельстительно бросающаяся в глаза, есть не иное что, как поваленный гроб, исполненный костей и всякой нечистоты (Мф.23:27).

Напротив, наша жизнь в приискреннем единении с Церковью необъятна по широте и бесконечна по времени. В живом чувстве, в порывах верующей молитвы и в разумном усвоении Священного Писания служитель и сын Церкви, хотя бы уединённый от других по телу, сознаёт себя сожителем святых и присным Богу (Еф.2:19), сознает себя служителем Его

промысла, соработником у Бога (1Кор.3:9), исполненным всякого богатства духовного и сильным, чтобы нести немощи бессильных (Рим.15:1). Таково, братия, да будет ваше всегдашнее духовное настроение, чуждое зависти к миру, но исполненное к нему христианского сострадания. Если будете держаться сих заветов, то собираясь во святой храм в день тор-
–221–

жества нашего церковного братства, будете преисполняться того высокого духовного настроения, которое приличествует избранным служителям Христовым, представшим Ему в общей молитве друг за друга. Тогда со всей очевидностью постигнете наш неразрывный союз с небом и в живом чувстве взаимной христианской любви будете ощущать незримое присутствие среди нас Пастыреначальника – Христа, сказавшего: *аминь глаголю вам, яко аще два от вас совещаема на земли о всякой вещи, еяже аще просита, будет има от Отца моего, иже на небесех»* (Мф.18:19). Тогда, если не чувственными очами, подобно святому Андрею, то очами умными узрите Матерь Божию, распростёршую над нами днесь омофор свой, покрывающую нас покровом своего заступления и окружаемую сонмом всех святых Ангелов и святых человеков, от небесных кругов молитвенно споспешествующих нам в великом и святейшем деле – строении тела Христова. В сей вере и в сём общении да укрепляет вас Его всемогущая благодать, всегда немощная врачующая и оскудевающая восполняющая. Аминь.

Архимандрит Антоний

**Горский А.В., прот. Слово в неделю двадцатую по
Пятидесятнице²¹⁶² [произнесено 23 октября 1871
года] // Богословский вестник 1894. Т. 4. № 11. С.
222–229 (3-я пагин.)**

–222–

Нынешнее чтение евангельское представляет нам одно из самих разительных доказательств божественного могущества, сокрывшего славу и силу своего божества под смиренным образом Сына Человеческого. В виду множества народа, одним прикосновением ко гробу и словом к умершему, Он возвращает оплакиваемого материю юношу к жизни (Лк.7:11 и след.). Это был первый ещё пример воскрешения, явленный Господом Иисусом Христом, который оправдывал собой слово Его: *якоже Отец воскрешает мертвые и живит, тако и Сын, ихже хочет, живит* (Ин.5:21). Народ встретил это чудо удивлением и ужасом. Повсюду раздавались голоса: *пророк велий воста в нас!*

Но мне кажется, мы не погрешим, если сознавая всю важность этого события, проявляющего в Великом Чудотворце. Владыку живота и смерти, – по руководству другого чтения, предложенного нам церковью, – остановимся более на другом событии, совершившемся в виду Дамаска. В этом событии божественная сила Искупителя мира и Его промыслительная благодать выразились ещё очевиднее, чем в воскрешении отрока наинского. Молодой Савл вырван из среды мёртвого иудейства, чтобы сделаться живым органом благодати Христовой для целого мира, утешить не одну мать умершего, как отрок наинский, но утешить всю церковь воззванием к жизни народов языческих. Обращение Савла становится событием всемирным, одним из числа тех дел, о которых сам Господь сказал: *и больша сих покажет ему дела, да вы*

–223–

чудитесь (Ин.5:20). Ожесточённый гонитель становится не только ревностным исповедником имени Христова, но и в самом лике апостольском – деятельнейшим членом его; не

слышав лично проповеди Христовой, глубже других её понял, и с неутомимой ревностью, против своих и против чуждых, отстаивает широкое, всемирное её значение, провозглашая новой церкви свободу евангельскую. Какое сравнение! Там утешена плачущая мать, здесь радуется целая церковь вселенская; там жители малого городка – здесь все народы языческие; там безвестный юноша, здесь Савл, обращённый в Павла, *ничтоже имущего, а вся содержащего* (2Кор.6:10). И, однако же, там и здесь действует одна и та же сила гонимого Иисуса.

Итак, во славу Того, Кому так же легко было сокрушить упорство гонителя своего, как и расторгнуть узы смерти, Которого слово также действенно, когда говорит умершему: *юноше, тебе глаголю, востани*, как и тогда, когда обращено к ослеплённому ревнителю: *Савле, Савле, что мя гониши?* остановимся на словах Апостола, в которых он поведает нам, что с ним совершилось в великий день его избавления, и что сам он совершил?

Егда же благоволи Бог, избравый мя от чрева матере моея, и призвавый благодатию Своею, явити Сына Своего во мне, да благовествую Его во языцех, абие не приложихся плоти и крови (Гал.1:15–16).

В этих словах Апостол говорит о своём избрании к апостольскому служению, как об особенном действии благоволения к нему Бога Отца. К этому служению промыслиением Божиим он был предназначен от младенчества; в своё время призван, и призвание это осуществилось откровением в нём Иисуса Христа.

Призвание к служению апостольскому, без сомнения, есть знак великого благоволения Божия. На Апостолах держится всё дело Иисуса Христа; на них зиждется церковь Божия, *сущу краеугольну самому Иисусу Христу* (Еф.2:20). Но чтобы уметь ценить это благоволение, нужен не общий, мирской взгляд на дело. Что такое были Апостолы среди мира им враждебного? Господь сказал им: *се аз посылаю вас яко овцы посреде волков* (Мф.

–224–

10:16). Что же испытали они? *якоже отребѣ миру быхом, всем попроание доселе (1Кор.4:13). Присно мы, живии, в смерть предаемься Иисуса ради (2Кор.4:11)*. Послушайте, что говорит о себе лично удостоенный высокого избранничества: *в темницах излиха, в смертех многащи. От иудеев пять раз дано было мне по сороку ударов без одного: три раза меня били палками; однажды камнями побивали (2Кор.11:23 и сл.)*. Всякий ли согласится в таком виде, при таких условиях принять благоволение Божие? – Но в том-то и открылся истинно апостольский характер служения Павлова, что он подъял всю эту тяжесть на свои рамена и ничего не видел в ней, кроме истинного и чрезвычайного благоволения Божия. *Знамения Апостольства открылись во мне*, пишет он к Коринфянам. В чём же открылись? прежде всего *в терпении*, – потом уже *в знамениях, чудесах и силах (2Кор.12:12)*. Итак, всё множество страданий и скорбей его по устрашает. Он идёт в Иерусалим: по откровениям Духа он знает, что там ждут его узы и скорби. Но он говорит: *я ни на что не взираю, и не дорожу своею жизнью, только бы с радостью совершить поприще мое и служение, которое я принял от Господа Иисуса (Деян.20:24)*. Так он дорожил призванием своим, так высоко ставил благоволение Божие, открывшееся в этом призвании.

Слышите, звания святого причастницы! Так ли мы смотрим на своё служение? Дерзаем хвалиться, что мы призваны к участию в словесном служении церкви Божией, как и ученики Христовы. Но так ли, апостольскими ли очами смотрим на неудобства, лишения, скорби, соединённые с нашим высоким служением? Что с нами стало бы, если бы нам досталось понести хотя малую часть апостольских трудов и болезней Павла? Не отказались ли бы мы от высокого жребия нашего? Нам нужны особые права и преимущества, нам нужно полное обеспечение во всём, нам нужно ограждение от всяких неприятных столкновений, чтобы сколько-нибудь держаться на своём посту. А не то, мы скоро, может быть, и отказались бы от своего избранничества!

Егда, благоволи Бог, избравый мя от чрева матере

–225–

моея... С высоты своего служения Апостол бросает взор на всё предшествующее этому служению время своей жизни, – и видит в нём, от первых дней жизни, особенное приготовление к этому великому делу. *Избравый* мя, говорит он, *от чрева матери* моя... *Избравый*, точнее было бы сказать: *отлучивший, отделивший*... И может быть, в этом есть намёк на принадлежность Павла в иудействе к обществу фарисейскому, имя которого указывает на отлучение, на отделение от прочих ради строжайшего благочестия. Во всяком случае, Апостол Павел не почитал маловажным в своём роде, что он был Еврей от Евреев, по закону фарисей (Деян.3:5). Не почитал излишним указывать и на то, что он учился в Иерусалиме при ногах знаменитого учителя из фарисеев, Гамалиила, и что был *ревнителем* (ζηλωτής) *Божии* (Деян.22:3). – Несмотря на то, что ревность фарисейская увлекала его некоторое время к открытому преследованию христианства, Апостол не сомневается сказать о себе, что он от утробы матери своей предназначался для служения апостольского. Как же так? Без сомнения потому, что он видел нужду и в этой ревности по закону, – и в этом знакомстве с учением ревнителей закона, – и в этом, дерзаем сказать, неразумном упорстве, чтобы после тем вернее соделаться истинным ревнителем Евангелия. Ему, будущему противнику оправдания от закона, нужно было собственным опытом дознать, что нет в законе силы для оправдания человека пред Богом. Ему нужно было образоваться у лучшего из учителей Израилевых, чтобы уверить себя и других, что он понимает закон, хорошо знает предания старец, – и потом добровольно признать всё это за *уметы*, да *Христа приобретет* (Флп.3:8). – Итак, хотя он и скорбел, что *гонил церковь Божию преизлиха*, но не сомневается сказать, что обстоятельствами своей жизни он с самого начала ведён был к той высокой цели, какая предназначена ему в христианстве. Его воспитание, его образование, его практическое знакомство с правилами искреннего благочестия, хотя и в форме фарисейства, всё это было столько же для него полезно, сколько должно было остаться бесполезным при старой его вере.

Избранный мя от чрева матери моея... Апостол ведёт своё назначение от младенчества. У нас ныне говорят о призвании к служению алтарю, говорят о необходимости избирать это звание только в зрелом уже возрасте. Смотрите, откуда можно начинать своё призвание. В детстве Савл не признавал своего апостольского назначения, но уже носил в себе это призвание и промыслом Божиим был готовым к нему.

Обратим внимание и на следующее обстоятельство. Вероятно, Савл оканчивал курс своего учения у Гамалиила в Иерусалиме в ту пору, когда Христос Спаситель посещал этот город для предложения своих уроков. И однако же Господь не призвал его тогда же в число своих учеников, хотя, конечно, не не знал, кого Отец готовит Ему в ревностного слугу Его дела (Ин.5:20). Как искусный строитель мусикийского согласия пользуется всяким орудием в своём месте, вводя те или другие звуки по требованию общего строя: так и своих деятелей Господь призывает и вводит каждого в своё время, И Савл говорит о себе, что он прежде знал Христа, но только по плоти; а теперь более не знает Его по плоти (2Кор.5:16). Это знание Христа только по плоти, или плотское разумение Его дела и отдаляло Савла от Христа, Который пришёл не для плоти; и нужно было, чтобы плотское разумение, доведённое до своей крайности, само обличило свою несостоятельность.

Как бы желательно было, други и братия, чтобы и мы внимательнее всматривались в пути, которыми ведёт нас Господь от утробы матери. Не думайте, что жребий такого промышления предоставлен только избранным. Господь Всеблагий, Всеведущий и Премудрый о каждом промышляет, как о своём присном в Иисусе Христе. Его отеческая любовь широка, сродства неистощимы, всемогущество не утомляется, пути действия разнообразны.

Но обратимся снова к Савлу.

В ученике Гамалиила рос будущий Павел, сам не подозревая, к чему готовит его Господь. Выйдя из школы, он вступил в жизнь общественную и пошёл совсем не по той

дороге, которая для него назначалась, Но – тут-то, среди разгара его противохристианской рев-

–227–

ности и настигает его удар, который должен был всё преобразовать в нём. Не будем останавливаться на истории его обращения, которое всё было делом благодати. Обратим внимание на многозначительные слова, которые объясняют нам перемену, с ним происшедшую.

Благоволи явити Сына Своего во мне. Казалось бы, правильнее было сказать: *явити мне*. Ибо, по повествованию самого Павла в книге Деяний, Господь действительно являлся ему вне его с обличительным голосом. Нет, Апостол не довольствуется указанием на одно это внешнее явление, говорит: *благоволи явити* или что тоже открыть Его *во* мне. Смысл такой: Господь Иисус Христос не на мгновение только, не внешним только образом явился ему, но оставил образ Свой в нём навсегда, или лучше сказать, не образ Свой оставил, но Самого Себя открыл в духе Павловом в таком виде, как Он был у Отца и каким надлежало проповедовать Его язычникам. Его земное явление, как посланника к овцам погибшим дому Израилева, кончилось. Его славное явление теперь для церкви – из иудеев и язычников. И будущий Апостол языков должен был познать Его с этой преимущественно стороны. Луч божественного света, облиставший его пред Дамаском, озарил весь хаос смятенной души его и во всём слышанном о Христе, Которого гнал он в Его последователях, указал ему свет, где видел он только мрак. Как некогда Петру *не плоть и кровь* открыли ту спасительную истину, что *Иисус есть Христос Сын Бога живаго*, но сам Отец (Мф.16:16–17): так теперь будущему сотруднику Петра Он же открыл Сына Своего, открыл величие Его Божества, открыл всемирное Его назначение, открыл как Единственного Спасителя, помимо закона. Свет Духа Святого загорелся в душе новообращённого и всё быстро изменил. Факты исторические, пророчества, уроки Гамалиила, практика жизни – всё получило другое значение. И является Павел вместо Савла, исповедающий себя вместо праведника – первым из грешников. Господь Иисус Христос как прочим

Апостолам Сам раскрыл Себя в течении трёхлетнего с ними пребывания, так и Павлу открыл Себя в нём самом, не через посредство другого, Анании, Петра,

–228–

Иакова или кого иного, но Духом благодати Своей. Это откровение началось со дня славного явления Его пред Дамаском, и впоследствии обогащалось премногими новыми откровениями. Это откровение и есть то благовестие или Евангелие, на которое Апостол неоднократно указывает в своих посланиях (напр. Гал.1:11;2:1).

Абие не приложихся плоти и крови. Это даёт нам понятие о полноте сообщённого Павлу откровения. С самого начала оно уже так было достаточно, убедительно, ясно, многообъемлюще, что не было и нужды обращаться к кому-либо за дополнением и советом. Имея Христа в себе учащего, не было нужды искать другого учителя. Не по вражде к предварившим Павла учителям, но по недоверию к способу их учения, не по желанию стать самому во главе нового общества, он не обращается к церкви Иерусалимской, где тогда находились прочие Апостолы, но потому что достаточно силен был в нём самом голос Того, Кто призвал и учил и прочих Апостолов.

Не урок ли это нам, братие, цельно и нераздельно предаться Слову Божию, которое мы призваны возвещать людям Божиим?

Что же, вы скажете, не оставить ли нам все другие науки и исключительно посвятить себя одной науке Божественного Откровения? – Я не задумался бы отвечать на это утвердительно, если бы нам доступно было откровение непосредственно, и в такой же мере, как Апостолу. Но так как мы должны только усвоить себе то Откровение, которое сообщено было Павлу и другим богодухновенным проповедникам, каждый в доступной для него мере; так как нам указан не путь вдохновения, а труда и науки; то мы и должны собирать свет отовсюду, для уяснения себе преданного нам Откровения. Только бы силы наши не рассеивались на множество предметов, а все сосредоточивались на едином, что всем нам на потребу.

Ветхозаветная скиния, устроенная Моисеем по образу, показанному на горе, была устроена, как и всякая куща, без окон. Свет был в ней только от огня, взятого с жертвенника, но который упал от света при освящении этого жилища Божия на земле. Что это значит, как не то, что народ Божий, как и святилище Божие, раз-

—229—

общены со всем миром? Иегова для своего народа, и народ Израильский — для Иеговы. Одно было отрадно, по крайней мере для будущего, что скиния была обращена к Востоку, как бы в чаянии полного озарения от грядущего Солнца истины.

Храм христианский не только не погасил в себе света внутри, но и принимает в себя свет широкими струями отвне. Он не только соблюл семисвечник Слова Божия, но и умножил у себя свет, возжёгши светильники пред множеством человеческих деятелей, при помощи благодати Божией, потрудившихся на земле для просвещения своих ближних. Но не довольно этого. Храм христианский, не затворяющий дверей своих ни для дальних, ни для ближних, всегда готовый открыться для своих богослужений, пользуется и полным освещением светила небесного, наравне со всем миром. Символ ясен для имеющих очи видети. Сокровище истины Божией в церкви Христовой стало достоянием всех. И никакой жрец не посмеет наложить на неё своё клеймо, как бы на своё изобретение.

Служители храма христианского, мы не чуждаемся света отвне к нам приходящего. Напротив того, только желаем и просим: не преграждайте к нам входа свету Божию, разлитому в мире. Пусть и небеса с своими звёздами, и падающими и восходящими, поведают нам славу Божию; и бездна, над которой ещё носится Дух Божий, всё зиждущий и преобразующий, да не речет нам более, как говорила она древнему искателю мудрости, да не речет: *несть во мне*. — Свет от Света и да ведёт к Свету.

Но заметьте: никогда священнодействующий служитель алтаря и в самый полдень не будет совершать своего священнодействия при одном свете дневном. Он возожжёт

священную, хотя и малую свечу пред престолом Вседержителя, и при ней будет совершать своё дело. Так служитель Слова Божия никогда не заменит света Откровения светом науки и не откажется предпочесть некоторый сумрак веры мнимому просвещению одного самозванного просветителя человечества.
– Аминь.

Прот. А. Горский

Муретов М.Д. Евангелие. [Очерки из новейшей истории экзегеза и критики Нового Завета]: Эрнест Ренан и его «Жизнь Иисуса»: [характеристика, изложение и критика] // Богословский вестник 1894. Т. 4. № 11. С. 230–245 (3-я пагин.)

–230–

(Продолжение опровержения Ренановой «Жизни Иисуса»)

С половины второго века положительное, всестороннее и непререкаемое выражение общехристианского веросознания касательно Евангелия, как и всех новозаветных писаний (так называемых, вслед за Оригеном и Евсевием Кесарийским, «омологумена»), дают нам представители всех почти главнейших поместных церквей. Таковы: а) *древне-латинский до-иеронимовский перевод* (так называемый *Itala*) священных книг Нового (и Ветхого) Завета²¹⁶³, – так называемый *фрагмент Муратория*, содержащий в себе список новозаветных книг²¹⁶⁴ а); – также *Ипполит* и др.²¹⁶⁵ б), – это в церкви Римской; б) *Дионисий Коринфский* может служить представителем церкви Греческой²¹⁶⁶; *Поликрат Ефесский*²¹⁶⁷, *Клавдий Аполлинарий Иерапольский*²¹⁶⁸, частью *Мелитон Сардский*²¹⁶⁹, главным же образом *Иринеи*²¹⁷⁰ – засвидетельствовали веросознание церквей Малоазийских; д) тот же *Иринеи*²¹⁷¹ и *послание церкви Лионской*²¹⁷² к церкви Римской выражают нам веросознание церкви Галльской; е) *древне-сирский перевод Нового Завета*²¹⁷³, *Егезипп*²¹⁷⁴ а) и *Серапион*²¹⁷⁵ б) суть свидетели от Иерусалимской и Сирской церквей; ж) представительство церкви Карфагенской (и Римской) принадлежит *Тертуллиану*²¹⁷⁶, *Юлию Африкану*²¹⁷⁷ и *Киприану*²¹⁷⁸, – и з) наконец Александрийской – *Пантену*²¹⁷⁹, *Клименту Александрийскому*²¹⁸⁰ и *Оригену*²¹⁸¹. В виду ясности, полноты и бесспорности этих показаний находим для ближайшей цели нашей излишним приводить теперь много-

–231–

численные и столь же ясные свидетельства других церковных писателей, отсылая за ними к специально

исагогическим трудам по Новому Завету²¹⁸². Исключение делаем только для свидетельства и) *Евсевия епископа Кесарийского*, которое сей трудолюбивый, добросовестный и учёный историк Церкви получил путём научно-всесторонних исследований общехристианского предания и которое поэтому сосредоточивает и отражает в себе, как в фокусе, все отдельные лучи соборного веросознания древнехристианской Церкви²¹⁸³.

–232–

–233–

–234–

–235–

–236–

–237–

–238–

–239–

–240–

–241–

–242–

–243–

–244–

–245–

М. Муретов

**Глаголев С.С. Конец земли²¹⁸⁴ // Богословский вестник 1894. Т. 4. № 11. С. 246–276 (3-я пагин.).
(Окончание.)**

2.

Мы будем разбирать гипотезы в том же порядке, в каком их излагали. Начнём с гипотезы Лаппарана. Мы лично высоко ценим этого геолога, являющегося в своих произведениях одновременно и замечательным натуралистом и благочестивым христианином, но тем не менее соображения и тезисы его реферата должны признать чрезвычайно странными. Во 1) если бы были даже верны те данные, из которых он исходит (а здесь возможны большие ошибки), то и тогда полученная им цифра в 4 миллиона лет была бы не только проблеметической, но прямо неверной. Он выставляет такое положение, что в будущем моря и реки будут также энергично разрушать континенты, как и теперь, но он сам знает, что реки разрушают континенты тем энергичнее, чем последние выше; чем более понижаются континенты, чем менее высокими становятся на них горы, с которых стекает вода в океан, тем менее разрушительною становится деятельность рек. Отсюда следует, что деятельность рек в будущем будет гораздо слабее, вследствие чего разрушение континентов будет происходить медленнее и, следовательно, не кончится в намеченные Лаппараном 4 миллиона лет. Во 2) – и это самое главное – Лаппаран говорит о существовании на земле нивелирующего деятеля, который постоянно стремится к тому, чтобы нашу планету сделать правильным шаром, но он упускает из виду другого деятеля, который по-

–247–

стоянно стремится изменять форму нашей земли и возводить на ней новые возвышенности. Это – внутренняя сила земли, проявляющая себя в землетрясениях и вулканах. Мы уже говорили выше о поглощении воды сушей, равно как и о том, что геология учит, что в прошедшем суши было гораздо меньше, чем в настоящем. Теперь мы должны прибавить, что и

геология, и палеонтология учат нас, что нынешние горы в прошлом были вовсе и не горами. На их высотах мы находим обильные останки таких существ, которые, если бы не жили на них, не могли бы на них взобраться сами, и которых некому было затащить туда. Очевидно, эти горы подняты на ту высоту, которую имеют ныне, внутренней силой земли. Тектоническая деятельность земли продолжается и ещё будет продолжаться. В 1893 году немецкий геолог Пробст в статье «Über die Unebenheiten der Erdoberfläche»²¹⁸⁵ предсказывает, что в будущем горы и континенты будут расти, а не малиться. Пробст стоит на почве геологии и строит свои выводы, выходя из существующих гипотез о строении земли, но нам кажется, что он мог бы аргументировать свои выводы и аналогиями из астрономии. Так луна, которая вследствие своей незначительной величины прожила свой жизненный цикл гораздо скорее земли, показывает нам на своей поверхности горы гораздо большей высоты, чем какие имеет земля, луна, мы видим далее, не имеет и воды. Кроме внутренней тектонической силы земли, которая препятствует нивелирующему действию водной стихии, существуют на земле и другие деятели, которые воздвигают сушу на месте моря это – полипы. Коралловых островов не мало на земном шаре и не трудно убедиться, что деятельность, полипов, создающих эти острова, идёт успешнее деятельности водной стихии, разрушающей эти острова. Не трудно убедиться в этом, потому что если бы было наоборот, то и островов бы этих не было. Они возникают в океане и завоёвывают себе у него место. Какие выводы следуют из всех этих фактов? Нам кажется, следующие. Земной рельеф определяется действием

–248–

двух родов факторов: 1) нивелирующих его (кроме воды нивелирующим фактором является атмосфера, производящая выветривание и разрушение горных пород) и 2) производящих на нём неравенства. Эти факторы противоборствуют одни другим. Доселе, по-видимому, постепенную победу одерживали факторы второго рода, но это не определяет исхода борьбы. Деятельность коралловых полипов может стать и более и менее

энергичной, может и прекратиться совсем, энергия тектонической силы земли тоже неизвестно в какую направится сторону в будущем. Кто знает, может быть в будущем между факторами обоих родов установится такое равновесие, что в общем вид земли будет оставаться неизменным: понижениям в одном месте будут отвечать возвышения в другом и может быть совместным действием всех этих факторов земля будет приведена к такому виду, который будет наиболее благоприятен для неё – исчезнут пустыни вроде Гоби или Сахары, исчезнут циклоны, смерчи и ураганы, – вредные на суше и губительные на море. И затем впоследствии всё будет сохраняться *suum statum quo ante*. Так ли это или не так, это неизвестно, но во всяком случае показать, что это не так, труднее, чем показать ошибочность соображений Лаппарана.

По другим соображениям земля должна погибнуть от холода. Это мнение опирается на космогонию Лапласа, по которой солнце и его спутники владели некогда несравненно высшей температурой, чем какой владеют ныне, но постоянно отдают эту теплоту пространству и будут отдавать её до тех пор, пока не потеряют совсем. Это мнение опирается на данные геологии, будто бы показывающие, что земля в прошлом имела несравненно высшую температуру, чем теперь. Космогония Лапласа, понятно, является в данном случае основанием лишь для тех, кто верит в эту космогонию. Но кредит её в учёном мире сильно пошатнулся в последнее десятилетие: Фай, Локиер и другие, если и не сумели убедить других в истинности своих взглядов на развитие солнечной системы, во всяком случае выяснили, что учение Лапласа стоит в несомненном противоречии с фактами.

—249—

Что касается до геологии, то те явления, на которые ссылаются, как на доказывающие высокую температуру земли в прошедшем, могут быть объясняемы совершенно иначе. Указывают, что прежде в средней и северной Европе, в Сибири, в Северной Америке жили животные подобные тем, которых ныне мы встречаем под тропиками. Это ничего не доказывает. Когда прежде находили кости мамонтов, то очень удивлялись,

каким образом эти слоновые животные могли жить на холодном севере, когда слоны живут лишь на юге. Но потом, когда нашли труп мамонта, покрытый густой шерстью, разгадка нашлась. Нужно очень немного изменений в покрове животного, чтобы оно, живши под тропиками, сделалось способным переносить полярный климат. Затем должно заметить, что многие животные предпочитают тропики не потому, что не могут переносить менее тёплого климата, а по другим причинам. Львы прежде жили в Фессалии, и не холод удалил их значительно к югу. Указывают на прежнюю флору. На Шпицбергене найдены следы каменного угля, но разве растения, из которых образовался уголь, непременно образовались на месте, разве они не могли быть принесены издалека течениями воды. Теория водного происхождения каменного угля, разработанная только недавно, имеет для себя много оснований. Совершенно верно, что прежние каламиты и папоротники достигали гигантских размеров сравнительно с нынешними представителями их видов. Но без сомнения, скажем мы, эти гиганты исчезли не вследствие ослабления производительной силы земли, пальмы, баобабы, араукарии существуют, а они больше их. Нет или те виды были вытеснены более сложными односеменодольными и двусеменодольными растениями или они вымерли потому, таинственному закону вымирания видов, о котором мы говорили выше. Отсутствие концентрических слоёв, наблюдаемое в ископаемых растениях объясняется отчасти самим строением стволов этих растений (именно расположением в них сосудов), отчасти может быть объясняемо тем, что прежде распределение климатов было иное (отсутствие перемен во временах года зависит не от высоты температуры, а от отношения земной оси к земной орбите).

—250—

Должно установить, что палеонтология вовсе не открывает нам, чтобы в прошедшем животная и растительная жизнь представляла более роскошные формы и обнаруживает более интенсивности, чем ныне. Правда, в прошедшем были гигантские ящерицы и гигантские папоротники, но прошедшее не знает, таких громадных существ, как кит, или растений такой

длины, как саргасовы водоросли. В прошедшем существовали лишь низшие формы жизни, и они являли тогда из себя нечто более могущественное и «величественное, чем теперь. Но они принуждены были уступить место более высшим формам, более сложным, которые развились в настоящее время несравненно полнее и величественнее, чем те в своё время.

Нам может быть скажут: но ведь та теория, согласно которой солнце должно постоянно терять свою теплоту, отдавая её звёздному пространству, издавна считалась истиной? Да, издавна она считалась таковой, но в последнее время и она заподозрена. Не так давно явилась теория круговращения солнечной теплоты, согласно с которой теплота теряемая солнцем возвращается ему обратно и по которой нет никаких оснований полагать, что порядок вещей существующий в солнечной системе в настоящее время изменится в будущем, Теория эта принадлежит Сименсу. Вот её сущность. По этой теории круговорот солнечной теплоты происходит таким образом. Своим вращением вокруг оси солнце механически действует на окружающую его разреженную материю и притягивает к своим полюсам в огромном количестве водород, углеводород и кислород (так называемое пустое пространство по исследованиям оказывается наполненным различными газами и их соединениями, находящимися в весьма разреженном состоянии), откуда они под влиянием центробежной силы переходят сначала к экватору, затем опять в мировое пространство. С приближением к солнцу эти газы выходят из состояния крайнего разжижения и холода, соединяются химически между собой, развивая теплоту, и, достигнув световой сферы, воспламеняются; продукты же горения, водяной пар и углекислота, вследствие центробежной силы снова возвращаются в мировое пространство,

—251—

где, достигнув известной степени разрежения, под влиянием солнечных лучей снова разлагаются и опять начинают играть прежнюю роль в этом круговом движении (опыт показал, что если названные продукты горения приходят в состояние разрежения равного $1/2000$ плотности нашей атмосферы, то они

разлагаются под влиянием солнечных лучей). Сименс не успел разработать своей теории, он умер, завещав её нам лишь в самом общем виде. Тем не менее она привлекла к себе внимание физиков, потому что оказалось, что при помощи её удобно объяснить многие явления (например, связь солнечных пятен с явлениями земного магнетизма). Ею физики пользуются и теперь. Но ведь, она заключала в себе ту мысль, что в солнечной системе всегда будет сохраняться *status quo ante*. Земля всегда будет получать от солнца тоже количество теплоты, что и ныне, и потому на земле всегда будет та жизнь, которая существует на ней теперь.

Доколе теория Сименса не будет опровергнута, дотоле нельзя будет принять и гипотез о гибели жизни на земле вследствие потери ею воды или вследствие изменения состава её атмосферы. Говорят, что вода будет вступать в химические соединения с другими телами, будет преобразовываться в то, что химия называет кристаллизационной водой и таким образом количество воды нужной для живых тварей будет всё уменьшаться. Но раз солнечная энергия будет всегда доставляться нам в таком же количестве, как и теперь, мы всегда будем иметь возможность – буде нам понадобится вода, извлекать её из тех соединений, в которые она вступила. А главное человек даже при той степени культуры, которою владеет ныне, может постепенно преобразовывать земную поверхность так, чтобы количество воды оставалось на ней неизменным. Воды на земле много, но она часто находится не там, где её желательно видеть, и имеет не то качество, которое должна иметь. Человек может позаботиться о перераспределении воды на поверхности земного шара и об улучшении её качества во многих местах. Говорят, что воды в прошедшем было больше, чем теперь. Но больше ли её было? Из того, что она облекала некогда весь земной шар этого вовсе не следует.

–252–

Крюммель вычислил, что если бы все горные массы с их вершинами были низринуты в океан, то вся земная поверхность покрылась бы морем, и это море имело бы 2520 метров

глубины. Ланпаран полагает, что некогда это и будет, а Пробст, у которого мы заимствуем приведённое вычисление Крюммеля, полагает, что это некогда было, и что лишь впоследствии тектоническая сила земли выдвинула из глубины моря существующие континенты. Таким образом оказывается, что страхи за исчезновение воды на земле в будущем преждевременны. На столько же преждевременны опасения и за то, что земная атмосфера, изменившись в своём составе, сделает невозможной жизнь на земле. Солнце, сохраняя свою энергию, будет всегда посредством растений (похищающих из воздуха углекислоту, разлагающих её, усваивающих уголь себе и кислород отдающих обратно воздуху) возвращать атмосфере теряемый ею кислород. Но говорят, что возможно изменение атмосферы в будущем, потому что оно происходило в прошедшем, разумеется, перемены в прошедшем не ручательство за то, что таковые будут происходить и в будущем, может быть состав атмосферы достиг, так сказать, устойчивого равновесия. Кроме того, имела ли на самом деле атмосфера в прошедшем иной состав? Это имеет за собой тоже мало основания и при том имеет те же самые основания, как и мнение о том, что прежде на всей земле был тропический климат. Каламиты, лепидодендроны, сигиллярии развивались, говорят, так роскошно, потому что в воздухе было много углекислоты. Но мы указывали уже иные возможности, обуславливавшие их гигантское развитие в прошедшем.

Нам остаётся разобрать ещё две гипотезы естественной смерти земли, согласно которым гибель нашей планеты можно будет предвидеть за долго до её наступления. Это – гипотезы, представляющие, что земля может упасть на солнце или что она может очень удалиться от солнца. Первая из них основывается на предположении, что земля при движении вокруг солнца претерпевает трение от между планетной среды и вследствие этого центростремительная сила в её движении берёт перевес над центробежной. Но пока не открыто никаких следов такой среды.

–253–

Недавно умерший физик Гирн и ныне живущий астроном Фай много занимались вопросом о её существовании и отвергали это существование решительно. Как бы ни была разрежена эта среда, её действие должно было бы проявиться в течение тысячелетий, по никакие факты, никакие наблюдения не обнаруживают никаких её следов, мало этого её не предполагают никакие гипотезы строения солнечной системы. Допустим, на самом деле, что в междупланетном пространстве находились бы какие-нибудь весомые частицы – что в общем и допускается, – то они ведь непременно должны быть притянуты теми массами, которые им встречаются на пути, и следовательно они постоянно должны исчезать. Что касается до подающих звёзд, болидов, метеоритов, то они, встречаясь с землёй, сообщают ей толчки не только по направлению к солнцу, но и по направлению от солнца. Если же среды, оказывающей сопротивление движению земли, не существует, или по крайней мере не открыто, то значит нечего говорить и о возможности падения земли на солнце.

Но может быть земля удалится от солнца? для этого, скажем мы, очень трудно найти причину. В солнечной системе, нет тела, которое могло бы произвести такое отклонение, а если бы к ней приблизилось тело из иной системы, по своей массе способное оказать притягивающее действие на неё, то это действие сказалось бы прежде всего на солнце, которое в 700 раз больше всех своих спутников и не изменило бы отношения этих спутников к солнцу. Указывают, что изменения эксцентриситета земной орбиты представляют собой действительный факт. Это совершенно верно. Но эти изменения очень незначительны и имеют периодический характер. Были ли они в прошлом значительнее? Геология отрицает это. Причину ледниковой эпохи можно найти, вовсе не касаясь вопроса эксцентриситета земной орбиты. Нам нет нужды приводить здесь существующие объяснения ледниковых явлений, скажем лишь, что, по мнению некоторых учёных, ледниковые эпохи периодически сменяются в северном и южном полушариях, и в настоящее время юг переживает ледниковую эпоху. На самом

деле в южном полушарии теперь значительно холоднее, чем в север-

–254–

ном и ледники южного полушария заходят в гораздо более низкие широты, чем ледники северного. Если это так – а это так, – то значит причин ледниковой эпохи никаким образом нельзя отыскивать в эксцентриситете земной орбиты, а нужно искать её в перемене отношений к солнцу северного и южного полушария в различные эпохи. Недавно Лаппаран предложил новое объяснение ледниковых явлений, предполагающее зависимость их от изменения взаимоотношения воды и суши на земле. Объяснение пока дано в довольно общем виде, но и им совершенно отрицается связь ледниковых эпох с изменениями в эксцентриситете земной орбиты.

Так мы видим, что все гипотезы о том, что землю ожидает естественный конец, все эти гипотезы утверждаются на произвольных и противоречивых основаниях. В основе их всех лежит та мысль, что не может быть, чтобы тот порядок вещей на земле, который мы наблюдаем в течение тысячелетий оставался неизменным навсегда. Земля некогда не существовала, следовательно некогда она и должна перестать существовать, и вот, исходя из этой мысли, учёные пытались и пытаются простираť свой взгляд в отдалённое будущее и отыскивать, что приведёт землю к гибели. Они отыскивают причину её смерти и на небе и на земле и в воде и в огне, но все их пророчества о том, что земля застынет или сгорит, засохнет или будет залита водой, все эти пророчества являются лишёнными и малой доли вероятности. Когда для положения, что земля должна погибнуть естественно, не оказывается оснований, тогда выдвигается другой ряд гипотез, что земля может погибнуть от случая. Но случаем называют то, что может быть и не быть, может погибнуть, может и не погибнуть. Нам остаётся только рассмотреть вероятность предполагаемого случая.

Считая землю чем-то вроде бомбы с диаметром в 12 тысяч вёрст начинённой взрывчатыми веществами, некоторые полагают, что она разлетится на миллионы кусков в мировом

пространстве, лишь только её внутренности коснётся воспламеняющий фитиль. В данном случае роль этого фитиля должна будет сыграть морская вода. Но число лиц, предполагающих это, с каждым днём становится

–255–

всё меньше и меньше. Представление, что вся внутренность земного пиара наполнена огнежидкой или даже газообразной массой, стоит в несогласии с новейшими космогоническими гипотезами, согласно которым земля образовалась из соединения твёрдых частиц. Это предположение, далее, не имеет для себя оснований. Вулканические извержения и землетрясения имеют для себя причину в явлениях, происходящих не далеко от земной поверхности. Потому, как расположены бывают предметы, сдвинутые, опрокинутые или отброшенные во время землетрясения всегда легко определить тот пункт во внутренности земного шара, из которого последовал удар – определив, в каком направлении был отброшен предмет А, далее, в каком направлении был отброшен предмет В, затем С, мы мысленно продолжаем линии этих направлений во внутренность земли, и точка их пересечения покажет нам место начала удара. Зная направления, мы легко вычислим её на бумаге. Оказывается, что эта точка всегда лежит на немного вёрст под землёй. Если бы на самом деле ниже этих точек давление внутренних масс везде было так велико, как в них (а по теории оно должно быть ещё больше), то от земли давно не осталось бы и воспоминания в мировых пространствах. Вследствие этого несомненно, что причины взрывов, обуславливающих землетрясения, лежат неподалёку под землёй и их не имеется далее в глубину. Как будто между центральным ядром земного шара и его внешней скорлупой находятся обильные расплавленные массы, пары и газы (магма). Они производят то, что называется пульсацией земного шара (сейсмические явления т. е. дрожание земли, происходят постоянно на всём земном шаре, но они имеют очень слабую интенсивность). Около морей, вследствие проникновения обильного количества воды в области с высокой температурой

(в тысячи градусов), вулканические извержения и землетрясения особенно обильны и имеют особенно грозный характер. Но только здесь и страшен этот внутренний жар земли. Если сюда провести волны океана, то они разрушат берега, но им не разрушить континентов. Ведь и при тех землетрясениях, которые произвели такое глубокое впечатление на цивилизованный мир

—256—

в последнее время, несомненно вода могла влиться в те области, из которых исходило начало землетрясения, в каком угодно количестве, но дело в том, что эти области не могли принять её более известного количества, чем и определялись размеры землетрясений. Между тем эти области самые большие очаги внутреннего жара и если от них может исходить лишь разрушение небольших островов и небольших береговых полос, то значит нечего страшиться бóльшего.

Представляя себе солнечную систему чем-то вроде корабля, несущегося по волнам бесконечности, полагают, что для неё возможно столкновение с какой-либо другой системой или вообще с какими-нибудь небесными телами, подобно тому как во время туманов сталкиваются корабли на море или как по неосторожности служащих сталкиваются на земле поезда железных дорог. Указывают, что такие случаи бывали на небе. Небесная статистика предполагает их 50 в 2 тысячелетия. Число небольшое, если принять во внимание количество движущихся на небе светил и если сравнить это число с числом крушений железнодорожных поездов в России со времени возникновения железных дорог. Если мы, имея в виду эти 50 случаев, спросили себя, как велика вероятность столкновения земли с каким-либо опасным для неё небесным телом в течение последующего миллиона лет, то теория вероятностей ответит нам успокоительным образом. Но если мы спросим о возможности столкновения в больший период времени, то она ответит менее успокоительно. И если мы очень расширим этот период, то теория вероятностей скажет нам, что гибельное столкновение земли должно произойти почти несомненно. В течение каждых 40 лет происходит одно столкновение в известном нам

звёздном мире. Число всех небесных тел в этом мире нам неизвестно (наприм., спутники звёзд не были открыты в телескопы), но мы не ошибёмся, считая его в сотни миллионов. Тогда вероятность для какого-нибудь тела столкнуться с другим в течение года выразится дробью, числитель который=1, а знаменатель=40, умноженных на сотни миллионов, т. е. дробью почти бесконечной малой. Но если мы спросили о вероятности столкновения в течение миллионов лет, тогда мы единицу числителя дол-

–257–

жны будем умножить на эти миллионы, и наша дробь станет значительной. В конце концов она приблизится к единице. Разумеется вероятность не есть ещё достоверность, и из того, что вероятность столкновения земли с каким-нибудь небесным телом будет становиться всё больше и больше, ещё не следует с необходимостью, что оно когда-нибудь произойдёт. Теория вероятностей часто погрешает в своих предсказаниях. Но вот в чём вопрос: был ли на самом деле на небе хоть один случай столкновения 2-х тел, имевший последствием величественный небесный фейерверк? Внезапное появление и исчезновение новых звёзд, внезапное усиление блеска звёзд не имеют ли для себя какой-либо иной причины? Астроном Лука в статье: «Nouvelle Etoile du Cocher» дал обзор гипотез,²¹⁸⁶ объясняющих появление новой звезды, в созвездии Возничего (Nova Aurigae=Г Возничего) и те из них, которые объясняют её появление столкновением он находит неудовлетворительным. Seeliger предположил, что Nova Aurigae была сначала громадным тёмным болидом и при движении по небу случайно врезалась в космическую туманность. Частицы туманности устремились на неё. Их падение дало свет и теплоту. Все перемены в блеске Nova объясняются тем, что она двигается то в более, то в менее плотной среде туманности. Лука указывает много соображений, почему не может быть принято это предположение. Приведём из этих соображений одно. Если бы Nova двигалась в туманности и претерпевала бы такое трение, какое предполагает Seeliger, то она должна бы была значительно замедлить своё движение, но спектроскоп

показывает, что движение её все время оставалось неизменным. Предполагали, что Nova явилась следствием столкновения 2-х тёмных тел на небе, но если бы было так, феномены не происходили бы так, как они происходили: блеск Nova постепенно усиливался, затем ослабел, затем через несколько месяцев (в августе 92 г.) опять усилился. Предполагали, что Nova явилась как следствие не столкновения, а приближения к какому-нибудь астральному телу, вызвавшему вследствие притяжения на Nova феномены извержения, взрывов, во-

–258–

обще энергичную деятельность. Лука находит это предположение вероятным. Он устанавливает аналогию между периодическими звёздами, изменяющимися, новыми и нашим солнцем. Наше солнце есть звезда с переменным блеском. Иногда энергия его становится больше, иногда – меньше. Замечают, что когда энергия солнца усиливается, то обнаруживается влияние на него какой-то новой силы. Лука полагает, что совершенно подобная сила, действуя на те или иные астральные тела, сообщает им свет, перемену блеска и т. д. Здесь вовсе не происходит гибели миров и пагубного столкновения светил, напротив, под действием этой сторонней силы миры как бы оживают, приобретают уже утраченную энергию. Если справедлива теория, что солнце постепенно охлаждается и если справедливо то предположение, которое считает вероятным Лука, то тогда можно надеяться, что под воздействием этой неведомой таинственной силы солнце некогда снова может усилить свою жизнедеятельность.

Из всего сказанного, кажется, с несомненностью следует вывод: наука не знает, погибнет ли земля и как и когда она погибнет. Учёным также мало известно это, как и простым смертным. Решение занимающего нас вопроса не может дать знание, его даёт только вера.

3.

В древнейших религиозных сказаниях человечества мы не находим пророчеств о конце мира: ни в древнейших ведах, ни в гатах (персидские древние религиозные гимны), ни в ассиро-

вавилонских сказаниях, ни в египетских, ни в китайских мы не находим эсхатологии. Учения о конце мира нет и в древнейших книгах Св. Писания. Как будто юное человечество ещё не помышляло о том, что оно некогда должно погибнуть. Оно не было счастливым, но оно думало, что на земле его ещё ждёт счастье. Однако по мере того, как шли века, оптимистические представления человечества стали изменяться. Счастье не приходило на землю. Люди стали чувствовать, что устроиться счастливо на земле они, пожалуй, даже не в силах, отсюда естественно должен был возникнуть вопрос: неужели будет вечно существовать

—259—

этот несовершенный мир с его скорбями, болезнями и страданиями, неужели вечно волки будут пожирать овец и сильные притеснять слабых? И на эти вопросы стали отвечать: нет, это не может длиться вечно, это было бы слишком скучно и слишком печально. По учению позднейшего браманизма, бытие видимого мира делится на 4 века, 1-й Крита или Сатийя-юга был равен 1728 тысяч. человек. лет. Это был век правды и чистой совести, люди непорочные, как агнцы, наслаждались блаженством и долголетием. 2-й Трета-юга был равен 1296 тысяч. лет. человек. и в этот период люди были счастливы, но всё же не так, как в первый. 3-й Двапара-юга был равен 864 тыс. л. ч. и зло воцарилось на земле, нравы ожесточились, болезни и смерти укоротили человеческий век. 4-й Кали-юга равен 288 тысяч лет. Из них пока прошло 5 тысяч лет. Это худший из всех веков: век неправды, злобы и скорбей. В конце его произойдёт десятое превращение (Калькиаватора) Вишну. Вишну явится в божественном своём виде, на ослепительно белом коне, с мечом, сверкающим подобно комете. Нечестивцы будут низринуты в преисподнюю и сам мир обратится в прах. Всеразрушающий Шива в виде огненного вихря или огнедышащего змея Семи пронесётся по всей вселенной, огонь истребит миры, но из начатков обновления скрытых в чашечке лотоса явятся миры новые, а вместе с ними начнутся новые века блаженства, чистоты и непорочности. Учение персов на вопрос о судьбе мира отвечало подобным же образом, как и

учение браманов. Борьба Ормузда с Ариманом, из которой складывается мировая драма – согласно Бундегешу – некогда кончится. Но чем сильнее и победоноснее становится (по действию благого закона его на людей) Ормузд, тем ожесточённее ведёт борьбу Ариман; потому окончательной победе Ормузда будут предшествовать ужаснейшие бедствия для людей: наступят голод и мор, земля будет дрожать, «как овца перед волком». Но наконец Ариман и его дэвы будут побеждены, и начнётся время совершенной чистоты и блаженства. Мёртвые воскреснут, облечённые в светлые тела, которые не будут нуждаться в пище и не будут отбрасывать от себя тени; земля

–260–

будет свободна от всего нечистого и вредного, будет ровной и вся одинаковой, – т. е. на ней не будет расселин и ям, не будет места для нечистых животных и для дэвов, на всей земле будет одно царство и один язык, и люди будут счастливы и будут все один народ. Позднейшие сказания к этому прибавляют, что перед концом мира на землю явится пророк Соссиош (мессия), он будет потомком Зароастра, принесёт последние книги Авесты и победит Аримана и будет судить души умерших; нечестивые будут ввергнуты в огненную реку, которая очистит их, пожрав всё нечистое. Праведные получают вечное блаженство. Но особенно поучительным по этому вопросу является мифология германцев. Согласно этой мифологии не только настоящий мир погибнет, но погибнут и те боги, которые управляют этим миром. Это печальное будущее в германской мифологии называется *Götterdämmerung*. Жизнь богов подобна жизни природы. Природа то умирает, то воскресает и в ней происходит вечный круговорот, так и боги, то они терпят нужду и притесняются, то побеждают и низлагают врагов. Окончится ли когда-нибудь это положение вещей? Да, кончится. Непредвиденно все боги ныне властвующие над миром погибнут. Ужасные знамения будут предшествовать этой катастрофе. Страшная холодная зима, ужасное убиение людьми друг друга, братья не будут щадить братьев. Враждебные силы, ныне как бы закованные в оковы – явятся

тогда на сцену, – тогда явятся великаны, чудовищные силы земли, явится Сутр, владыка огненного мира, со своими войсками, наконец явится Локи (бог зла) с волком ада, с змеей Мидгард и со всеми союзниками. Волк будет стараться поглотить небо и солнце, луну и звёзды, а змея (море) будет стараться обвить всю землю. Боги будут сопротивляться угрожающей им гибели, но они погибнут, хотя и уничтожив много врагов. Наконец всё будет сожжено огнём. Сутр обовьёт мир. Тогда явится новое солнце над новой землёй, и над новым человеческим родом, и будет владычествовать бог мира Бальдер с потомками нынешних богов.

Можно проследить в учениях некоторых народов, как расширялись, развивались и пополнялись их эсхато-

–260–

логические сказания, как эти народы привносили в свои сказания элементы из других религий. Будущее более интересует человека, чем прошедшее. Интересно, конечно, знать, как образовывался этот мир, но несравненно важнее знать, что будет с этим миром. Можно даже сказать, что вопрос о происхождении возбуждает в нас интерес лишь потому, что нам присуща мысль, что происхождение предмета всегда в некоторой мере объясняет его назначение и судьбу. Прошедшего не вернёшь, но зная прошедшее, можно догадываться о будущем. Однако будущее может быть узнано человеком и при незнании прошедшего. Оно может быть открыто человеку свыше. Оставив теперь в стороне научные гадания и языческие верования о конце мира, обратимся к тому, что возвещает нам об этом Богооткровенная религия.

В пророческих книгах ветхого завета можно найти несколько мест, направляющих нашу мысль к последним судьбам мира. «Рыдайте, говорит пророк Исаия, ибо день Господа близок, идёт как разрушительная сила от Всемогущего... Вот, приходит день Господа лютый, с гневом и пылающею яростью, чтобы сделать землю пустыней и истребить с неё грешников её. Звёзды небесные и светила не дают от себя света; солнце меркнет при восходе своём, и луна не сияет светом своим. Я... потрясу небо и земля сдвинется с места своего от ярости Господа Саваофа, в

день пылающего гнева Его»²¹⁸⁷. Полтора столетия спустя пророк Иезекииль, угрожая фараону Египетскому, говорит подобным же языком: «и когда ты угаснешь, закрою небеса и звёзды их помрачу, солнце закрою облаком, и луна не будет светить светом своим. Все светила, светящие на небе, помрачу пред тобою, и на землю твою наведу тьму, говорит Господь Бог»²¹⁸⁸. Пророк Иоиль, обращаясь к израильскому народу и прозревая его будущие судьбы, говорит: «потрясётся земля, поколеблется небо; солнце и луна помрачатся и звёзды потеряют свой свет... И покажу знамения на небе и на земле: кровь и огонь, и столпы дыма. Солнце превратится в тьму и луна – в кровь, прежде не-

–261–

жели наступит день Господень, великий, страшный.... Солнце и луна померкнут и звезды потеряют блеск свой. И возгремит Господ с Сиона, и даст глас свой из Иерусалима...»²¹⁸⁹. Книгу пророка Даниила называют Ветхозаветным апокалипсисом. Действительно пророческие видения ветхозаветного тайновидца, описанные им в VII гл. его книги замечательно сходны с видениями св. Иоанна, описанными в XIII гл. апокалипсиса.

Но на самом деле имеют ли в виду все эти пророческие повествования последние судьбы мира, не говорят ли они о чём-нибудь более близком для тех народов, к которым были обращены? Да, прежде всего так. Пророчество Исаии говорит о близкой печальной судьбе Вавилона, пророчество Иезекииля изречено на Египет, пророчество Иоилья – на Иудею. В видениях пророка Даниила таинственно изображались политические события, имевшие произойти, пред Р. Х. в западной Азии – в тех областях, которые находились в соприкосновении с Палестиной. Выражения: солнце померкнет, луна не даст света, очевидно, являются здесь только метафорами, которые никак нельзя толковать буквально. Размышление тоже приводит нас к мысли, что для ветхозаветного человека не нужны были подробные пророчества о конце мира. Это человечество приготавлилось встретить не второе, но первое пришествие Мессии. Однако в этих пророчествах слышится и нечто такое, что направляет

нашу мысль не на Вавилон, не на Иудею, а на весь мир. Можно думать, что, устремляя свой взор на ближайшее, пророки прозревали и отдалённое. Так предполагают многие экзегеты. Это понятно психологически и только при этом взгляде нам могут быть понятны многие пророческие места Ветхого и Нового Заветов.

Мы говорим, что это понятно психологически. Представление одних событий легко направляет нашу мысль на аналогичные другие. Чужая смерть напоминает нам о нашей собственной смерти. Чужие бедствия наводят нас на мысль, что и нас могут постигнуть таковые. Когда Сцицион младший взял и разрушил Карфаген, он, говорят, на его развалинах произнёс слова:

–262–

«Будет некогда день и погибнет священная Троя
Древний погибнет Приам и народ копьеносца Приама».

И он плакал. Не о Трое скорбел он, которая погибла за столетия до его рождения, не о Карфагене он мог сокрушаться, потому что разрушение Карфагена было давнишней заветной мечтой римлян. Нет, если прежние столицы погибли, то естественно, заключал он, должны погибнуть и те столицы, которые существуют. Троя погибла, погиб Карфаген, некогда погибнет и Рим. Вечный город не будет существовать вечно. Подобно и пророки, получая откровения свыше о ближайшем будущем, в тоже время направлялись мыслью и на будущее дальнейшее. Св. Дух, открывая им близкие судьбы близких народов и государств, открывал им в тоже время, что частная гибель того или другого народа, конец тех или других государств, предшествует общему концу всех государств земли. Но если тем, которые руководили человечеством в ветхом завете и направляли людей к истине и свету, нужно было говорить главным образом о том, что истина воплотится некогда на земле и греховное проклятие будет снято с человечества, то тем, которые выступили с проповедью завета Нового, должно было пророчествовать уже не о воплощении истины – истина явилась на земле и о ней должно было лишь учить, – а о том, что и добро восторжествует некогда окончательно и что зло,

которое теперь уже можно побеждать, будет побеждено совсем. Вот почему в Новом Завете мы встречаем многочисленные пророчества, относительно которых уже не может быть сомнения, что они говорят о последних временах мира, об окончательной судьбе вселенной и человечества. Прежде всего такие пророчества находятся в Евангелии. В XXIV гл. св. Матфея, в XIII гл. св. Марка и в XXI гл. св. Луки излагается содержание речи Господа о Его втором пришествии на землю. Замечательно, что второе пришествие описывается здесь почти в тех же выражениях, в каких пророки описывали гибель Египта или Вавилона. «И вдруг, читаем у св. ев. Матфея, после скорби дней тех, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба и силы небесные поколеблются». У св. ев.

–263–

Марка читаем: «В те дни после скорби той, солнце померкнет, и луна не даст света своего. И звёзды спадут с неба и силы небесные поколеблются». Новейший экзегезис и по отношению к этим местам и по отношению ко всему, что говорится в указанных нами главах, поставил вопрос: имеется ли здесь действительно в виду кончина мира или говорится только об имевшей произойти гибели Иерусалима? Склоняются к последнему толкованию, потемнение солнца, падение звёзд, говорят, здесь только метафоры. Не о втором пришествии здесь идёт речь, а о последствиях первого. «И увидят Сына человеческого, грядущего на облаках небесных с силой и славой великого. И пошлёт ангелов своих с трубой громогласной; и соберут избранных Его от четырёх ветров, от края небес до края их... Истинно говорю Вам: не прейдёт род сей, как всё сие будет». Явление Сына человеческого, грядущего на облаках небесных с силой и славой великой, говорят, символически обозначает скорое распространение церкви, посылание ангелов с трубами для того, чтобы собрать избранных от 4-х ветров неба, означает отправление апостолов на проповедь во все концы земли, чтобы привести к Богу его избранных. Если бы здесь говорилось о последнем суде, то тогда, замечают толкователи, речь бы шла не только об избранных, но и о всех людях добрых и злых, которые должны

быть избраны на суд к Богу. Наконец решительное доказательство того, что здесь говорится не о последнем суде, а имеется исключительно в виду близкое падение Иерусалима, разрушение храма и рассеяние иудеев, видят в словах Господа, которые повторяют все 3 синоптика: «истинно говорю Вам: не прейдёт род сей (ἡ γενεα αὕτη), как всё сие (πάντα ταῦτα) будет».

Однако нельзя признать того, чтобы аргументы, приводимые новейшими толкователями в доказательство того, что в указанных местах св. Евангелия говорится лишь о гибели Иерусалима, чтобы эти аргументы отличались неотразимой убедительностью. Выражение «род сей» может обозначать собой не только современников Господа Иисуса Христа, но и всё человечество или народ иудейский. *Γενεᾶ*

—264—

может обозначать собой расу, потомство, род также, как и современников. Слово, которому можно приписывать различные значения, могло быть употреблено с особой целью. Пророчества всегда бывают окружены некоторой тайной, некоторой неясностью. Господь не имел в виду открыть человечеству признаки, по которым можно было бы определить хотя бы с вероятностью эпоху наступления конца времён. «О дне же и часе, сказал Он, никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец мой один». Выражение «всё сие», как и «род сей» может иметь в речи Господа 2 значения, оно может обозначать и гибель Иерусалима и конец мира. Основание, почему должно признавать за указанными выражениями это двойственное значение, кроется в том, что речь Господа является ответом на вопрос учеников, который касался, как гибели Иерусалима, так и кончины века». Приступили к нему ученики наедине и просили: скажи нам, когда это будет, и какой признак Твоего пришествия и кончины века?» Вопрос: «когда это будет»? относится к ранее возвещённым словам Господа о гибели Иерусалима, вторая половина вопроса имеет в виду совсем иное несравненно более отдалённое и несравненно более великое событие. Вопрос, правда, неясен уже потому, что несомненно, что для спрашивающих было неясно то, о чём они спрашивали. Если в речи Господа говорится, что при

пришествии Сына человеческого будут собраны от 4-х ветров, только избранные, а не всё человечество, то здесь можно видеть простую метонимию, часть здесь берётся вместо целого и одни избранные упоминаются только потому, что они одни предназначены к славе, что лишь для них это пришествие будет радостным и желанным, отвергнутым же придётся услышать: «истинно говорю Вам: не знаю вас».

Подобно тому, как ветхозаветные пророчества имели в виду и ближайшее и отдалённое, так и речь Господа открывала человечеству и события 1-го века и события в конце времени. Много, подобных пророчеств мы находим в Деяниях, соборных посланиях и посланиях св. Павла. Все эти священные книги были написаны в ту пору, когда юная церковь переживала тяжёлую эпоху. Она уже столкнулась с язычеством, и язычество инстин-

—265—

ктивно почувствовало в ново-зарождающейся общине своего смертельного врага, она столкнулась и с иудейством, наконец, и это может быть ещё печальнее, чем первое и второе, жизнь церкви уже начала омрачаться раздорами, у ней уже явились внутренние враги, которые всегда опаснее внешних и которые уже рассеивали лжеучения. Для церкви гонимой такие враги, конечно несравненно опаснее, чем для церкви торжествующей. Церковь уже начала претерпевать бедствия и всё указывало, что в непосредственном будущем эти бедствия будут ещё усиливаться. Пророчествуя наступление этих бедствий, увещевая христиан явить себя в них твёрдыми, увещевая их быть готовыми ко всему, преднося своему богодухновенному взору имеющую наступить тяжёлую и кровавую борьбу со злом, апостолы естественно устремляли свой взор и в ту отдалённую эпоху, когда эта борьба добра со злом вступит в последний фазис, и затем наступит кончина.

Такое толкование, должно полагать, вполне применимо и к апокалипсису. То есть в толковании апокалипсиса справедлива так называемая школа претеристов, которые думают, что предсказания книги во многих частях уже исполнились. Сам св. Иоанн говорит, что он получил повеление: «напиши, что ты

видел, и что есть, и что будет после сего» (Откр.1:19). Без сомнения комментарием к словам, «что будет после сего», являются частые заявления Тайновидца, что описываемое им будущее имеет совершиться скоро (Ап. 11:5, 16; III, II; 11:14; 22:20). Язык апокалипсиса непонятен для нас, но он становится понятным, если мы вспомним о тех событиях, которые совершались около времени его написания, и постараемся поближе познакомиться с тем языком, на котором приходилось говорить людям в ту тяжёлую эпоху. Эти образы, эти символы, эти таинственные числа непонятные для нас были вполне понятны современникам св. Иоанна, по крайней мере тем из современников, для которых предназначался апокалипсис. Много людей потратили много времени и сил для того, чтобы разгадать таинственную загадку, предложенную св. Иоанном в конце 13-й главы: «Здесь мудрость. Кто имеет ум, тот сочти число зверя, ибо это число человеческое.

—266—

Число его шестьсот шестьдесят шесть». Но для тех из современников св. Иоанна, которые были знакомы с каббалистическим методом, называвшимся именем гематрии, и состоявшем в числовом обозначении имён, эта задача сама по себе не могла представиться трудной, только указание «здесь мудрость» предупреждало, что в задачу введено какое-то осложняющее её условие. Оно и введено действительно. Те черты, которыми был у Тайновидца изображён зверь ранее, естественно многим современникам должны были напомнить о Нероне, однако при вычислении греческих Ψ ξ ζ этого имени получить было нельзя, но достаточно вычислить Кесарь Нерон по-еврейски, чтобы получить 666. У св. Иоанна были основания, чтобы не делать тайну слишком явной. Могут сказать, что Нерон не возвратился после своей смерти, чтобы снова мучить и преследовать христиан, хотя правда, у христиан существовало убеждение, что он жив и снова явится в Рим. На это должен заметить следующее. Подобно тому, как появление Иоанна Крестителя называется возвращением пророка Илии, так появление на римском престоле гонителей подобных Нерону символически могло быть представлено под видом

возвращения на престол Нерона. В частности можно полагать, что св. Иоанн имел сказать, что возвращение Нерона произойдёт в лице Домициана. Он есть Nero redivivus. Так и другие места апокалипсиса разрешаются, если обратиться к изучению тех условий, при которых был написан апокалипсис, а не руководиться приёмом тех толкователей, которые существовали во все времена, но которые, позволительно надеяться, не будут существовать в будущем и которые полагают, что апокалипсис говорит именно о том времени, в которое жили они, и описывает их современников.

Но если апокалипсис не содержит в себе истории церкви всех веков и много говорит о событиях первого века, то также несомненно, что он говорит о конце веков. Его главная тема выражена в седьмом стихе первой главы: «се грядёт с облаками и узрит его всякое око и те, которые пронзили Его; и возрыдают пред Ним все племена земные. Ей, аминь». Апокалипсис, так сказать, двусторонен: с одной стороны, он изображает

–267–

первую борьбу церкви с миром, начавшуюся после вознесения (отшествия) Господа, с другой он изображает последнюю борьбу мира и церкви перед пришествием Господа, о котором говорит так ясно. Он изображает и первых антихристов и последнего антихриста, ибо если один ряд признаков заставляет нас видеть в описываемом им звере Нерона, то другие признаки (творение знамений и чудес. Откр.13:13–15) показывают нам, что здесь речь идёт не о человеке в обычном смысле этого слова. И если число 666 соответствует имени «цесарь Нерон», то по исполнении времён человечество без сомнения увидит, что это число соответствует и иному имени, пытаться открыть которое теперь бесполезно.

Все места Нового Завета, направляющие нашу мысль к концу времён, могут быть подразделены на три рода: одни из них говорят о той физической катастрофе, которой окончится существование этого мира, другие – о тех нравственных признаках, которые будут предшествовать этой катастрофе, третьи о том, что произойдёт с людьми при кончине и по кончине этого мира. Некоторые исследователи новозаветного

текста указывают ещё четвёртый ряд мест в священном тексте, говорящий о физических катастрофах и странных явлениях в природе, которые будут предшествовать кончине века. Землетрясения, глады, моры, потемнение солнца, помрачение луны, вот, говорят, что произойдёт перед кончиной. Но во 1) несомненно, что эти изречения – по крайней мере – в Значительной части говорят о событиях предшествовавших утверждению новозаветного царствия Божия на земле и говорят почти буквально так, как об этом говорилось и в Ветхом Завете (ср. Мф.25:29 с Ис.13:10; 24:23; 34:4; Иез.32:7; Иоиль.3:3)²¹⁹⁰; во 2) можно почти с несомненностью утверждать, что если в этих местах видеть речь и о втором пришествии Господа, то и тогда их должно понимать не буквально, а метафорически. На самом деле мы знаем, что землетрясения, глады и моры предшествовали, напр. падению Иерусалима. Что

–268–

касается до падения звёзд и потемнения луны, то мы тоже знаем, что этого нельзя понимать буквально. Падение звёзд на землю в буквальном смысле невозможно, потому что каждая из звёзд неизмеримо больше земли. Значит, слова Писания в данных местах должно понимать не буквально, во всяком случае они не говорят о физических катастрофах. Затем Св. Писание, говоря о катастрофах, не указывает их размеров, чтобы можно было определить, предвещает ли известная катастрофа кончину мира или она является лишь одним из многих бедствий, которые в течение веков должны постигнуть человечество. Оценка бедствий людьми древнего и нового мира очень различна. Голод постигший в 1-м веке римскую империю, мог казаться современнику той эпохи голодом по всей вселенной и мог заставить его задуматься о будущем всего человечества. В настоящее время голод, поразивший такую территорию, представляет собой не общечеловеческое, а лишь местное бедствие. Равным образом извержения вулканов и землетрясения так пугавшие древних не могут казаться так страшными людям настоящего времени. Древние далеко не знали всей земли, им были известны немногие вулканы и немногие местности подверженные землетрясениям. В

настоящее время известно 323 действующих вулкана и известно, что прежде их было гораздо больше. В настоящее время известны местности, в которых происходят землетрясения гораздо сильнее тех, которые знал древний мир. История почти каждый год записывает на свои страницы ужасные катастрофы, в которых гибнут десятки тысяч человек, древность не записывала их, потому что она интересовалась не всем тем, что происходит на всём земном шаре, а лишь тем, что происходило на его небольшом уголке. Геология не открывает нам, чтобы вообще в настоящее время сейсмическая и вулканическая деятельность на земле усилилась, напротив у нас имеются основания утверждать, что она была гораздо могущественнее в прошедшем, но если бы она и усилилась, то нужно быть очень смелым, чтобы утверждать, что это признак близкой кончины, а не обычное периодическое усиление деятельности внутренней энергии земного шара.

–269–

Главным основанием, почему по физическим явлениям, происходящим в природе, нельзя будет предугадывать о приближающейся кончине мира, нам кажется, должны служить слова св. ап. Петра: «приидет день Господень, как *татъ ночью*, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят» (2Пет.3:10). Выражение, как *татъ ночью*, показывает, что пришествие Господа совершится внезапным образом и что оно не будет предвидено. Человечеству не будет дано никакого барометра, по которому оно могло бы предвидеть угрожающую ему гибель. Могут возразить, что слова св. Петра означают только то, что человечество не обратит внимания на угрожающие признаки, а не то, что этих признаков совсем не будет. Могут сказать, что и потоп захватил людей неожиданно, хотя за 120 лет до потопа они уже были извещены об угрожающей им опасности. На это должно сказать следующее. О потопе люди были извещены не знамениями природы, но проповедью, а к последней они относятся гораздо равнодушнее, чем к первым, как об этом сказал и Спаситель (Ев. Мф.16:3). Из Слова Божия явствует – что будет показано ниже, – что и пред концом мира по крайней

мере часть человечества останется столь же равнодушной к угрожающим нравственным явлениям, как это было во дни Ноя. Но к поразительным явлениям в мире физическом люди очень чувствительны, так как вообще они более склонны поражаться внешней стороной явления, чем его сущностью. Кометы пугают их, эпидемии заставляют говорить о Божественном гневе, но к банковым крахам, к явлениям самого гнусного разврата и к возмутительным нравственным преступлениям они относятся с замечательным хладнокровием. Вот, почему мы думаем, что и день Господень застанет их, как тать в ночи, потому что они не будут предуведомлены о приближении его физической природой.

Но если в Св. Писании нельзя найти указаний на события в физическом мире, имеющие предшествовать концу мира, то там во всяком случае находятся указания, как кончится мир. Самым ясным местом, говорящим об

–270–

этом конце, является приведённый нами текст св. ап. Петра, говорящий, что мир погибнет неожиданно и что он погибнет от огня. Огонь этот, однако, как видно из слов св. апостола, будет не тот, который мы знаем обыкновенно, но совсем особенный: во 1) он сожжёт стихии. Обыкновенный огонь не может совершить этого; во 2) действие этого огня будет заключаться не в том только, что он сожжёт небо и землю, но в том, что он превратит их в новое небо и в новую землю (2Пет.3:13), в которых будет жить правда. В некоторую связь с приведёнными словами св. ап. Петра должно поставить следующие слова св. ап. Павла: «не все мы умрём, но все изменимся. Вдруг во мгновение ока при последней трубе; ибо вострубит, и мёртвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие» (1Кор.15:51–53). Должно полагать, что одно и то же начало преобразует и очистит и небо, и землю, и наши тела, которые взяты из земли. Ignis sanat, говорили древние. Но обыкновенный огонь очищает лишь металлы, а не органические вещества, огонь, о котором пророчествует св. Пётр, очистит всю природу, значит это – огонь особенный.

Учение об этом огне стоит ли в несогласии с современными теориями физики и химии? Огнём физика и химия называют не вещество, а физико-химический процесс. С химической стороны этот процесс состоит в окислении сгораемого вещества (соединения его с кислородом), с физической стороны он состоит в выделении теплоты из сгораемых тел. Но иногда огонь является исключительно физическим явлением, так когда в безвоздушном пространстве при помощи электрического тока производят накаливание платины или угля, то они начинают светиться вследствие того, что их частицы приходят в быстрое колебательное движение. Но вообще всегда огонь является деятелем приводящим элементы в новые физические или химические сочетания. Нет никаких оснований отрицать, что некогда явится огонь, который приведёт элементы в идеально-прекрасные сочетания. Современные технические науки, ведь, в тех же целях пользуются огнём, но то обстоятельство, что мир не знает

–271–

огня, который идеальным образом очистил бы мир, приводит нас к выводу, что мы не можем теперь представить себе, как совершится гибель земли. Не знаем мы и того, что будет в физическом мире предшествовать этой гибели. Учение Нового Завета о конце мира даёт нам возможность сделать лишь следующие заключения: 1) наука права, утверждая, что наш мир в его настоящем виде будет иметь конец; 2) несомненно, что ни одна из научных гипотез не представляет себе конца земли так, как он должен произойти согласно слову Писания. Это различие между гипотезами науки и учением Писания направляется не на одну только физическую сторону события. Научные гипотезы конец земли представляют бессмысленным – быстрым или медленным, решительно всё равно – уничтожением на земле всего живого, Св. Писание представляет конец земли, имеющий произойти по исполнении времён, как уничтожение на земле всего худого и превращение её в идеально-прекрасный мир. Если мы теперь примем во внимание, что ни одна из научных гипотез не является обоснованной и что вера в истинность Слова Божия имеет для

себя многие и непререкаемые основания, то мы можем теперь с отрядным сердцем и духом отвергнуть фантазии учёных ради правды Божией.

Земля сгорит. Физических предвестников её гибели не указывает Писание, но признаки нравственные несомненно указываются. Однако и при исследовании последних требуется большая осторожность. Многие, что относилось прежде экзегетами к концу времён, на самом деле представляет описание событий 1-го века, предшествовавших гибели Иерусалима. Это должно сказать о некоторых местах эсхатологической речи Господа. Тогда говорил Господь: «многие придут под именем Моим» (Мф.24:5). Когда это придут? Мы знаем, что пред падением Иерусалима являлось много лжемессий (припомним хотя бы Баркохба), «тогда услышите о войнах и о военных слухах»... С половины первого века Иудея сделалась очагом мятежа, и на её территории, и в окрестных территориях постоянно происходили столкновения. «Но это ещё не конец, ибо восстанет народ на народ и царство на царство; и будут глады, моры и землетрясения по

–272–

местам». При прокураторе Флоре началась эта ужасная война рас – эпидемия убийств беспримерная в истории. Нибур сказал, что ужаснейшие конвульсии природы часто совпадали по времени с политическими катастрофами. Это справедливо по отношению к описываемой эпохе. Тогда происходили великие землетрясения и римскую империю посетил страшный голод. «И проповедано будет сие Евангелие царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придёт конец». Вселенной (*orbis ferrarum*) называлась римская империя и к 70-му году христианское учение было проповедано по всем её концам, и затем Иерусалим пал, и Иудея пала навсегда. Так мы видим, что все слова Спасителя исполнились с буквальной точностью, но относительно того, должны ли мы ждать их вторичного исполнения, мы не имеем решительных утверждений в священном тексте.

Два несомненные признака указываются в Новом Завете, по которым можно узнать приближение второго пришествия.

Оба они даются в посланиях св. Павла (Рим.11:11–32; 2Фес.2:3–12). Первый из них отрадного, второй – печального характера. В 11-й главе послания к Римлянам мы читаем: «не хочу оставить вас, братия, в неведении о тайне сей (чтобы вы не возмечтали о себе), что ожесточение произошло в Израиле отчасти, до времени пока войдёт полное число язычников; и так весь Израиль спасётся, как написано: «приидет от Сиона Избавитель, и отвратит нечестие от Иакова» (ст. 25–26)». Несомненно, что здесь идёт речь об Израиле, как национальной и церковной единице. Иногда новозаветным Израилем называют вообще христиан, но в данной главе Израиль, как нация, противопоставляется язычникам, как совокупности всех прочих наций земли. Говорится о непринятии израильтянами Христа и о принятии Его язычниками. Затем следуют приведённые нами стихи. Нам кажется, что современное положение вещей даёт все основания для утверждения, что пророчество ап. языков несомненно исполнится. На самом деле культура в будущем должна распространяться более и более, эта культура должна будет распространиться и во всём Израиле и эта культура заставит Израиля признать свои верования

–273–

и упования несостоятельными. Ему тогда останется одно из двух: или принять христианство или обратиться к атеизму. Но Израиль – народ мудрый и он изберёт первое. Конечно, будут какие-нибудь единицы, которые последуют и второму, но они не поколеблют правды слов Апостола, что весь Израиль спасётся (ср. Откр.7:4–9). Пророчества об этом можно находить и в Ветхом Завете (пр. Ос.3:4–5; Мих.7:17; 2Пар.15:2–5). Прикровенные указания на это можно усматривать и в эсхатологической речи Господа (Ев. Лк.21:24). Обращение израильтян ко Христу произойдёт тогда, когда в Церковь Христову войдёт полнота язычников. Апостол не оставляет нас в неведении относительно того, что последует в Церкви за обращением Израиля. Если падение их богатство миру и оскудение их богатство язычникам: то тем более полнота их.... если отвержение их примирение мира, то что будет принятие, как не жизнь из мёртвых?» (12:15). Эти последние слова

Апостола толкуют так, что обращение Израиля повлечёт за собой воскресение мёртвых²¹⁹¹. Итак, вот признак приближения кончины мира: обращение Израиля, признак радостный и утешительный.

Но уже в подробностях повествования об обращении Израиля указывается нечто такое, что показывает, что не одни радостные предвещения будут предшествовать кончине мира. Апостол говорит, что обращение Израиля последует, когда в Церковь Христову войдёт *полнота* язычников. Полнота, но не все, значит, некоторая часть человечества останется глуха к призыву последовать за Христом. В настоящее время жизнь различных народов движется многообразными и извилистыми путями, но в конце времён, когда Евангелие царствия будет проповедано по всей вселенной во свидетельство всех язык, несомненно в жизни человечества останется лишь два течения: одно – христианское, другое – натуралистическое. Человечество должно наконец прийти к заключению, что истина или в христианстве или непостижима и никогда не будет от-

–274–

крыта человечеству. Часть человечества, которая придёт к первому заключению, представит собой ту полноту язычников, которая войдёт в Церковь Христову, к ней присоединится и Израиль, другая часть станет жить совершенно атеистической жизнью, которой доселе ещё не жил ни один известный нам народ. Если первая часть человечества образует собой царство добра, то вторая, значит, представит собой царство зла. Апостол и сообщает нам, что в конце времён зло на земле достигнет своего крайнего развития, что оно, так сказать, воплотится в некотором лице, и что это крайнее развитие зла повлечёт за собой кончину мира. «День тот²¹⁹² не приидет, доколе не приидет прежде отступление, и не откроется человек греха, сын погибели. Противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом, или святынею, так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога. Не помните ли, что я, ещё находясь у вас, говорил вам это. И ныне вы знаете, что не допускает открыться ему в своё 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, которого Господь Иисус убьёт духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего. Того, которого пришествие по действию сатаны, будет со всякою силою и знамениями и чудесами ложными, и со всяким неправедным обольщением погибающих, за то, что они не приняли любви истины для своего спасения. И за сие пошлёт им Бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи. Да будут осуждены все, неверовавшие истине, но возлюбившие неправду» (2Фес.2:3–13). Таким образом перед концом мира явится лицо, представляющее собой воплощение чистого зла. Апостол описывает его чертами подобными тем, которыми пр. Даниил описывал Антиоха Епифана (см. Дан. гл. 11, особенно ст. 36). Между ними открывается сходство. Антиох хотел уничтожить почитание Иеговы и его храм превратил в храм Зевса, принуждая иудеев почитать последнего. Будущий беззаконник (*ὁ ἀντικείμετος* = *αντιχρίστος* 1Ин.2:18; 4:3. 2Ин.7)

–275–

не только будет пытаться уничтожить почитание Бога среди новозаветного народа Божия и ввести почитание Бога языческого, но себя самого провозгласит за Бога и себе будет требовать Божеского почитания. Мы знаем, что такие примеры бывали. Навуходоносор требовал поклонения своему идолу, Александр Македонский провозгласил себя сыном Юпитера. В эпоху св. Павла римские кесари были обожествляемы и почитаемы, как боги, при жизни. Во время французской революции в христианский храм была введена и посажена на престол, как божественное воплощение разума, танцовщица, настоящая профессия которой могла считаться священной лишь поклонниками культа Ашеры. Человек греха, сын гибели всех их превзойдёт, как в богохульстве, так и в само-превозношении, он неизмеримо превзойдёт их и своей силой. Но он явится лишь тогда, когда придёт отступление и будут устранены удерживающее (*τὸ κατέχον*) и удерживающий (*ὁ κατέχων*). Мы вполне согласны с тем толкованием, по которому под *τὸ κατέχον* должно разуметь совокупность правовых и нравственных принципов, под *ὁ κατέχων* – лицо, следящее за осуществлением

этих принципов и наказывающее их нарушение (правительственная власть)²¹⁹³. Относительно того, что понимать под отступлением нам представляется вероятным взгляд Гофмана. На основании кн. пр. Даниила (10:10, 13), говорит он, можно заключать, что у каждого отдельного народа кроме видимого правителя (или правительства) есть ещё сверхчеловеческий над-мирный правитель – добрый ангел, воспомоществующий правителям и проявляющий себя в нравственном и правовом порядке язычества, служа этим самым делу осуществления Господних определений относительно того или другого народа. Устранение Господом такого ангела от воздействия на ход жизни данного народа делает возможным появление в нем личностей подобных Антиоху Епифану – этому антихристу Ветхого Завета. Подобное устранение надмирного руководителя судьбами человечества может быть и даст в конце времён возможность анти-

–276–

христу выступить с своей пагубной деятельностью. Имеющее произойти тогда действие заблуждения подчинит многих его губительной власти²¹⁹⁴.

Таковы признаки приближения конца мира. За ними придёт и конец, воскрешение мёртвых, суд вторично являющегося на землю Господа над праведными и неправедными, преобразование земли и неба, блаженная жизнь праведных и муки удалённых от общения с ними в область ада нечестивых. О всём сём нам говорят многие места Писания: эсхатологическая речь Господа, 1Кор.15:20–28:1Фес.4:13–18, апокалипсис. Но в нашу задачу не входит исследование конечных судеб человечества. Мы имели своей целью обсудить лишь вопрос о признаках приближения этих конечных судеб и мы пришли к выводу, что из Св. Писания открывается, что кончине мира непосредственно будут предшествовать обращение Израиля и появление антихриста. Первое нам говорит, что в жизни человечества будет постепенно умножаться доброе, второе, – что рядом с возрастанием добра будет происходить и возрастание зла, по мере того как будет созревать пшеница, будут вырастать и плевелы. Последнее

наполняет нашу душу скорбью, первое удерживает нас от отчаяния и даёт нам утешение. Только верой в то, что в человечестве хранятся добрые семена, имеющие принести добрые плоды, можно жить и только деятельность посвящённая тому, чтобы возгревать эти семена и в своей душе и в душе других, может сделать жизнь разумной и истинно счастливой. Вырастут плевелы и пшеница и придёт жатва и кончина века. Теперь мы ещё не видим явных признаков, показывающих, что пшеница и плевелы уже созрели и что должны явиться ангелы и начать жатву. Но кто знает, не скоро ли это будет? Нам не дано «знать времена и сроки, которые Отец положил в своей власти», посему не будем беспечны, воображая, что эти времена или сроки отстоят от нас на бесконечно далёком расстоянии. «Бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш приидет».

С. Глоголев

Розанов И. Критика нравственного учения Шопенгауэра²¹⁹⁵ // Богословский вестник 1894. Т. 4. № 11. С. 278–304 (3-я пагин.). (Окончание.)

II.

1). Прежде всего следует сделать общее замечание о психологической слабости теории Шопенгауэра, касающейся зла. Центром тяжести её служит, как мы видели, учение о чрезмерно развитой воле, способной дойти до жестокости. Это было бы так, если бы вся психическая жизнь человека в её целостном бытии представляла собой непрерывный ряд одних только актов воли с целью удовлетворения естественных потребностей тела, но беда-то в том, что в этой жизни есть другая область, имеющая громадное значение в наших делах и поступках: область *настроений* и *чувств*, обыкновенно игнорируемая Шопенгауэром. Мы (кажется) не ошибёмся, если скажем, что в основе наших поступков лежат добрые или злые влечения (стремления), приобретающие внутреннюю силу не иначе, как под влиянием других психических факторов – то чувства, то воображения, то разных индивидуальных настроений и наклонностей сердца. На этом основании самую страсть можно рассматривать, как порок, достигший высшей степени своего развития, т. е. как эгоистическое желание, сделавшееся привычкой под влиянием сложных психических причин. Общее и характерное объяснение всякой порочной жизни есть *похоть*, раздуваемая воображением, которая «заченши, по выражению апостола, рождает грех», – «заченши», т. е. получив свою оплодотворяющую силу от деятельности воображения. Но несомненно, что и другие стороны психической жизни влияют на область злых, порочных дел. Недаром вся вообще

–279–

греховная жизнь обнаруживает себя в самых разнообразных формах и проявлениях, то в форме беспечности и самосознательного рабства (уныние, частное отчаяние), то, как самообман философствующий, не редко приводящий к

нравственному нигилизму (напр. Иуд.1:12–13), то как лицемерие из желания людей сделаться видными пред людьми, то, наконец, как ожесточение сердца, в котором исчезает восприимчивость к добру (так наз. *ἀπληγυιότης* = Ефес.4:19), а место её заступает ненависть к единому Благому и хула против Духа Святого, т. е. когда человек знает о Христе, но отвергает Его грехопрощающую благодать (Евр.6:4–6). Шопенгауэр старался показать, что все эти аффекты и страсти только более или менее слабые или сильные проявления воли, удовлетворённой или неудовлетворённой в своих стремлениях, и все они-де относятся к достижению или недостижению желаемого и устранению неприятного²¹⁹⁶, но, кроме простого утверждения, он не представил никаких тому доказательств, вследствие чего и сама мысль об аффектах, как проявлениях исключительно одной только воли, остаётся неясной, недоказанной и идущей, притом, в разрез с данными метафизической психологии. Философ Кант, у которого Шопенгауэр много заимствовал для своей метафизической системы, гораздо глубже взглянул на зло, рассматривая его преимущественно с точки зрения «слабости», «нечистоты» и «омрачения» сердца²¹⁹⁷, что прекрасно подтверждают и евангельские слова: «от сердца исходят помышления злые»: в то же время в нём кроется источник не только для злых помышлений, но и для всех порочных дел: «где сокровище ваше, сказано в евангелии, там будет и сердце ваше» (Мф.6:21).

Но самое главное возражение относится к тому, можно ли считать закон основания (*principium individuationis*) за источник зла, а с этим тесно связывается другой вопрос, – можем ли мы отрешиться от вышеименованного закона на любой стадии нашего развития умственного и морального? Если, по Шопен-

–280–

гауэру, закон основания составляет общее выражение всех априорных форм нашего сознания (времени, пространства и причинности), то, спрашивается, каким образом мы можем не следовать ему в каком угодно нашем *естественном* познании? Раз существует познание, оно должно иметь те или другие

основания, – ложные или истинные – безразлично, но всё таки основания, на которые оно может опираться, а это приводит к тому, что закон основания, как форма познания, должен всегда и неизменно служить нам основой в нашем логическом мышлении: без него мы не можем ступить шагу во всём, что касается познания объективного порядка вещей. Но он необходим также и в приложении к человеческим поступкам, как основание, почему мы действуем в жизни так, а не иначе и, если без него немыслимо познание объективного мира вещей, то тем более не может быть мыслима всякая вообще *разумная* деятельность, потому что действовать разумно – значит действовать по закону основания, т. е. иметь в голове ясный, твёрдо обоснованный принцип наших действий. Правда, многие живут, не отдавая себе ясного отчёта в основаниях своих действий и руководясь чисто *инстинктивными* внушениями своего сердца, но здесь речь не о том, как бывает, а о том, что должно делать в тех случаях, когда является нужда осмыслить свою жизнь, понять её светлые и тёмные стороны и определить тот принцип, который мог бы послужить основанием для целей нравственно-разумной жизни. Правда, наконец, и то, что в самом законе основания нельзя найти того содержания, из которого черпается материал для разумно-духовной деятельности (ибо он по существу своему формален), но за то с помощью его мы можем *ориентироваться* в познании, почерпаемом из разных источников, и путём частных логических операций восходить к *общим началам* нашей деятельности и жизни, носящей нравственный характер, а это уже – немаловажная его заслуга. Если таково вообще значение закона основания в деле нравственной жизни, то неизвестно, почему у Шопенгауэра с представлением закона основания соединялось представление несомненного зла? Собственно говоря, как закон, или точ-

–281–

нее – как условие для правильного логического мышления, он не *зло*, а скорее *благо*, потому что если нельзя отрицать того, что злому человеку закон основания помогает быть злым, то ведь нельзя отвергать и того, что с помощью его совершается

нередко переход от дурной жизни к нравственной, честной. Вот почему слышатся иногда такие слова: «Прежде я вёл дурную жизнь, потому что не понимал, что это дурно; теперь я это понимаю»; или: «я узнал, что основание, какое принял я для своей жизни, было ложно» и т. п. Едва ли кто стал бы отрицать, что в подобных случаях закон основания оказывает не малую долю своего содействия, потому что с помощью его разум решает, почему предшествующая жизнь была дурна и как нужно её исправить.

Тоже самое относится и к *principio individuationis*. Шопенгауэр придаёт особенное значение тому обстоятельству, что время и пространство суть то, от чего происходит множественность. Мысль эта показалась ему до того новой и оригинальной, что он постарался приложить её к сфере нравственных явлений, к объяснению существующего в мире зла.

Отчего происходит в мире зло?

Оттого, что воля посредством времени и пространства всюду является пред собой во множестве индивидуумов и, притом, в каждом индивидууме, как целая воля, или «само-в себе мира», след. как микрокосм, равный макрокосму. Оттого-то, замечает он, и происходит, что каждый в безграничном мире соделывает себя средоточием мира и своё собственное благополучие предпочитает всему другому, т. е. придерживается того образа мыслей, который составляет внутреннюю и сокровенную природу эгоизма.

Другими словами, зло происходит не от того, что человек злоупотребил данную от Бога свободу и соединил ложную любовь к миру с самолюбием в отчуждённости от Бога (что и составляет подлинный эгоизм), но от того, что он имел несчастье родиться, жить и мыслить в условиях времени и пространства, от которых однородное (воля) делается множественным и разнородным. Но тогда какой же смысл имеют слова: «по-

–282–

знание, следующее закону основания и объятые *principio individuationis*»? Причём тут вообще познание, если таков метафизический корень зла? – тем более, что, по словам

самого Шопенгауэра, «воля есть первое и первобытное, познание только превзошло к проявлению воли, принадлежа ему как его орудие»²¹⁹⁸.

Если познание только «орудие воли», то следовало ли придавать ему такое значение, какое придавал ему Шопенгауэр в проявлениях зла? Познание, следующее закону основания и объятые *principio individuationis* – это, по воззрению его, значит: познание абсолютного различия между моим «я» и другими. Но мысль эта неверна уже в том отношении, что само по себе познание сходства или различия людей между собой оказывает мало влияния на жизнь, пока оно остаётся теоретической идеей, простым фактом мысли, и не получает себе поддержки в эгоистическом направлении воли и таковой же настроенности сердца. Вся сила этого познания, стало быть, – не в нём самом, а в настроении воли под влиянием греховных, эгоистических желаний. Следовательно, придавать какое-то особое, самостоятельное значение познанию в деле развития греховной жизни – нет основания. Очевидно, что и самая греховная жизнь побеждается не *теоретическим* только путём (прозрение эгоизма), а главным образом *нравственно-практическим*, – путём борьбы с греховными наклонностями и страстями при помощи благодати. – Если же Шопенгауэр настаивал на важности теоретически-познавательного элемента в развитии зла, то единственно (думается нам) для того, чтобы одному способу познания (следующему закону основания), от которого якобы происходит зло, *противопоставит другой способ познания* (прозрение *principii individuationis*), от которого, по нему, происходит истинная доброта настроения и всех благих чувств, т. е., другими словами, свести вопрос о зле с почвы нравственно-практической (на которой твёрдо стоит христианство), на почву *чисто-теоретическую*, отвлечённую и здесь, в этой умственной среде, поискать путей для избавления человечества от постигающих его зол.

–283–

Шопенгауэр, по-видимому, и сам признавал шаткость этой почвы, иначе он не стал бы апеллировать к чувству совести в тех случаях, когда идёт речь о прозрении эгоизма. По его

словам, как бы ни был зол человек, в глубине его сознания таится чувство, что такой порядок вещей – ненормален, что всякая жизнь, объятая *principio individuationis*, есть лишь явление, – «само же в себе дело обстоит иначе». Здесь уже выдвигается особый фактор познания зла, – внутренний, интуитивный, как сознание (чувство) ненормальности существования зла, или как чувство совести. Но если бы Шопенгауэр захотел последовательно довести свои мысли до конца, он должен бы был признать верность и того взгляда, по которому совесть включает в себя и практический монет стремления к идеалу святости и праведности, к освобождению себя от ненормальностей зла. У него же ничего этого нет. Вообще взгляды его на совесть довольно спутаны и неопределённые: – то он утверждает, что совесть есть сознание ненормальности жизни, объятый *prinepio individuationis*, как чувство, приуготовляющее раскаяние, в других случаях совесть – по нему – «всё совершеннее становящееся знакомство с самим собой, всё более и более пополняющийся протокол наших деяний». Только знакомство с собой – этого мало? В этом последнем определении проглядывает уже холодное, чисто-рассудочное отношение к деяниям и поступкам жизни; лучше всего это можно видеть в понимании Шопенгауэром чувства раскаяния.

Истинное раскаяние возможно только при полной уверенности в свободе воли и знании высших требований морального закона, т. е., с одной стороны, требуется знание закона, содержанием которого служит любовь к Богу в её единстве с мудростью и любовью к людям (Рим.13:8), с другой – уверенность в возможность изменения нашей воли совместным действием нашего самоопределения и воздействием божественной любви и воли (Ин.12:25; 2Кор.12:9). При этом условии раскаяние может быть глубоким и оказать плодотворное действие на жизнь в смысле отвращения человека от прежнего образа действий, даже отречения от злой воли с наме-

–284–

рением обратиться на новый путь жизни, противоположный первому. Шопенгауэр же старался доказать, что характер человека в течение всей его жизни остаётся одинаков, так что «как поступит он раз в одном случае, так всегда будет поступать и впредь» и что все вообще деяния человека запечатлены характером необходимости: «существенного и настоящего, чего я когда-то хотел, я должен и теперь хотеть, ибо я сам та воля, которая находится вне времени и пространства», – вот заключение, к которому приходит он. Что же останется тогда от идеи раскаяния? Простое, голое утверждение того, что в известных случаях «поступок выходит не вполне соответствующим воле» вследствие препятствия, какое воля находит себе в познании (безразлично каком), и что «исправленное познание» и есть раскаяние: не много же этим сказано, тем более, что, по Шопенгауэру, можно раскаиваться в поступках – «меньше эгоистических, чем свойственно моему характеру». Такое раскаяние, как видно, уже не заключает в себе ничего нравственного и возвышенного и более всего относится к подтверждению эгоистической воли, а не к отрицанию её.

По учению христианскому, главная наша обязанность, касающаяся личной морали, состоит в том, чтобы бороться с эгоизмом во всех формах и обнаружениях его. Вместе с тем указывается на высшее, нравственное назначение человека, состоящее в богоподобии. Высшее, нравственное назначение его обнаруживается не только в том, что он имеет душу, оживляемую духом, – этим царственным принципом в человеке, – но равным образом и в его телесности: органе речи, руке, основывающей царство культуры и осуществляющей, как благородные подвиги, так и преступления. Что каждый человек есть богоподобная индивидуальность, на это указывает способность к усовершенствованию, к духовному прогрессу и возрастанию в культуре, нравственности и религиозности, замечаемому даже у диких народов. Потому естественная, в опыте данная, индивидуальность только подкладка, для высшей жизни человека, для его вечной или существенной

индивидуальности. Нравственность должна созреть и выработаться в течение всей этой временной жизни. Развитие
–285–

личности представляется, при этом, в качестве духовного процесса, в котором принимают участие различные способности: нравственная критика, способность свободного выбора между естественными предрасположениями ко греху и высшими нравственно-христианскими задачами и, наконец, полная преданность Христу и Его церкви, в духе живой веры и благочестия. Само собой разумеется, что для христианина, верующего, что только Христос есть хлеб жизни (Ин. 6:35), далеко не одно и то же: уничтожается ли со смертью личность, или имеет вечную продолжительность, вечное бытие. Для него вопрос этот решён в христианском Откровении ясно и определённо и он с верой приемлет его, доказывая всеми своими делами и жизнью, что учение Откровения о будущей жизни не есть только предмет веры, но и постулат нравственно-практического сознания.

Что касается учения Шопенгауэра, то вопрос о продолжительности личного бытия после смерти решается в нём отрицательно. В согласии с своими пантеистическими воззрениями, последний утверждает, что «индивидуум – только явление» и что он получает свою жизнь как подарок, исходит из ничего, терпит посредством смерти утрату такого подарка и возвращается в ничто. Бессмертна только природа, для которой индивидуум имеет значение по столько, поскольку он способствует сохранению породы, но лишь только он послужил этой цели, – с той минуты гибель его уже определена и направляется на него самой природой. И так как человек сам природа и, притом, на высшей степени её самопознания, то он, по замечанию Шопенгауэра, имеет право утешиться в своей смерти или смерти друзей, оглянувшись на бессмертную жизнь природы, которая он сам, и твёрдо хранить в памяти, что «смерть есть сон, в котором индивидуальность забывается: всё же другое вновь пробуждается, или, лучше сказать, не засыпало»²¹⁹⁹.

–286–

Шопенгауэр забывает, что, при таком взгляде на индивидуальность человека, можно прийти к самым крайним и диким выводам и заключениям, как это и показала история развития греческих, философских школ – *эпикурейской* и *киринейской*. Если здесь нельзя отвергнуть того, что принцип атараксии, как высшей достижимой цели на земле, сложился на почве искания счастья, то, с другой стороны, такому представлению на жизненную цель много способствовал взгляд представителей означенных школ на человеческую индивидуальность в пантеистической окраске, – признание личности, как преходящего явления, до которого нет никакого дела абсолютному универсу природы. Конечным результатом этого было: полное охлаждение к общественным интересам жизни, изолированная жизнь индивидуума и стремление, состоявшее только в том, чтобы поддержать в себе душевное спокойствие, мир и радость замкнутой самой в себе жизни (атараксия). Едва ли кто стал бы доказывать, что такая жизнь может быть считаема соответствующей высшим моральным задачам.

В моральном отношении единственный исход пантеистических систем – не отрицание эгоизма, а скорее наоборот – самоподтверждение его.

Этой общей судьбы не избежал в своей «этике» и Спиноза²²⁰⁰, не смотря на серьёзное стремление этого философа сообщить своим взглядам строго-возвышенный, quasi-моральный характер.

Ту же участь разделяет и нравственная система Шопенгауэра. В самом деле, если признано, что всякий самому себе дан, как целая воля и целое представление,

–287–

а остальные индивидуумы даны ему только как его представления, с другой стороны – если признано, что индивидуум – только явление, что он исходит из ничего и возвращается в ничто, то зачем и по какому праву следует заботиться о подавлении в себе эгоизма, когда сама природа устроила так, что у каждого впереди всех других стоит его собственное благополучие (самосохранение) с полнейшим

равнодушием к благополучию всех других? Не будет ли это нарушением закона природы и не пришлось бы поплатиться за это чем-нибудь худшим, как за всякое нарушение законов природы? Наконец, найдётся ли у нас силы, чтобы победить роковое влечение природы и поступать наперекор её основным, стихийным требованиям и, притом, во имя чего, какого положительного идеала, следовало бы предпринимать эту тяжёлую работу борьбы с эгоизмом, как основным влечением природы?

На все эти вопросы в системе Шопенгауэра нет удовлетворительного ответа.

Наоборот, серьёзно рассуждать о подавлении эгоизма можно только тогда, когда с понятием о высшем нравственном достоинстве личности соединяется представление о бытии в ней вечных норм и законов, на которых утверждается чистая, не-эгоистическая мораль, и о том высочайшем положительном идеале, во имя которого ведётся борьба с дурными наклонностями, с эгоизмом, вообще со всем, что носит на себе печать греха: без этого понятия всякие рассуждения о смысле борьбы с эгоизмом могут поселять в умах людей одни только недоразумения,

2). А между тем неверное понимание зла, совести и человеческой индивидуальности сильно, отразилось у Шопенгауэра и на понимании добра и состояния спасения; и, прежде всего, чрезвычайно трудно совместить *психологически* принцип доброго настроения с принципом спасения так, как он изложен в системе Шопенгауэра. В самом деле, чего может требовать от нас начало сострадания, как источника добрых настроений и дел? – по его же собственным словам, принятия участия «в страданиях других индивидуумов», как в своих собственных,

–288–

обнаружения полной готовности прийти на помощь. нуждающимся в поддержке и сочувствии и даже «пожертвовать собственным индивидуумом», коль скоро этим можно спасти чужих, — а чего требует принцип спасения по Шопенгауэру? – отрицания и устранения всякого хотения и тем самым полного

избавления от мира, коего всё бытие оказалось для нас страданием. Идеал спасения – достигнуть «полного нежелания». Как же это так: требуется принять участие в нуждах ближнего до полной готовности пожертвовать своим счастьем и спокойствием и в то же время ничего не хотеть? Разве нужды ближнего не пробуждают в нас тьму желаний и разве вообще страдание не возбуждает в нас стремление избавиться от него тем или иным путём? Отрицать активно-возбуждающую силу страдания – значит идти против очевидных фактов, между тем у Шопенгауэра на этой противопсихологической идее построена целая нравственная система, лишь единственно, как нам кажется, потому, чтобы отстоять принципы буддийской философии, основной темой которой служит мысль о «нирване», о ничто. Исполнения этого желания произвело в мыслях писателя страшную путаницу при понимании нравственных задач. Какой напр. пессимистической иронией звучат слова, которыми отрицается абсолютное благо и полнота нравственного удовлетворения. По Шопенгауэру, добром называется всё, что в каком-либо отношении отвечает стремлениям индивидуальной воли, след. оно по существу – относительно. Высшее благо «*summum bonum*» – противоречие, потому что воля столь же мало может посредством какого-либо удовлетворения перестать постоянно желать, как время кончиться или начаться: для неё не существует чего-либо, вполне и навсегда удовлетворяющего её стремление. «Она – бочка Данаид: для неё нет высшего блага, нет абсолютного блага, а есть только постоянно временное²²⁰¹». Итак, мы можем стараться осуществлять в жизни нравственные задачи и в то же время должны помнить, что для воли ни-

–289–

когда не может быть полного нравственного удовлетворения: «она – бочка Данаид²²⁰²», – можем заботиться о благе ближних и в то же время должны тихомолком иметь в виду, что добро есть то, что отвечает моим индивидуальным стремлениям (как будто зло не входит также в круг индивидуальных стремлений!), – можем стремиться к истинному «безволию», зная в то же время, что воля никогда не перестаёт

желать (по Шопенгауэру, конечно, эгоистически желать). Но при таком понимании дела самоубийство – не лучший ли исход, как в конце концов и приходят к этому последовательные пессимисты (напр. Гартман)? Правда, Шопенгауэр не одобряет его на том основании, что самоубийца отрицает «только индивидуум, а не род». Странно, как он мог проглядеть то обстоятельство, что, ведь, сам-то он, при взгляде на добро, становится на индивидуалистическую точку зрения, с которой можно оправдать даже такое возмутительное явление, как самоубийство: какое дело до бытия целого (рода) тому, кто интересуется только личным благом, кто рассматривает добро лишь в его отношении к желающей воле, причём может, ведь, случиться, что она перестанет удовлетворяться тем, что предлагает ей жизнь, или то «временное», на которое ссылается Шопенгауэр? Если абсолютное благо отвергнуто, то не имеет ли право субъект отвергнуть и саму жизнь, не удовлетворяющую его индивидуальным стремлениям, тем более, что в этом-то и заключается счастье Нирваны – достигнуть такого «состояния, в котором не бывает четырёх вещей: рождения, старости, болезни и смерти?» О чём же тут толковать: не лучше ли поскорее избавиться от этого мира, чтобы достигнуть счастья Нирваны? Оно (это счастье) так заманчиво, а жизнь так убийственно плоха, как одно только стремление без конца, без надежды на конечное удовлетворение... И нужно предоставить миру идти своим путём по пословице: «чем хуже, тем лучше». Страдание... Зачем людей избавлять от него? Оно по крайней мере приближает «к добродетели и святости», оно делает то, что «чем более кто страдает, тем более и корень болезни истребляется». Но в таком случае и злодею полезно быть злодеем? По теории

–290–

Шопенгауэра – да, потому что чем больше злой индивидуум подтверждает себя до совершенного отрицания воли чужих индивидуумов, тем больший ужас испытывает он перед собственным поступком, – тот ужас, который содержит рядом с догадкой о ничтожности и призрачности *principii individuationis* познание собственной его воли, – силы, с которой он ухватился

за жизнь, впился в неё... Он должен испытать страдание, чтобы «уничтожить разницу между возможностью и действительностью и превратить все теперь лишь познаваемые им мучения в ощущаемые». Выходит, таким образом, что и злодею полезно быть злодеем.

Те же странности (чтобы не сказать больше) замечаются у Шопенгауэра и в учении о сострадании.

По нему, для сострадания нужны способности и – прежде всего – а) способность «к страданию»: он говорит, что приманки надежды, ласки настоящего, сладость наслаждений, благосостояние, которое выпадает на нашу долю среди горя страдающего мира, обыкновенно привлекают нас к миру и скрепляют узы, но стоит только нам, «при тяжком испытании собственных страданий, или при живом познании чужих», узнать ничтожество и горечь жизни, и в нас появится желание полным и навсегда решённым отречением сокрушить «жало вожделений», запереть доступ всем страданиям, очиститься и освятиться. С этими проникнутыми глубоким лиризмом словами нельзя не согласиться, но далее он продолжает: «поэтому говорит и Иисус: «удобнее есть вельбуди сквозе иглы уши проити, неже богату в царствие Божие внити». Богатство служит обыкновенно препятствием (хотя и не всегда) к осуществлению идеала высшего нравственного совершенствования, но верно ли, что *только* собственное страдание может вызвать в нас сострадание, как источник добродетели? Счастье также отличается способностью к доброте и, пожалуй, даже в большей степени, чем страдание. В данном случае ошибка Шопенгауэра произошла оттого, что он рассматривал сострадание, как нравственный феномен (*Urphaenomen*), приобретаемый чисто-опытным путём (путём страдания), тогда как на самом деле оно имеет тесную связь со всей *метафизической* при-

–291–

родой человека, с *присущим* (имманентным) ей чувством *доброты* (или точнее – добра), как трансцендентальным основанием всех наших добрых настроений и чувств. На этом базисе возникают и развиваются все сложные настроения благожелательности и добросердечности. Страдания имеют

условное значение; именно – они нужны и важны постольку, поскольку они способствуют укреплению в нас добра и разных высших религиозно-нравственных убеждений (напр. веры в промыслительную силу Божию, направляющую людей к сознанию вечности и пр.). В христианском, божественном Откровении встречается множество выражений, касающихся страданий, – «взятие и несение креста», страдание «ради правды», «ради Христа», по все эти испытания имеют глубокий смысл и отвечают высшим целям развития самопознания и сочувственного отношения к несчастьям ближних (1Петр.1:6 и дал. Пс.30:2. ср. Фил.4:11–13). «Всё могу в укрепляющем меня Иисусе Христе», – всё, т. е. опасности путешествия, опасности «между лжебратиями», изнурительный труд, голод и жажду, – ради чего? По ответу Апостола: 1) «ради превосходства познания Христа Иисуса» и 2) ради тех новоизбранных членов Христовых, «для созидания» которых (а вместе с тем и всей церкви) он трудился. В этом смысле нельзя не признать за страданием глубокого смысла, как орудия для высших религиозно-нравственных, спасительных целей. Но что такое страдание по учению Шопенгауэра? Это – что-то роковое, лежащее в самой сущности вещей, стихийное, непреодолимое, без всякого отношения к какой-либо высшей цели нравственного бытия. Когда ты страдаешь, то не спрашивай, говорит он, «для чего» это и «зачем»: «отсутствие всякой цели, всякой границы, действительно составляет существо воли в самой себе, которая вся бесконечное стремление». Воля постоянно знает, чего она теперь, чего она здесь желает, но никогда не знает, чего она вообще желает. Всякий индивидуум, каждое человеческое лицо и течение его жизни есть только краткий сон бесконечного духа природы, постоянной воли к жизни, есть только мимолётный образ, который он, играя, рисует на своём бесконечном листе, – пространстве и времени,

–292–

и оставляет нетронутым в течение ничтожно-малого срока, затем стирает, чтобы дать место новым. Тем не менее за каждое из этих мимолётных изображений заплачено многими и глубокими страданиями и, наконец, долго страшившей,

окончательно наступающей горькой смертью. Мир – только зеркало воли: и вся конечность, все страдания, все муки, которые в нём содержатся, принадлежат к выражению того, чего она хочет, – такова потому что *она так хочет*. Такое бессмысленное страдание, быть может, и вызовет в нас чувство сострадания к несчастьям ближних, но совсем не может служить удобной и подходящей почвой для развития в себе истинно-добродетельного характера, так как психологически нельзя допустить, чтобы отрицательная величина, – минус (страдание без цели и смысла) могла дать положительный результат в смысле богатства душевной жизни, как общего условия для проявления высших свойств добродетели; скорее наоборот – равнодушие к жизни, апатия и отчаяние, – вот что ожидает человека при таком взгляде на жизнь, или же забота о *самосохранении*, как единственной цели жизни, без ясного сознания высших целей бытия, без мысли о нравственном совершенствовании для блага своего и блага людей: пускай-де мир страдает, – ведь «воля разыгрывает великую трагедию и комедию на свой собственный счёт, и она же собственный свой зритель». Не думаем, чтобы такая идея была особенно плодотворна для гуманных целей доброты. Во-вторых (b), Шопенгауэр полагает, что развитию сострадательности и, вообще, доброты помогает способность «любви», как нравственной силы. Против этого ничего нельзя возразить, в особенности – если смотреть на эту любовь, как на общечеловеческую способность, проявления которой мы видим чуть не на каждом шагу, начиная с материнской, жертвующей собой, любви к детям и кончая более сложными актами самоотверженного человеколюбия. По-видимому, индивидуальный характер здесь не причём, так как потенция нравственной любви заложена Богом в каждой индивидуальности независимо от свойств её характера. На это указывает тот общеизвестный факт, что лица, явно обнаруживающие индивидуальное различие, способны

–293–

сходиться в одной какой-нибудь цели нравственного сотрудничества, как вида этой любви: разница эмпирических

своих свойств характера несколько, по-видимому, не мешает людям заботиться об осуществлении вечных потенций духа, заложенных в психическую природу человека в виде высших, идеальных стремлений. Пред эту силу любви смолкают нередко самые грубые и пошлые склонности нашей эгоистической природы, как пред высшей силой, в жертву которой должны быть принесены низшие, животные влечения, всё равно – будем ли мы судить о господстве нравственной любви по отдельным, фактическим проявлениям её в нашей жизни, или по общему стремлению нашего духа к победе над низшими влечениями животной природы; важно здесь то, что такое стремление существует, как общечеловеческий факт. Но для Шопенгауэра признание этого факта было невыгодно в том отношении, что оно разбивает его *теорию индивидуально-прирождённых* влечений, по которой существенно основное, решительное значение в моральном и физическом отношении, принадлежит тому, *что* *прирождённо*, почему всякий есть то, что он есть, как бы «милостью Божией» (*jure divino*, *Δεία μοίρα*); индивидуальный характер – врождён: он не есть дело искусства, или подверженных случайности обстоятельств, но дело самой природы. Из сущности этого положения следует, говорит Шопенгауэр, то, что добродетели и пороки врождены. Того, кто эгоист, невозможно отговорить от самого эгоизма, от самой злобы, всё равно как кошку от её склонности к мышам. Учение может применить выбор средств, но не последних целей: их ставит себе всякая воля сообразно с своей индивидуальной природой. В таком случае, может быть, способность любви есть только исключение, а не общее правило? Шопенгауэр и не отрицает отдельных случаев проявления бескорыстного человеколюбия, но делает оговорку, что они принадлежат к неожиданным вещам, к редким исключениям». Стало быть, общим-то правилом является для человека не любовь, как морализирующая сила жизни, а эгоизм, которым мы все изобилуем и для прикрытия которого, как своей *partie honteuse*, изобрели вежливость, –

–294–

тот самый эгоизм, который проглядывает из-под всех наброшенных на него покровов по большей части в том, что в каждом, с кем мы сталкиваемся, мы как бы инстинктивно ищем прежде всего лишь возможного *средства* для какой-либо из наших, всегда многочисленных, *целей*. При всяком новом знакомстве, говорит Шопенгауэр, нашей первой мыслью большей частью бывает, не может ли человек быть нам чем-нибудь полезен; если *нет*, то для большинства, как скоро оно в том убеждается, он становится *ничем*. Искать во всяком другом средство для наших целей, – это, замечает он, почти свойственно природе человеческого взгляда, причём в состояниях *злости* и *жестокости* человек возвышается до того, что чужое страдание не есть уже средство к достижению целей собственной воли, но само в себе цель. Но если сопоставить все эти идеи, разбросанные по разным местам сочинений Шопенгауэра, то следует по необходимости сделать тот вывод, что, вообще говоря, нет места состраданию ни в одном уголке человеческого сердца, потому что эгоизм – его основная стихия, управляющая поступками людей, и, во 2-х, «есть характеры, которые находят наслаждение, причиняя другому страдание» и, в 3-х, наконец, мы можем преобразовать только *поведение*, но не собственно *хотение*, которому только и подобает нравственная ценность. И выходит, таким образом, что сострадание есть исключение, на которое способны только очень и очень немногие натуры, одарённые добрым характером и действующие в силу свойств своей редкой доброты. Что это так, подтверждается следующими словами Шопенгауэра: «есть характеры, которые принимают к сердцу чужое страдание ближе, чем своё собственное, и потому приносят другим жертвы, от которых сами страдают больше, нежели страдал тот, кому они помогли. Где нужно помочь нескольким или даже многим, они в случае необходимости решаются на полное самопожертвование; таков Арнольд фон-Винкельрид»²²⁰³. Не слишком помогает возбуждению сострадания и само познание чужого «страдания, нужды, страха и скорби», по-

–295–

тому что по словам самого же Шопенгауэра, перевес «имеет влияние воли над влиянием познания», а не наоборот, так что если хотение моё развивается не в пользу человеколюбивых чувств, то абстрактное познание вместе с интуитивным не может преоблечь то, что, по его теории, составляет центральный интерес жизни, т. е. сумму эгоистических влечений, направленных всегда на удовлетворение наших личных целей. Вообще, отвергнув альтруистический элемент человеческой природы, обнаруживающийся в благородных и человеколюбивых поступках, Шопенгауэр запутался в массе противоречий, из которых трудно было найти какой-либо выход.

Далее (с), Шопенгауэр полагает, что в возбуждении сострадания большую роль играет способность «фантазии», как такая психическая деятельность, с помощью которой мы чувствуем живее страдания других и бываем способны плакать над бедствиями их. Плач – признак известной доброты характера и, притом, обусловлен фантазией, «почему, говорит он, как жестокосердые, так и лишённые фантазии люди редко плачут». Дабы не поднимались в тебе ни ненависть к известному человеку, ни презрение, этого достигнешь никак не отыскиванием его мнимых достоинств, но наоборот, единственно став в положение сострадания к нему, т. е. опять таки в том случае, если имеешь способность к любви и можешь вообразить бедствие другого с помощью фантазии. Нехорошо здесь то, что прекрасная сама по себе мысль о сострадании, как источнике доброты, поставлена в зависимость от такого случайного и побочного фактора наших действий, как деятельность воображения (фантазии), степень живости и восприимчивости которой обуславливается всегда очень многими вещами, напр. тем, воспринимаем ли мы настоящее событие, или вспоминаем прошедшее, какими органами – зрением или слухом, или тем и другим вместе и, притом, в какой форме, – в форме ли конкретного представления фантазии, или в виде абстрактной идеи; всё это имеет своё значение и, притом, стоит в полной зависимости от врождённых

качеств воспринимающего впечатления субъекта и от степени его ум-

–296–

ственного развития. Все эти обстоятельства, от которых зависит интенсивность сострадания, – и посему моральный характер поступка, – совершенно случайной природы и только в самой незначительной мере зависят от воли поступающего. Неверность этой точки зрения вытекает также и из того, что, при коллизии двух обязанностей, которые, по Шопенгауэру, могут возникать только из сострадания, слабейший мотив должен быть побеждён сильнейшим, но если последний мотив сострадания является таковым не из нравственных оснований, а в силу только случайных обстоятельств, то это уже будет противоречить нашим нравственным требованиям, по которым моральная ценность поступка определяется не случайными расположениями и настроениями действующего субъекта, а вечными и неизменными правилами (принципами), стоящими выше всего временно-аффективного, случайного и личного.

На основании этих разъяснений нетрудно угадать характерные черты той специфически-женской морали, которая имеет дело, главным образом, с чувством сострадания, без всякой другой высшей мотивировки. Шопенгауэр напр. утверждает, что женщины более способны к состраданию, чем мужчины, но обыкновенно уступают им в добродетели справедливости, а следовательно, и в честности и совестливости; потому-то несправедливость и фальшивость – самые обыкновенные их пороки, а ложь – свойственный им элемент. Почему же так? Это объясняется тем, отвечает он, что «только наглядное, настоящее, непосредственно реальное имеет для них истинное значение; всё же отдалённое, познаваемое только посредством понятий, отсутствующее, прошедшее, будущее, для них не вполне понятно». Но не тоже ли самое следует сказать о психологической природе сострадания, пред судом которого всегда присутствующее имеет больше привилегий, чем отсутствующее, настоящее – больше прав сравнительно с прошедшим и будущим по влиянию представляющей деятельности фантазии? В таком

разе может, пожалуй, случиться, что мы окажем полное внимание и сочувствие лицу, которое сумеет раскрыть перед нами свои муки и страдания, и не обратим никакого внимания на страдание более сильное, более тяжкое, но зато

–297–

тщательно скрываемое, потому что всё зависит от того, насколько возбуждён аффект сострадания чувственными, конкретно-живыми представлениями. В сфере такой комбинации наших представлений и чувств мы можем дойти до положительной несправедливости в своих симпатиях и антипатиях к другим и стать под охрану антиморальных побуждений, о которые должна разбиться истинная мораль. Недаром и Шопенгауэр провозгласил, что «без твёрдо усвоенных принципов мы не могли бы противостоять антиморальным побуждениям, когда последние доведены были бы внешними впечатлениями до состояния аффектов». Область аффекта показалась ему до такой степени шаткой, непрочной, что он постарался «главной» и «подлинной» добродетелью (Cardinaltugend) счесть справедливость, главный принцип которой – уважение прав других, и отнести её к «мужской добродетели», равно как человеколюбие – к «женской». Вот как скоро забываются излюбленные мысли!..

Замечательно, что даже и здесь, в учении о сострадании, Шопенгауэр не покидает той почвы индивидуализма, на которой он остановился при определении блага, а именно – анализируя психологически настроение плача, он рассуждает: когда нас побуждает к плачу не собственное, а чужое страдание, то это происходит так, что мы в воображении живо становимся на место страждущего, или же в его судьбе видим жребий всего человечества и, следовательно, прежде всего наш собственный, и таким образом далёкой околицей опять-таки плачем над самими собой, чувствуем к самим себе сострадание». В большинстве случаев бывает, конечно, так, по этим не исключается возможность такого высокого подъёма нравственного и религиозного чувства, при котором сострадание, обращённое к самому себе, заканчивается словами: «благодарю Бога моего» (Рим.7:24–5), – возможность

таких слёз, о которых можно сказать: «любовь не ищет своего» (Иисус Христос – Лк.22:41–44), или у ап. Павла (Рим.9:2–3) мы читаем поразительные слова: «Я желал бы сам быть отлучённым от Христа за братьев моих, родных мне по плоти»; – здесь видна любовь, в которой индивидуальный интерес совершенно

–298–

исчезает вопреки стараниям Шопенгауэра доказать, что личный интерес составляет основную пружину человеческих действий (даже и моральных?). А если так, то зачем было утверждать (как утверждает он), что отсутствие эгоизма (*Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation*) есть критерий, которым определяется нравственная ценность поступка? Что-нибудь одно: или совсем нет нравственных деяний без эгоистической мотивации, или таковые есть, но в таком случае нужно было поискать *другого источника* для наших нравственных деяний помимо идеи личного интереса, а не настаивать на этой последней мысли. Наконец, если мы забудем нравственные блуждания философа во всём, что касается основ морали, и обратим внимание на проявление чувства сострадания с его психологической стороны, то и в этом отношении обнаруживается слабость философской концепции рассматриваемого автора; ибо, при точном анализе и сопоставлении идей, положенных в основу нравственной системы Шопенгауэра, получится следующее: 1) чувство сострадания побуждает нас жить в мире дружественных отношений, всеми мерами способствовать физическому и нравственному благосостоянию людей, словом – принимать деятельное участие в судьбах человечества, делить его радости и горе, т. е. жить в полном смысле этого слова, и 2) кто хочет спастись, тот должен почувствовать отвращение к этому миру, – «к зерну и сущности его, – быть равнодушным ко всем вещам, ничем не трогаться, ничем не волноваться, подавить в себе всякое и всяческое хотение (даже и хотение добра?), за исключением одного – поскорее превратиться в ничто: «когда мы более не видим воли в этом зеркале (мире), то тщетно жалуемся и спрашиваем, куда она делась, так как у неё уже нет

никакого «где и когда», она потерялась в ничто». Нет воли: нет представления, нет мира. Пред нами, конечно, остаётся одно ничто.

Два психологические положения – настолько существенно различны, что примирить их невозможно. Одно (сострадание) относится к сфере подтверждения воли, другое (спасение) – к сфере её отрицания; её совершенной отмены: что же может служить соединительным звеном между

–299–

этими двумя, диаметрально-противоположными, психическими состояниями?

Феномен, в котором обнаруживается этот переход от одного психического состояния к другому, есть, по словам Шопенгауэра, аскетизм. Аскет не ограничивается тем, что любит других, а в нём возникает отвращение к воле жизни, – «к зерну и сущности» того мира, который признан им в высшей степени несчастным. Испытывая такое настроение, он перестаёт чего-либо хотеть, остерегается прилепить свою волю к чему-нибудь и старается утвердить в себе величайшее равнодушие ко всем вещам, не исключая своего тела, которое он уличает во лжи. В силу этого, замечает Шопенгауэр, истинное спасение, избавление от жизни и страдания, без полного отрицания воли немыслимо.

Любить других и – быть равнодушным ко всему – это по меньшей мере странно. Но, самое главное, ценность аскетических подвигов обуславливается тем, ради какой цели они предпринимаются. Если эта цель сводится к тому только, чтобы достигнуть полного безжелания, то заслуга их, конечно, не велика. Можно сколько угодно заботиться о подавлении в себе всяческого хотения, но всё это имеет чисто-личный, субъективный характер и лишено высшей, всеозаряющей идеи, сообщающей поступкам этого рода глубочайший смысл и высшую, абсолютную ценность. Заметим, что по христианскому учению аскетизм в обширном смысле состоит в том, чтобы каждому христианину во всяком положении жить как рабу Господню и, через это отношение, развивать в себе отношение сыновства, или точнее – проявлять любовь к Богу во Христе

Иисусе, и к людям, как царству Христа, и истинную любовь к себе, как члену царства Христова, в тех самых моментах, в каких проявлялась эта любовь у Богочеловека Христа, то как смирение, нравственная чистота и независимость от мирских почестей (1Кор.4:3), та как верность Богу, обнаруживающаяся в выносливости и терпении (Мф.10:22), через которые вместе с миром и радостью в Боге осуществляется христианская свобода (Фил.3:12). Здесь, правда, есть отказ, отречение от воли, но – какой? – злой, эгоистической, преданной похоти плоти и очес и
–300–

гордости житейской, во имя чего? – Во имя любви Бога, людей и истинной любви к себе вместе с идеалом высшей нравственной свободы. Здесь отвергается не сама воля, а её злые дела, которые, как болезненные наросты, налегают на душу и мешают ей развиваться в духе истины и правды, но зато воля, возрождённая «свыше», вновь подтверждает себя, только со стороны высшей, идеальнейшей, включая сюда и всю остальную область нравственно-безукоризненных влечений, не имеющих прямого отношения к морали (таковы напр. стремления художественные, научно-интеллектуальные).

3). О возрождении свыше упоминает и Шопенгауэр, но далеко не в христианском смысле. По нему, оно есть самоотменение воли, исходящее из познания. В другом месте он говорит яснее, что самая высшая ступень прозрения *principiū individuationis* есть мистицизм, т. е. сознание тождественности собственного существа с существом всех вещей. На этом основании можно с правом сказать, что это-то и есть возрождение: таким образом, возродиться, по Шопенгауэру, значит достигнуть высшей степени прозрения тождественности своего я с существом всех вещей. При этом он замечает, что происходит оно в человеке «из глубочайшего отношения познания к хотению; находит, поэтому, вдруг и как бы налетает извне».

В чём же состоит дальнейшая жизнь возрождённого этим прозрением субъекта?

По учению Откровения и христианской церкви, после возрождения лица в таинствах крещения и миропомазания в

церкви Христовой, дальнейшая жизнь его состоит в усвояющем восприятии благодати Божией через веру и личную работу духа, покоящуюся на свободной воле, в праведном следовании Иисусу Христу, как Спасителю мира (Ин.15:1–4; 16:7), и в пользовании благодатными средствами, установленными церковью для развития жизни веры, особенность которой состоит в том, что она (вера) есть откровение и явление спасающей благодати Божией во Христе для всех людей; для восприятия её нужна свободная самопреданность воли и отвержение эгоистического разума в пользу категории всеобщего сознания Бога. По Шопен-

–301–

гауэру же, наоборот, дальнейшая жизнь возрождённого субъекта состоит в том, чтобы отменить самую личность, – не эгоистический разум, а целую личность: «спасение, говорит он, совершенно чуждо нашей личности и указывает на необходимое для спасения отрицание и отмену именно этой личности». Об активной свободе не может быть и речи. Нет воли: нет представления, нет мира. Пред нами остаётся одно ничто. Однако, если бы кто пожелал узнать, что это за состояние, следующее за совершенным отрицанием воли, то «нам, говорит он, не оставалось бы ничего другого, как указать на то состояние, которое испытали все, достигнувшие совершенного отрицания воли, и которое обозначают именами экстаза, восторга²²⁰⁴, просветления, единения с Богом и т. д.». Это, конечно, мистика, но довольно своеобразная, расплывчатая, без определённого объекта, – без веры в Божество и внутренней самодеятельности экстазирующего субъекта.

Между тем, несколькими страницами назад Шопенгауэр прямо объявляет, что это-то отрицание хотения, или совершенная отмена воли и есть «вступление в свободу». По-видимому, следовало бы ожидать, что воля, вступивши в свободу, проявит величайшую деятельность (активность) в осуществлении нравственного идеала, так как она теперь уже ничем эгоистически-дурным не связана, не стеснена, а у него выходит наоборот, – что «воля не свободна, а первобытно подчинена наклонности ко злу» и что только вера спасает «без

всякого содействия» с нашей стороны (вера, т. е. прозрение principii individuationis). Воля, с отменой всякого хотения, вступает в свободу, как чистую и совершенную активность и – воля несвободна, не в состоянии проявить никакой самостоятельности в деле нашего спасения?! Согласно основной тенденции Шопенгауэра считать сознание свободы призраком²²⁰⁵, мы имеем полное право утверждать, что, по нему, воля несвободна; но тогда незачем было ему высказывать мысль, что совершенная отмена воли есть вступление в свободу, что *необходимость – царство природы; свобода – царство благодати*.

–302–

Очевидно, что здесь подразумевается не индивидуальная свобода, которую он отвергает, а свобода, как действие универсальной воли, совершающей дело спасения независимо от человеческой воли. Вот почему Шопенгауэр и настаивает на том, что самоотменение воли происходит вдруг и «как бы налетает извне». Но тогда что же это за спасение? Человек не может ничего предпринять от себя; он должен постоянно находиться в каком-то выжидательном состоянии, пока-то универсальная воля осенит его глубочайшим прозрением. Наконец, акт этот совершился; вследствие действия прозрения, или, что тоже по Шопенгауэру, благодати существо человека преобразовывается: он как бы стал новым человеком; состояние экстаза, восторга даёт ему возможность понять, что возрождение совершилось. Что же дальше? Может ли возрождённый человек усвоить себе самостоятельно результаты влияния универсальной воли и путём свободного самоопределения начать новую жизнь в духе этого влияния? Нисколько: «вера происходит не из намерения или свободной воли, а из действия благодати, без нашего содействия сходящей на нас как бы извне», – вот ответ. Остаётся предположить, что человек является игрушкой этой воли, которая может делать с ним, что хочет, а то, какова эта воля по своей природе, можно видеть из следующих слов: «отсутствие всякой цели, всякой границы, подлинно составляет существо воли в самой себе, которая вся бесконечное стремление».

Ничего высокого, нравственного, в этом влиянии нет и не может быть; никакого нравственного общения между человеком и этой мировой волей нет и не может быть, потому что это – сила безличная, которая, объективируясь на разных ступенях неорганической и органической природы, высказывается как «слепое влечение и бессознательное стремление» . Во всех этих интерпретациях общемировой и человеческой жизни проглядывает пантеистический фатализм, подкрашенный нездоровым, расплывчатым мистицизмом, потому что состояние экстаза, восторга, не имеющее определённого объекта и не опосредствованное нравственной работой духа легко переходит в мистический бред, галлюцинацию. Тут нет ничего общего и с мистицизмом

–303–

христианской религии, по учению которой личный Бог возрождает и освящает человека при свободном стремлении последнего к спасению и не с тем, конечно, чтобы личность теряла свою самобытность, но, наоборот, с тем и для того, чтобы она всесторонне развивалась в общении с Троициным Богом до бесконечного совершенства, – с полным сознанием, с неперменной нравственной работой лично-живого духа (Лук.15:18. Ин.15:1–4;16:7. Деян.20:28. 1Петр.1:24. Ин.7:38. 1Кор.5:7 и др.).

После этого нужно только удивляться тому, что Шопенгауэр воспользовался терминологией христианского богословия для проведения в людское сознание таких идей, которые не только не имеют ничего общего с учением христианской религии, но диаметрально-противоположны ему, как идеи, имеющие разрушительное влияние на мораль вообще, в частности – на учение христианской веры: делалось это, думается нам, для вящего усиления впечатления, для большей убедительности, что вот-де и христианство учит так, как учил Артур Шопенгауэр, хотя оно учит и совершенно иначе.

В самом деле, то, как смотрит Шопенгауэр на религию и культ, видно из следующего места: «оно (богослужение) есть выражение и симптом двойной потребности человека, частью в помощи и покровительстве, и частью в занятии и

времяпрепровождении, и хотя оно часто прямо противодействует первой потребности, так как, при случайных невзгодах и опасностях, вместо их устранения тратятся драгоценное время и силы на бесполезные молитвы и жертвоприношения; зато второй потребности оно лучше служит фантастической беседой с вымышленным духовным миром, и в этом заключается значительная выгода всех предрассудков». Комментарии тут излишни; всё очень ясно. Нет Бога, нет духовного мира; религия – предрассудок.

Мы рассмотрели обозначенный темой вопрос. Из этого рассмотрения можно было видеть, к каким крайним выводам пришёл Шопенгауэр в решении капитальнейших вопросов морали. В учении о добре, например, он является *индивидуалистом*, так как, по нему, и

–304–

само благо состоит в том, что имеет отношение к моей желающей воле, а в учении о спасении он переходит в другую крайность – в *пантеистический мистицизм*, в котором личность совершенно исчезает, теряет всякую самобытность, всякое проявление жизни и деятельности. Его альтернатива была такова: или утверждение воли жизни, а с тем вместе грех и страдание, или отрицание воли жизни, а с ним – святость и блаженство. Как будто, скажем мы словами Фрауенштедта, нельзя – утверждая временное, не терять при этом вечного? Разве невозможно соединить небесное с земным так, чтобы и то и другое нашло истинное себе оправдание? Мне думается, пишет он, что дело совсем не в том, чтобы или утверждать жизнь, или отрицать её, но *правильным образом* утверждать и отрицать, т. е. утверждать настолько, насколько она совместима с справедливостью и добродетелью, и отрицать, поскольку она им противоречит. Общая почва, на которой воззрения Шопенгауэра пышно расцвели, – отрицание высшего нравственного достоинства человека, отрицание индивидуальной свободы в пользу вечности и свободы всеединого, или, что тоже, универсальной воли самой в себе, и неверие в Бога, как личное Существо. Одно другого стоит – и трудно судить, что больше всего влияло на создание

нравственной системы философа-пессимиста, – неправильное ли освещение антропологических вопросов, или разъедающие душу – скептицизм и неверие в высший, сверхъестественный мир. Оставалась одна страшная, безысходная тоска, убийственная скука, на которую так часто жаловался Шопенгауэр в своих сочинениях. Этим он бессознательно высказал ту великую истину, что *без веры в Святое Божество, без высшего религиозно-нравственного идеала добра* жизнь превращается во что-то тоскливое, нерадостное и – имя такой жизни – «ничто». Может быть, всё это объясняется какими-нибудь личными причинами, – душевно-телесным нездоровьем, разными житейскими неудачами и огорчениями? Может быть, но несомненно также и то, что всякая мораль, построенная на принципах отрицания Божества и высшего абсолютного идеала добра, должна быть уподоблена той бесплодной смоковнице, которой И. Христос сказал: «да николиже от тебе плода будет во веки» (Мф.21:19).

Ив. Розанов

Муравьев А.Н. К истории православных русских миссий: Письма Муравьева А.Н. к Высокопреосвященному Иннокентию [Вениаминову], архиепископу Камчатскому // Богословский вестник 1894. Т. 4. № 11. С. 305–315 (3-я пагин.)

–305–

Глубочайший интерес к православному миссионерскому делу, пробуждённый недавним празднованием столетия американской православной миссии и изданием Валаамского монастыря²²⁰⁶ обязывает лица и учреждения к опубликованию всякого рода документов, проливающих свет на обстановку деятельности свято почивших тружеников этого святого и славного дела во имя Христа. Это обязательство – высокой нравственной цены: здесь на первом плане не простой интерес точной исторической истины, но уплата долга на наследника – потомства своему, уже почившему завещателю. Последнего уже нет в среде живых, по результаты его подвига наше церковно-национальное достояние, которым мы обладаем в качестве законных наследников и которым – по-человечески говоря – можем хвалиться. Но и удовлетворения простого долга признательности здесь мало. Завещателя уже не может радовать и тем паче ни мало пользоваться выражение этой признательности, не говоря уже о том, что никакая форма выражения признательности не будет соответствовать величине оставленного и завещанного дара. Здесь дело идёт не о завещателе, не об интересах его, а о нравственной репутации его наследников: ибо умолчание их в этом отношении равносильно сокрытию истины, и при

–306–

том какой истины? – Сокрытию дел Божиих, в целокупно самоотверженной деятельности Христовых благовестников явленных. Та сила веры, та твёрдость терпения, та безграничная самоотверженность любви православных

благовестников к таким народцам, как Алеуты, Колоши или Якуты – что иное, как не дело Божие, являемое и в наш век в людях?

Во исполнение этого нравственного долга Редакция Богословского Вестника здесь печатает имеющиеся в её распоряжении три письма А. Н. Муравьева к Преосвященному Иннокентию, архиепископу Камчатскому (впоследствии митрополиту Московскому).

Заслуживает особенного внимания первое из этих писем. Оно показывает, как легко и человеку, более или менее достаточно осведомлённому с положением миссионерского дела, впасть в заблуждение относительно всей тяжести крестного подвига, который подымлет преданный всей душой своему высокому призванию православный миссионер. Святитель Иннокентий был по отношению к Якутам, Колошам и Алеутам не только миссионером и архиереем, но и их *нянькой*, как называл себя знаменитый валаамский монах Герман, просветитель Алеутов. – Это письмо показывает – далее – как естественно самоотверженному деятелю в положении святителя Иннокентия подпасть укоризне за дело святой ревности даже от друзей своих потому именно, что эта ревность далеко превосходит веру обычного, рядового благочестия, представителем которого является в своём письме А. Н. Муравьев.

«Ты убо злопостражди, дело благовестника сотвори (2Тим.4–5) – вот что мог привести себе на память святитель Иннокентий, прочитав это письмо своего благочестивого друга!

Преосвященнейший Владыко!

Отрадно, но вместе и грустно было мне получить последнее письмо Ваше, в котором Вы излагаете подробно тягостное положение Ваше и беспомощность на истинно-Апостольском пути Вашем; но не взывал ли и сам Апостол языков: «беды в реках, беды от разбойник,

–307–

беды от сродник, беды от язык, беды в градах, беды в пустынях, беды в морях, беды в лжебратии». Это однако не препятствовало ему действовать и Господь увенчал успехом

дело его проповеди, как венчает и Ваше, и судя по собственному Вашему отчёту, христианство распространяется в пределах Азии и Америки вверенных Вашему пастырскому надзору, и справедливо заключаете Вы Ваш отчёт такими словами: «без сомнения нам только *кажется*, что при больших средствах было бы более успеха; если бы пришло время обращения для всех, то послал бы Господь и многих делателей, а потому теперь нам остаётся только молить Его о том и действовать по коликo возможно». Итак, позвольте мне утешить Вас собственными Вашими словами и примером Апостола, умоляя Вас не предаваться духу уныния, ибо довлеет Вам, как и для св. Павла, данная Вам от Бога благодать.

Вы просите моих советов: итак, позвольте сказать Вам откровенно то, что у меня на сердце; вникнем обстоятельнее в положение Ваше и Вашей паствы, чтобы придумать, как успешнее действовать в будущем. Вы сетуете на равнодушие – к Вашему делу и молчание: оно действительно прискорбно и останется на совести действующих таким образом; но не требуйте и чрезвычайного рвения в деле заочном и весьма отдалённом. Знаю по собственному опыту, что доколе не посетил я Грузии и Востока, все тамошние церковные вопросы, даже самые жизненные, менее меня занимали при всём моём усердии, потому что я не понимал истинных его нужд. Так, например много идёт милостыни на Афон, но надобно изучить весь внутренний быт Св. Горы, чтобы знать кому помочь и принести пользу; так и в Палестине, так и в Америке. Но вы можете сказать мне: дайте нам только эту милостыню и людей, а мы уже сами распорядимся; но дающим Вам немного кажется, что они дают уже весьма много, как например 20:000 сер. на всю епархию Вашу, ибо она издали представляется вся одним пунктом. Это как пятна на луне, мало приметные с земли. По прежним опытам и соображениям надобно Вам искать других средств для достижения своей цели, и эти

–308–

средства должны быть необходимо к Вам ближе, даже у Вас самих; дальние же пособия должны только при случае

приходить к Вам, а возлагать на них главные Ваши надежды – непрочны.

Теперь, при перенесении Вашей кафедры из Америки в Азию, совершенно изменяется основание Ваших действий и вместе с тем расширяется возможность действовать присоединением к Вам Якутской области. Я полагаю, что действительно было полезно основать на время кафедру в Америке, дабы оживить этот край, и Вы уже достигли сей цели, а теперь весьма благоразумно и спасительно для Вашей паствы жительство Ваше в Азии: посему многие требования Ваши и нужды сами собой изменились. Вам необходимы миссионеры и деньги: и так рассудим о сих двух предметах. Прежде всего вспомните, что Вы действуете апостольски, а не в качестве только Епархиального Архиерея, ибо ни один из них не мог бы подражать Вам в путях Ваших; следственно тут должны быть и другие начала. Как Вы думаете: Епископы, заброшенные в первые века христианства в Индию и Абиссинию и в другие отдалённые от тогдашнего церковного мира места, имели ли возможность прибегать непрестанно за советами и пособием в Константинополь или Антиохию и Александрию? Нет, они действовали своими средствами, как отдельные Католикосы, находясь только в духовном общении с первенствующими кафедрами; а ежели бы от них ожидали они ежегодно пособий и указаний, то дело проповеди остановилось бы по недостатку сообщений, что и у Вас повторяется, в Ваших пустынях моря и земли на 13:000 верстах Вашей Епархии.

Спросите, как же добыть эти средства? – «Пастырским благоразумием», как я часто слышал от покойного митрополита Серафима, разрешающего таким образом трудные вопросы Архиереев Святейшему Синоду; ответ лёгкий, хотя исполнение трудно. Вы просите миссионеров и удивляетесь, что Вам их не посылают, а только разрешают прочим Архиереям отпускать к Вам кого угодно своими средствами. На первый взгляд это кажется жестоко, но в сущности едва ли может быть иначе. – Скажите, кто Вас самих послал в Америку? не собственная ли

–309–

Ваша ревность? Иначе бы Вы ничего не произвели; неуспех первой миссии минувшего столетия свидетельствует, что только таким образом можно что-либо сделать. Спрошу опять, многие ли из взятых Вами или присланных после из России миссионеров удались, несмотря на то, что Вы почти сами их избирали и убеждали? – Пропанды, Вы знаете, у нас пет; миссионеры не образуются, а сами собой родятся; приходящие же к Вам, из каких-либо видов или с неведением того, что их ожидает, скоро остывают. Надобно искать своих, сродных для края, как Вы это прекрасно придумали для обращения Колош, покупкой двух колгов или рабов их, да и Вы сами скоро уже ожидаете хотя и малых плодов от Семинарии Вашей. Пождите ещё мало и жатели для жатвы будут, более прочные, нежели пришельцы. Вы сетуете, что нет миссионера в Нушагагской миссии; чем же не миссионер дьячок Шишкин, который в отсутствии священника и учит и крестит? Неужели пришлец, без опытности и языка, будет его усерднее и полезнее? Отчего не рукоположить его во священника? Если он и не женат, то Вы знаете, что по правилам соборным и по недавнему примеру присоединённых из унии это не может служить препоной, особенно в обстоятельствах столь крайних. Вот Вам и готовый природный миссионер, а быть может Вы можете найти столь же усердных из диаконов и дьячков, доколе не созреют Ваши семинарские юноши. Теперь, вероятно, у Вас можно найти и в Якутске одного или двух делателей, хотя, быть может, и несовершеннолетних; но знаете ли что говорит одна весьма правдивая пословица на французском языке: «лучшее есть враг хорошего»; действительно в ожидании сего лучшего не надобно отлагать и того, что хорошо.

С переводением семинарии из Америки в Азию, Вы сами пишете, что откроется возможность священнослужителям Ситхи проповедовать у Колош: и так вот ещё одна миссия выполнится, а между тем Вы можете просить помощи у ближайших Преосвященных Иркутского и Томского, как это бывало прежде и откуда легче вызвать людей. Вы сетуете, что Вам доселе не присылают Ректора. Ах Владыко Святой! подумайте о чём Вы се-

туете. Уверены ли Вы в хорошем выборе сего Ректора, при всей даже благонамеренности избрать для Вас хорошего? А при нынешних отношениях ректора к духовно-учебному управлению, он станет почти рядом с Вами и если не вполне будет разделять Ваш образ мыслей, то из помощника может сделаться Вам препятствием. Привыкши к совершенно иному образу жизни, к школьному взгляду на предметы и чрезвычайной формальности, он может не понять апостольских форм Вашего управления, и разногласие между Вами может быть вредно для Вашей паствы; да и какой Архимандрит пойдёт охотно в Ваши пустыни, кроме разве Герасима? а неволей что и ходить. Без Епископа не могло никогда обходиться рождающееся христианство, но без ректоров Семинарии обходились, и Вы сами говорите, что у Вас поучают простым словом дьяконы и дьячки, без всяких учёных форм; не изменяйте сего порядка, при котором Ваша паства растёт.

Теперь поговорим и о другом, столь же жизненном для Вас вопросе, о деньгах. Не смотря на Ваши просьбы Вам не посылают никаких вспоможений, кроме назначенных уже окладов; такое равнодушие весьма грустно. Но неужели Вы думаете, что тот, кто ходатайствовал для Вас о сане Архиепископа, о присоединении к Вашей Епархии Якутской Области и перенесении Вашей кафедры из Америки в Азию, не будет иметь довольно ревности или уверенности, чтобы испросить какие-либо 2000 р. сер. к получаемой Вами тысяче, для того, чтобы сравнять Вашу необъятную Епархию, в двух частях мира, с нашими внутренними и особенно западными, которые недавно наделены окладами. Хотя и не делают новых штатов, как Вам пишут, исключая одного Рижского, только что устроенного; но весьма часто, по прошению самих преосвященных, прибавляют им оклады. Нужен только случай, а этот случай для Вас есть Генерал-Губернатор, искренно Вас уважающий и знающий, что Вас уважают в столице. Напишите ему краткое письмо о собственных Ваших нуждах и необходимых пособиях для некоторых миссий, без чего дело

проповеди может остановиться и даже устраниться благая цель учреждения Епархии в краю от-

—311—

далённом, и без сомнения он испросит Всемиловитвейшее повеление удовлетворит всем сим необходимым нуждам без всякого замедления со стороны духовного начальства; опишите только кратко и самое необходимое.

Не сомневайтесь также, что по его усердию к пользе духовной вверенного ему края, одно его слово к богатым золотопромышленникам и к благочестивому купечеству Восточной Сибири, конечно подвигнет, их составить какой-либо небольшой капитал для дела миссии, который дополнит или заменит Вам пособие Компании Американской или хотя временно поможет Вам поддержать старые миссии и устроить новые там, где они необходимы, о чём, конечно, Вы можете найти у него лучший и ближайший совет. Справедливо, чтобы каждый человек и даже край сам о себе заботился; следственно как Американская Компания озаботилась в своё время о средствах устроить миссию в её пределах, так и Восточной Сибири нельзя быть равнодушной к делу духовного её просвещения и ожидать пособия издали.

Вот то, что имел сказать Вам в простоте сердца, руководствуясь древними образцами христианства, которые недавно опять видел на Востоке и особенно в Епархии благословившего Вас блаженного Патриарха Антиохийского Мефодия, который в течении 27 лет пасторски подвизался на своём трудном поприще без всякой помощи и даже при постоянном угнетении от Магометан, посреди войн и грабежей; у нас же, благодарение Богу, все наслаждаются миром и покровительством местных властей. «Тем же убо толик имуще облажащ нас облак свидетелей, терпением да течем на предлежащий нам подвиг, взирающе на Начальника Веры и совершителя Иисуса»²²⁰⁷.

Поручая себя святым молитвам Вашим, остаюсь с искреннею любовью и душевным уважением.

М.

5 окт. 1851 г.

–312–

Преосвященнейший Владыко!

Поспешаю отвечать на благосклонное письмо Ваше и удовлетворить по мере возможности вопросам Вашим, дабы принести хоть некое утешение посреди обуревающих Вас забот. Повторяю опять: «беды от сродник» – сказанное Апостолом, и прошу Вас не унывать духом, оттого что не скоро исполняются благие предположения Ваши. По крайней мере, не должно ли Вас успокаивать то, что с Вашей стороны все сделано и даже более не-

–313–

жели сколько можно было ожидать, а прежде Вас и этого не было. Ведь поле Божие и по Его воле посылаются делатели или сокращается рука их.

По слухам до меня дошедшим, кажется, ещё не скоро Вы получите весть о присоединении Якутска к Епархии Вашей, потому что об этом в числе прочих соображений послан был запрос Преосвященному Иркутскому, хотя и согласны на самое присоединение; – скоро ли же это будет приведено в исполнение формальное? – Кажется о крещении Гиляков не получите желанного отзыва. Конечно, Епископ всегда и везде распространять может христианство, но весьма естественно, что по его сомнению и другие издали могут усомниться; если же однажды уже было спрошено, то необходимо ждать отзыва.

Грустно мне было читать о скудости священников Якутской области и о малой надежде на готовящихся к этому сану; но как Вы весьма справедливо замечаете, что необходимо перевести Богослужбные книги на язык Якутский, то поручите кому-либо из опытных заняться этим переводом, разумеется, самых необходимых только, и таким образом выиграется время до Вашего возвращения в Якутск. Если же находите нужным съездить летом в Америку, то и это будет сопряжено с большой пользой для того края, где Вы окончательно устроите дела, прежде совершенного перенесения кафедры Вашей в Азию. Слышал я, что прошедшим летом отправлены были к Вам отсюда два миссионера в Америку и часть требуемых Вами денег; но это не должно Вас останавливать рукоположить

ревностного Шишкина, ибо поверьте, что никогда кто-либо из приезжих не будет лучше опытного местного человека. Жаль, что оскудевают вклады церковные и свечные сборы, но так как Николай Николаевич обещал Вам позаботиться о сборе пособия, то этот источник может заменить Вам оскудение прежнего, и так и в этом случае не должно унывать.

О замечаниях насчёт итогов нечего и говорить. Кто не имеет такого рода мелких огорчений, неприметных посреди обширной деятельности христианской, которой благословил Вас Бог. Идите только вперёд, не озираясь и не обращая внимания на человеческое; Господь же даст

—314—

Вам новые силы и средства, там, где их не чаете, ибо так обыкновенно творится дело Божие и Апостольское, лишь бы не усомниться подобно Петру. Вот всё, что имею сказать Вам в сию минуту; Владыке же Московскому, которого надеюсь увидеть в мае на всё лето, сообщу Ваши усердные приветствия.

О патриарших отзывах на Буллу Папскую я уже Вам писал, что они не произвели особого действия на западе и о них не писано в журналах; статья же Армянская, в ответ на мою книгу, весьма коротка и ничтожна и достать её нельзя отдельно, потому что она помещена в Сыне Отечества. При случае пошлю Вам новую, небольшую мою книжку: описание святых гор (монастырь в Харьковской губернии, недавно обновлённый Потёмкиной) и Оптиная Пустынь.

Простите, поручая себя святым молитвам Вашим, остаюсь с душевным уважением

М.

С.-Петербург,
12 апреля 1852.

Архиепископу Иннокентию

Якутскому, Камчатскому, Алеутскому и Курильскому.

Христос Воскресе!

Долго не отвечал я на письмо Вашего Преосвященства, потому что знал, что Вы странствуете по океанам и в Америке, и что следственно моё письмо Вас не найдёт в Азии. Теперь же узнав от моего родича Николая Николаевича, что Вас опять

ожидают в июле или августе в Азии, я решился послать Вам через его посредство на встречу это письмо.

Не сожалеете, что Вы ещё раз совершили дальнейшее путешествие в Америку; вероятно, оно принесло несомненную пользу тамошним духовным Миссиям, особенно ближайшим соседям Вашим Колошам. О успехах Ваших христианских трудов читал я из Вашего отчёта Владыке Московскому. Теперь Вам предстоит упрочить Азиатскую часть Вашей Епархии до устья Амура, когда

–315–

Вы утвердите Вашу кафедру в Якутске, отколе найдёте со временем больше способов для дела миссии, да и сами там успокоитесь в преклонные годы.

А между тем, хотя Вы и не жалуете мысли о Викариях, я бы осмелился советовать Вам просить себе сотрудника для Америки, потому что теперь Вам уже трудно будет предпринимать туда ещё странствия. – Впрочем, Вам виднее!

Я очень рад был свиданию с моим родичем, и мы много о Вас беседуем, потому что он весьма Вас уважает. О себе ничего не имею сказать нового. Прошрое лето провёл я в Москве и начал историю раскола поповщины и беспоповщины, которую здесь окончил зимой, и теперь всё вожусь с цензурой, дабы приступить к печати, и потому думаю остаться до осени в Петербурге, а потом опять в Москву; дальнейших же планов у меня никаких нет.

Добрый старец Иван Акимович Мальцов скончался скоропостижно от холеры 5 мая. Помяните его в молитвах!

Буду ждать от Вас известия и прошу кланяться Вашему сыну. Остаюсь с искренней любовью, преданный Вам

М.

С.-Петербург.

Май 1853 г.

Соколов Л.А. Парламент религий в Чикаго // Богословский вестник 1894. Т. 4. № 11. С. 316–367 (3-я пагин.). (Окончание.) ²²⁰⁸

–316–

Двадцать седьмого сентября религиозный парламент закончил свою деятельность и вечер этого дня назначен был для его последнего торжественного собрания. Ещё за целый час до объявленного срока толпа народа уже теснилась к дверям института искусств и длинной вереницей тянулась по прилегающим к нему улицам. Когда двери отворились, публика быстро переполнила не только главную залу Колумба, но и соседнюю с нею залу Вашингтона, где вся программа заседания должна была повторяться. Всех посетителей вместилось в эти залы более семи тысяч человек, а желающих присутствовать на заключительном собрании было так много, что, говорят, входные билеты только в Вашингтонову залу барышники продавали по четыре и по пяти долларов. По восторженному отзыву очевидца, «заключительная сцена великого парламента религий была такова, что навсегда останется в памяти тех, кто имел счастье быть её свидетелем». Сравнительно, впрочем, с описанным уже нами торжеством открытия парламента, последнее его заседание не представляло собой ничего нового: та же масса народа, шумно выражающая своё настроение; та же украшенная разноцветными флагами эстрада и те же пёстрые, живописные, ряды представителей религий. Сама программа последнего заседания парламента в сущности ничем не отличалась от того, что мы уже видели при его открытии. Одно только блестящее освещение нескольких тысяч ламп

–317–

придавало этому собранию некоторую особенность сравнительно с дневным торжеством открытия.

Заседание началось пением гимна Генделя: «Возмите врата князи ваша» (Пс.23). Этот гимн, а также и все последующие, превосходно были исполнены под управлением проф. Томлинса членами клуба Аполлона, которые, в количестве более пятисот

человек, помещались на галереях. Когда смолкли последние аккорды гимна, всё собрание, по предложению президента м-ра Боннэй, поднялось со своих мест и, в молчании, каждый про себя молитвенно призвал Божие благословение на общее дело. Затем клуб Аполлона исполнил ещё гимн кардинала Ньюмана и начались речи. Заседание велось обычным порядком, т. е. председатель по очереди представлял собранию ораторов, приветствуя их при этом в самых лестных и сочувственных выражениях, а затем и сами они выступали с своими прощальными речами. Председательское место на заключительном собрании занимали попеременно мистер Боннэй и мистер Барроус. Мы не думаем, конечно, излагать здесь все речи в их полном виде, но ограничимся лишь передачей того, что нам представляется наиболее интересным.

Первым оратором выступил пред собранием англиканский священник, доктор А. Момери. Он начал свою речь восторженным выражением благодарности мистеру Барроус, как за лично ему оказанное гостеприимство, так в особенности за его председательскую деятельность, которой он стяжал себе бессмертную славу. «Я не думаю, говорил оратор, чтобы нашёлся кто-либо другой, который мог бы осуществить этот конгресс и с таким гигантским успехом. Для такого дела нужно было столько ума, столько сердца, энергии, здравого смысла и отваги, сколько мне никогда не приходилось видеть соединёнными в одном человеке». Сердечно поздравлял затем м. Момери и американский народ по поводу того, что парламент религий состоялся именно в новом свете. «С течением времени этот пример, конечно, найдёт себе подражание и в других странах, и у других народов, но честь первого шага навсегда останется за Америкой». «Переполненный впечатлениями парламента, я не могу также

—318—

забыть и выставку. Я видел все европейские выставки за последние десять или двенадцать лет и, наверное, не преувеличу если скажу, что ваша выставка больше всех их, сложенных вместе. Но ваш парламент религий более и вашей выставки. Выставок много бывало и прежде; ваша лучше

других, но сравнительно она всё-таки дело обыкновенное, тогда как парламент религий есть нечто новое для всего мира. Очень многие, даже и сочувственно относившиеся к идее этого парламента, думали, что его осуществление невозможно, а между тем он состоялся. Здесь, в этой самой зале Колумба, люди всех церквей и сект, а иногда и не принадлежащие ни к какой церкви, собрались и сидели друг подле друга в течение многих часов, слушая презируемые ими дотоле учения с уважением, с сочувствием и с искренним желанием научиться чему-либо такому, что могло бы послужить к усовершенствованию и их собственных учений». – «Представители тех церквей и сект, которые в минувшие века ненавидели и проклинали друг друга, сидели здесь на одной эстраде, как братья, и не было сказано почти ни одного слова, которое могло бы показаться оскорбительным. Если иногда и проявлял себя ветхий Адам, если случайно что-либо и говорилось, что лучше было бы оставить невысказанным, не выходило от этого никакого вреда. Это служило лишь к тому, что братская любовь ваша разгоралась ярким пламенем всеобщего энтузиазма. Казалось, что это невозможно, но здесь в Чикаго невозможное осуществилось. Вы показали, что не верите в невозможности; но осуществиться это могло только вами и не осуществилось бы без вашего сочувствия и энтузиазма. Поздравляю вас, граждане Чикаго! Если вы и во всём другом покажете себя столь же великими, как показали себя в парламенте религий, то наверное придёт время, когда Чикаго станет первым городом Америки и первым городом мира».

М. Мозумдар говорил: «Братья разных вер! Прежде чем наступит заря, это духовное собрание – парламент религий уже окончится. Какие же уроки вынесли мы из наших непрестанных трудов? Во-первых, обвинение в материализме, возводимое на наш век вообще и на Америку в особенности, теперь опровергнуто навсегда.

–319–

Могли ли бы эти мириады людей тратить своё время и энергию, пренебрегать своими занятиями и удовольствиями,

чтобы присутствовать вместе с нами, если бы дух их не возвышался над материальными нуждами и плотскими желаниями? Дух доселе господствует над материей и над человечеством».

«Во-вторых, единство намерений и чувств, несомненно обнаружившееся в гармонических действиях этих семнадцати дней, показывает, что люди противоположных взглядов и секты, различные по своим принципам и истории, могут составить одно собрание, одну семью, одно тело, если, хотя бы на короткое время, одушевлены одним духом. Что же это за дух? Это дух самого Бога. Это единение человека с человеком есть единение человека с Богом, а единение человека с человеком в Боге есть царство небесное. Когда я отправлялся сюда по вашему приглашению, г. президент, я надеялся увидеть здесь наконец осуществление того, что составляло предмет чаяний и трудов всей моей жизни, а именно – соглашение (the harmony) религий». – Оратор припомнил далее одну из последних лекций своего руководителя Кешуб-Чендер-Зена, произнесённую им ещё в 1883 году. В этой лекции, под заглавием «миссия Азии в Европе», между прочим, говорилось: «здесь соберутся представители мира, передовые умы, наиболее горячие сердца, руководящие мыслители и благочестивые люди каждой церкви и совокупно принесут общее поклонение царю царей и господу господей. Такая центральная объединённая церковь не есть мечта воображения, а осязательная действительность, начало которой мы уже видим среди народов мира. Уже правое крыло каждой церкви выступает вперёд, и выдающиеся либералы всё более сближаются друг с другом под средоточным знаменем завета нового». – «Поверьте мне, наступает время, когда наиболее либеральные ветви католицизма и протестантизма выступят вперёд, сойдутся на общей почве и образуют широкое христианское общество, в котором всё объединится, не смотря на все несогласия и различия в несущественных предметах веры. Баптисты и методисты, тринитарии и унитарии, ритуалисты и евангелики, все объединятся в широкой, универсальной церковной орга-

–320–

низации, с любовью и уважением служа общему делу, хотя и сохраняя особенности своей секты. Пока выступят в этом случае вперёд лишь свободомыслящие каждой секты, но со временем им последуют и другие» – ...«Народная масса, низший слой каждой церкви, быть может ещё многие века останется там же, где он теперь; но если вы взглянете на вершины, вы увидите, что все смелые умы и возвышенные души каждой церкви стремятся вперёд, выше, к небу. Придите же, друзья мои, свободомыслящие всех церквей, выступим вперёд, протянем руку друг другу и осуществим то духовное братство, то царство небесное, которое предсказывал Христос».

«Эти слова, продолжал оратор сказаны были в 1883 году, а в 1893 г. каждая буква этого пророчества исполнилась. Царство небесное, по моему мнению, есть обширный концентрический круг с различными окружностями учений, авторитетов и организаций, которые идут отвне всё далее и далее внутрь, пока небо и земля не станут единым. Самый крайний ко внешности круг – это вера в Бога и любовь к человеку. Настоящий парламент по своей терпимости, по тому благодушию, взаимному расположению и по той мудрости, какие отличали его деятельность, служит выражением именно этого круга в царстве небесном. Великое множество мужей и жён всяких убеждений было здесь под нашим влиянием и это влияние станет распространяться ещё всё далее и далее. Вовлечение столь многих человеческих общин в этот магнетический круг духовного сродства не может остаться без влияния и, конечно, послужит к расширению сектантских разграничений. С течением времени и внутренние круги должны будут расшириться, и любовь человеческая и божественная завершатся в единой церкви, едином Боге, едином спасении».

Выразив свою искреннюю благодарность за то особенное внимание, каким пользовались в парламенте люди востока, мистер Мозумдар заключил свою речь словами: «Теперь прощайте! Только однажды в истории все религии заключили между собой мир, все народы называли друг друга братьями и их представители каждое утро в продолжении семнадцати дней становились на молитву к на-

шему Отцу небесному, общему отцу всех. Такова была Его воля, и пусть в грядущем великом будущем эта благословенная воля исполняется всё далее и далее во веки веков».

Князь Волконский, после нескольких слов благодарности, обращённых к президенту и публике, говорил: «перед прощанием я чувствую потребность высказать одно желание: пусть те добрые чувства которые вы выражали так часто мне, распространятся через меня недостойного и на моё отечество, вам так мало известное, а мною так много любимое. Я прошу об этом потому, что мне знакомы те предубеждения, которые так распространены в вашей стране. Один мой соотечественник, как-то говорил, что русские считали всех американцев ангелами, а американцы русских – зверями. Но вот теперь, хотя однажды, эти ангелы и эти звери сошлись вместе и взаимно обманулись в своих ожиданиях. Мы видим, что вы совсем не ангелы, а вы видите также, что и мы далеко не такие звери, какими вы нас себе представляли».

«Откуда же такое разочарование? Такая неожиданность? Где причина нашего изумления? Причина в том, что мы обыкновенно не помним, что мы люди, – только люди и ничего более. Ничем более мы быть не можем, потому что быть человеком есть нечто самое высшее, на что только можем мы претендовать в этом мире. Я не знаю многие ли в заседаниях настоящего парламента узнали, что значит чтить Бога; но знаю, что ни один не покинет собрания не научившись уважать человека. И если бы, кроме этого, парламент религий 1893 г. не имел никакого другого результата, то и этого достаточно, чтобы имена доктора Барроус и его сотрудников не погибли в истории человечества».

После кратких приветственно-благодарственных речей японца Гираи и китайца Пунг-Куанг-Ю, встал и низко поклонился собранию первосвященник шинтоизма Реучи-Шибата. Так как он владеет только своим родным, японским, языком, то речь его была прочитана мистером Барроус. В этой речи, между прочим, говорилось: «настоящий парламент религий есть

замечательнейшее событие в истории, и я считаю для себя величайшей в

–322–

жизни честью, что мне досталось преимущество выступить пред вами, чтобы высказать свою скромную идею, так сочувственно встреченную всеми вами. Вы выразили мне своё сочувствие, но я думаю, что не смертный Шибата был предметом вашего сочувствия, а бессмертная идея всеобщего братства»... – «Я желал бы содействовать вам в осуществлении плана образовать это всеобщее братство»... «Пока солнце и луна продолжают сиять, все друзья истины должны быть готовы храбро бороться за этот великий принцип. Не знаю, придётся ли мне когда-либо ещё раз увидеть вас в этой жизни, но наши души так прекрасно соединились здесь, что, надеюсь они ещё раз соединятся в жизни будущей». – «А теперь я молюсь, чтобы восемь миллионов божеств, покровительствующих прекрасной, плодородной стране Японии, во век покровительствовали и вам и вашему правительству, и затем... прощайте»!

Английский миссионер Джордж Кандлин, между прочим, говорил: «этот парламент более чем оправдал самые горячие мои ожидания. Как миссионер, я предчувствую, что он составит новую эру для миссионерской предприимчивости и миссионерских чаяний»... «Этим парламентом город Чикаго поставил себя выше всех городов мира. В этой школе вы научились тому, чего не знает ещё ни один из городов мира. Обычное представление о религии, распространённое между всеми христианами, что только христианство истинно, а все другие религии ложны; что христианство свет, а другие религии мрак; что христианство от Бога, тогда как другие религии от диавола или, говоря с несколько большей умеренностью, – христианство есть откровение небесное, тогда как другие религии – произведение человеческое. Вы же хорошо теперь знаете и с ясным сознанием и твёрдой уверенностью можете засвидетельствовать, что вместо антагонизма между религиями может быть и дружба; что как Бог есть наш общий отец, так и сердца всех нас одинаково стремятся к нему и души наши благоговейно стараются внимать всяким благодатным

внушениям, исходящим от престола Божия. Это ведомо было лишь немногим одиноким мыслителям и пророкам в разных

—323—

частях света, но не народу и не гражданам какого-либо города, исключая Чикаго. В этом задача вашего благовествования, которое вам предназначено проповедовать по всем городам союза и с трубным звуком возвещать всему миру ».

Цейлонский буддист Дармапала, обращаясь к посетителям заседаний парламента, говорил: «вы, мои братья и сестры, рождённые в этой стране свободы, узнали от своих братьев далёкого востока о тех религиозных системах, которым они следуют. С похвальным терпением вы внимали учению всемилосердного Будды, излагаемому его скромными последователями. В продолжение своей сорокапятiletней земной жизни он трудился над освобождением ума человеческого от религиозных предрассудков, проповедуя такое учение, которое сделало Азию кроткой и доброй. Благодаря настойчивым и трудолюбивым изысканиям людей науки вы наслаждаетесь плодами материальной цивилизации, но эта цивилизация, сама по себе, не встречает хвалы даже со стороны самих великих естествоиспытателей настоящего времени».

«Учитесь мыслить без предубеждения, любите всех существующих ради самой любви, выражайте без страха свои убеждения, ведите непорочную жизнь, и свет истины просветит вас. Если богословие и догмат станут вам на пути в искании истины, оставьте их в стороне. Будьте ревностны, прилежно созидайте своё спасение и плоды святости будут вам уделом».

Суами Вивекананда высказал, между прочим, в своей речи нечто весьма любопытное. «Много было сказано, говорил он, об общей основе религиозного единства. Я не беру на себя смелость выступать теперь со своей собственной теорией; но если кто-либо здесь надеется, что это единство осуществится благодаря торжеству какой-нибудь одной из этих религий и уничтожению других, я скажу ему: «брат мой, твоя надежда неосуществима». Пожелаю ли я, чтобы христианин стал

индусом? Боже сохрани. Пожелаю ли я, чтобы индус или буддист стал христианином? Боже сохрани».

«Семя сеется в поле и земля, воздух и вода окружают его. Становится ли семя землёй, воздухом или

–324–

водой? Нет. Оно делается растением: оно развивается по закону своего собственного роста, усваивает себе и воздух, и землю, и воду, превращает их в своё существо и вырастает растением».

«Нечто подобное и в религии. Христианину незачем становиться индусом или буддистом, а индусу или буддисту христианином; но каждый должен ассимилироваться с другими, сохраняя однако свою индивидуальность и возрастая по закону своего собственного роста». – «Если этот парламент религий показал что-либо миру, то именно следующее: он доказал, что святость, чистота и любовь не составляют исключительную принадлежность какой-либо одной церкви в мире и что всякая система производила мужей и жён с самым возвышенным характером». – «В виду этого доказательства, если кто-либо мечтает об исключительной жизненности только своей собственной религии и об уничтожении прочих, я жалею его от глубины своего сердца и замечу ему, что на знамени всех религий, даже вопреки их противодействию, скоро будет написано: «помощь, а не борьба», «объединение, а не истребление», «согласие и мир, а не раздор».

После этой речи издатели книги сочли, однако, нужным прибавить от себя следующие строки: «Суами Вивекананду парламент всегда выслушивал с интересом, однако некоторые мысли, высказанные в этих его заключительных словах, встретили очень мало одобрения».

Представитель джайнизма, бомбейский юрист м. Ганди, в своём заключительном обращении к парламенту рассказал такую басню: «однажды в большой город привели слона, а народ этого города никогда до тех пор слонов не видывал. Там было семеро слепых, которым сильно захотелось узнать, что за животное этот слон и вот они все вместе отправились в цирк. Один из слепцов стал ощупывать уши слона, другой его ноги,

третий хвост и т. д. Когда же потом люди стали спрашивать их: что за животное – слон, один из слепых отвечал: «о, конечно, слон похож на толстый, развевающийся веер». Другой слепец говорил: «нет, дорогой мой, вы не правы. Слон больше похож на толстый, круглый столб», а третий возразил: «вы совер-

–325–

шенно ошибаетесь; он похож на заострённую палку». Все остальные слепцы высказали также самые различные мнения. Тогда содержатель цирка сказал им: «вы все ошиблись, друзья мои. Вы не исследовали слона со всех сторон, а если бы сделали это, не составили бы односторонних взглядов». – Умоляю вас, братья и сестры, заключил оратор, вслушайтесь в мораль этого рассказа и научитесь судить о различных религиозных системах со всех точек зрения».

Африканский принц Момолу Мазакуои начал свою речь выражением благодарности за предоставленную ему честь быть в парламенте религий представителем Африки. «Есть, говорил он, некоторое особенное отношение между Африкой и настоящим чрезвычайным собранием. Почти тысячу девятьсот лет тому назад, ещё на заре христианства, находившаяся во мраке Африка дала приют младенцу Спасителю, Иисусу Христу, – впоследствии основателю одной из величайших религий, какие когда-либо провозглашались»... «Когда я сидел в настоящем собрании, внимая знаменитым представителям науки, философии и религиозных систем, я спрашивал самого себя: «каков же будет результат всего этого?» – ... «До настоящего собрания величайшая вражда существовала между религиями мира... а теперь... вместо борьбы друг с другом, они сошлись вместе для дружественного совещания... Пусть же это собрание мудрых мужей завершится полным осуществлением на земле всеобщего отцовства Божия, братства людей и посвящения душ на служение Богу».

После речи принца, клуб Аполлона исполнил хор «Аллилуия» из «Мессии» Генделя. Исполнение этого хора вызвало целую бурю шумных выражений восторга, после чего клуб исполнил ещё гимн Мендельсона «Суди ми, Боже». Затем следовала торжественная орация со стороны всех

присутствующих мистеру Боннэй, которого доктор Барроус представил как человека, более всех содействовавшего успеху конгрессов. Всё собрание поднялось со своих мест, махало шляпами и платками и громкими кликами свидетельствовало ему свою благодарность.

За этим небольшим перерывом снова потянулся ряд
—326—

прощально-приветственных речей. После нескольких слов, сказанных доктором Бордмэном из Филадельфии, стал говорить раввин доктор Гирш из Чикаго. «Никто не может с такой полнотой оценить глубокое значение настоящего парламента, как именно мы», говорил он от имени всех евреев. «Миллионы моих единоверцев надеялись, что с созванием настоящей великой синагоги пробьёт смертный час для той ненависти и для того предубеждения, от которых они столько страдали и страдают доселе, и надежда их не обманула. В старину холмы Палестины ежемесячно загорались кострами, возвещая наступление нового месяца. И здесь теперь зажжён радостный огонь, провозглашающий всему миру о наступлении нового священного времени»... «По древнему раввинскому обычаю, друзья никогда не расходятся, не обсудив сперва какого-либо вопроса, касающегося религиозной жизни. Весь наш парламент посвящён был такому обсуждению и, расставаясь, мы понесём отсюда с собой богатейшие сокровища религиозного назидания, когда-либо предлагавшиеся человеку»... «Теперь позвольте мне пожелать вам успеха словами старинного еврейского мирного привета. Когда кого-либо из нас несут к месту последнего упокоения, мы – евреи прощаемся с ним говоря: «иди в мире»; но когда кто-либо из живущих отправляется от нас к своим ежедневным занятиям, мы сопровождаем его словами: «иди к миру». Позвольте и мне приветствовать вас на вашем пути к миру. Наш парламент не был путём к смерти; это – новые врата к новой для нас всех жизни, к жизни большей любви и большего доверия друг к другу. Мир ещё не пришёл, но он уже приходит. Он придёт тогда, когда посеянное здесь семя прозябнет и принесёт цвет и плод, когда мы будем смотреть уже не через тусклое стекло, а, как в древности Моисей, через прозрачную

среду. Да благословит Бог вас, брат президент, за вашу верность и ревность, которые благополучно провели нас через мрак сомнения к светлому часу счастливого и славного конца».

Американский методист, доктор Бристоль, говорил: «бесконечное благо и только благо будет результатом настоящего парламента. Всем тем, которые пришли к

–327–

нам из далека, мы глубоко и на век обязаны. Некоторые из них явились представителями цивилизаций, которые были уже древними, когда Ромул основывал Рим, философские системы и песни которых были уже зрелы мудростью и богаты стихом, прежде чем Гомер пел свою Илиаду грекам. Они расширили наши представления о человечестве. Они принесли ароматные цветы из садов восточных религий, драгоценные камни из древних россыпей великих философов, и мы теперь стали богаче, благодаря их умственным вкладам и в особенности благодаря духовному с ними общению». – ...«За те слова, какие принесли нам эти пришельцы, за то влияние, какое ими оказано, они богато будут вознаграждены сознанием того, что содействовали тому могучему движению, которое само по себе служит исполнением обетования о единой вере, едином Господе, едином Отце и едином братстве».

Секретарь парламента Ллойд-Джонс высказал мысль, что настоящее собрание не останется единственным. «Часто говорили, между прочими и я сам, будто бы то, чему мы были свидетелями в минувшие семнадцать дней, никому из нас уже не придётся видеть снова». Теперь, под впечатлением совершившегося, сомнения Ллойд-Джонса рассеялись, и он уже предвидит будущий парламент религий, ещё славнее и плодотворнее настоящего. Размышляя о месте этого будущего собрания, он хотел было остановиться на Токио, Бомбее или Калькутте; но наконец пришёл к решению, что всего лучше быть ему на берегах Ганга в древнем Бенаресе. Он уверен, что этого парламента ждать придётся не долго; мы начнём им двадцатое столетие, а Джона Генри Барроус снова выберем его председателем.

После краткой речи мадридского пастора Флиднера, на кафедре появилась мистрисс Чарльз Генротин и, по обычаю, остановила внимание слушателей на женском вопросе. «Весьма нетрудно, говорила она, предсказать будущее значение женщины в церкви. Доселе она была не мыслителем, не формулировала вероучений, а была лишь деятелем безгласным. Это время миновало. Ей предстоит теперь занять своё полноправное положение в деятель-

–328–

ном церковном управлении, а на вопрос: дадут ли ей такое место мужчины, мой собственный опыт и опыт председателей женских комитетов отвечает решительным «да». В церквях западных – будущее женщины в её собственных руках, а люди церквей восточных воодушевлялись примером запада и, возвратившись на родину, внушат нашим сёстрам этих дальних стран, чтобы они шли вперёд и действовали точно также». – «Женщина поняла буквально Христову заповедь о том, чтобы накормить голодного, одеть нагого, помочь больному или послужить нуждающемуся; но с возрастанием её влияния и силы возросла также и ревность её к добрым делам. Опыт равного представительства мужчин и женщин в парламенте религий теперь сделан, а что он не сопровождался неудачей, доказательством тому может служить то участие, каким заявили себя здесь женщины, удостоившиеся получить приглашение к содействию этому великому собранию».

После нескольких приветственных слов мистрисс Аугусты Чэпин, шумной овацией встречена была на кафедре поэтесса, мистрисс Юлия Уорд-Гау, автор «военного гимна республики», и прочитала своё небольшое стихотворение.

Епископ африканских методистов Арнетт, между прочим, говорил: «все мы здесь оказались согласными в признании того, что источник истинного, прекрасного и доброго есть дух, любовь и свет, бесконечной силы, мудрости и благодати. Таким образом все мы согласились в одном, – в признании единства и духовности существа Божия. Мы разногласим лишь в том, как приближаться к Богу и как заслуживать Его милость и благословение». – «Если бы парламент не сделал и ничего

более, он доставил сравнительному богословию столько материала, что на будущее время не может уже быть и вопроса о существе и свойствах Божиих. Великий вопрос будущего состоит не в том, чтобы признать отцовство Бога или необходимость в отношениях между Богом и человеком искупителя, посредника и образца, а в том, чтобы братство всех людей осуществить на деле». – «Некоторые из христиан сомневались в разум-

–329–

ности такого предприятия, как парламент религий, но результат настоящего собрания вполне оправдал его разумность. Кажется, что мысль об этом предприятии была скорее от Бога, чем от человека; а её осуществление было удивительно во всех подробностях... Ни один из присутствовавших на собраниях не остался без убеждения, что христианство нимало не потеряло от бывшего в парламенте обсуждения или сравнения, но стоит теперь в таком свете, какой неведом был в прежнее время. То, что было предложено различными учителями религии и философии, не отменило десяти заповедей, нагорной проповеди и заповедей блаженства. Наши учения и теперь столь же высоки и чисты, как были и до настоящего собрания, и каждый мужчина и каждая женщина только укрепились в той вере, которая некогда была завещана святым». – «Есть и ещё один благой результат от настоящего собрания: оно научило нас, что хотя мы и имеем на своей стороне истину, но не всю. Мы обладаем истиной в теории, но на практике не совсем. Строгая критика, которой мы подверглись, касалась не учений наших, а нашей деятельности, которая не находится в согласии с нашей же проповедью и с нашими же учениями»...

За Арнеттом выступил с прощальной речью католический епископ Кин из Вашингтона. «Когда среди деятелей по устройству всемирных конгрессов», говорил Он, «поднялся доктор Барроус и провозгласил великую мысль, что все религии мира должны здесь собраться вместе, люди говорили: «это невозможно». Но он сделал это и да будет его имя бессмертным». – «Когда приглашение на настоящий парламент

прислано было древней католической церкви и её спрашивали, пойдёт ли она сюда, народ говорил: «неужели она пойдёт? – А древняя католическая церковь сказала: кто же имеет всего больше права идти на парламент всех религий мира, как не древняя, католическая вселенская церковь?» – Народ говорил: «но если древняя католическая церковь пойдёт сюда, найдёт ли она там ещё кого-либо?» А древняя церковь сказала: «даже если бы ей пришлось одной стоять на этой эстраде, она всё-таки стала бы на ней». «И вот древняя церковь пришла сюда и с радостью встретила здесь сво-

–330–

их собратий, людей верующих и любящих, всяких племён и всяких религий. Она с радостью встретила здесь представителей древних религий мира и говорит им: теперь мы уезжаем отсюда. Мы расходимся по своим домам. Мы пойдём своими старыми путями. Неужели же, друзья мои, мы не станем оглядываться назад на это зрелище единения и не будем плакать о том, что разделение доселе все ещё продолжается? Неужели мы не станем молиться, чтобы посеянное здесь семя единения возросло в обилии и совершенстве? О, друзья мои, помолимся об этом. Лучше для нас быть в единении. Если бы единение не было для нас лучше разделения, Господь и Бог наш не молился бы Отцу Своему, чтобы как Он и Отец едино, так едино были бы и все мы». (Ин.17:21).

В заключительном слове президента, мистера Барроус, заслуживают внимания следующие интересные строки: «мы узнали, говорил он, что истина широка и, по Божественному провидению, не один есть, а много путей, которыми люди идут от мрака к небесному свету. Не путём одной какой-либо секты или философии Августин и Ориген, Джон Гендри Ньюмэн и Стэнли, Джонатан Эдвардс и Чаннинг, Генри Уорд Бичер и Кешуб Чендер Зен достигали вечного света. Двенадцать врат в великой стене царства небесного и, если мы когда-либо войдём в эти врата, без сомнения изумимся, встретив там многих из тех, которых совсем не ожидали видеть. Более надёжны, конечно, те, которые чисты в делах своих, хотя по вере и

пребывают в полумраке, чем себялюбцы, успокаивающиеся на христианстве безжизненным» ...

Наконец поднялся с своего места президент мр. Боннэй, чтобы сказать парламенту религий последнее заключительное слово.

«Служители Бога и друзья человечества»! говорил он. «Настоящему великому предприятию нужно сказать теперь последнее слово, и я скажу его с невыразимой радостью и благодарностью. Дивный успех этого первого всемирного конгресса религий был осуществлением того моего задушевного убеждения, которого я держался многие годы. Ещё

—331—

в юности я познакомился с великими религиозными системами мира, а в зрелые годы стоял в близком общении с вождями многих церквей. Это привело меня к убеждению, что, если бы различные религии поставить в отношения дружественного взаимообщения, нашлись бы многие пункты согласия и единства и таким образом много облегчилось бы и подвинулось вперёд дело будущего объединения человечества в любви к Богу и в служении ближнему».

«Что многие считали невозможным, Господь наконец совершил. Религии мира действительно сошлись в величественном собрании; свободно и дружественно обсуждали они вместе насущные вопросы жизни и бессмертия и теперь расходятся в мире с горячими выражениями взаимного расположения и уважения. — Правила конгресса, запрещавшие споры и нападки, соблюдены были, в общем, с удивительной точностью; Исключений было так мало, что они легко могут быть изглажены из документов и памяти. Эти исключения послужили даже на пользу, как благовременные предостережения против несчастной склонности вовлекаться в метафизические прения. Если неосторожная рука бросила в собрание горящую головню, будем благодарны за то, что другая рука, более нежная, погрузила эту головню в воду забвения и погасила её пламя». — «Если некий западный боец, забыв на время, что здесь дружественное собрание, а не поле битвы, выступил с своим воинским кликом, порадуемся, что наши восточные друзья

кротко отвечали: «Отче, отпусти им, потому что не знают, что говорят»».

«На этом дружеском собрании никакая религиозная система по была скомпрометирована, ни один проповедник какой-либо религии не был поставлен в ложное положение каким-нибудь действием конгресса». – «Приобретённые здесь знания, как драгоценные сокровища, понесутся получившими их на родину и там, свободно и разумно, станут обсуждаться, оцениваться и применяться по достоинству» – «Изобразить то влияние, которое конгресс религий будет иметь на мир и благосостояние всего мира, – выше сил языка человеческого, ибо это влияние, разнесённое по всем странам земли теми, которые присут-

–332–

ствовали на заседаниях парламента религий, окажет своё важное действие на все племена, на все формы религии и даже на все правительства и социальные учреждения». – «Результаты этого влияния не скоро обнаружатся во внешних переменах, но они заявят о себе в мыслях и чувствах и в делах любви. Верования и учреждения долго могут оставаться неизменными по форме; но новый дух света и мира проникнет их, ибо этот конгресс мировых религий есть удивительнейшее обнаружение приближающегося исполнения апокалиптического пророчества: «се нова вся творю» (Откр.21:5).

«Как ни велик всемирный парламент религий сам по себе, его важность неизмеримо возвышается, благодаря его окружающей обстановке и отношениям; он есть центр и венец того великого движения, которое касается всех руководящих интересов человечества. Все эти интересы ему содействовали и сам он, с своей стороны, служит им на пользу». – «Религия составляла лишь одну двадцатую часть всей программы всемирных конгрессов. И в этом самом отделе, кроме главного парламента религий, было около пятидесяти других конгрессов, не считая множества специальных собраний по важным вопросам. В предшествовавших отделах 141 конгресс имел 926 заседаний, а в отделах последующих будет ещё более пятнадцати конгрессов. Таким образом божественное влияние религий поставлено в соотношение: с женским прогрессом,

печатью, медициной и хирургией, трезвостью, нравственной и социальной реформой, торговлей и финансами, музыкой, литературой, воспитанием, инженерной наукой, управлением, искусством, наукой и философией, трудом, социальной и экономической наукой, воскресным отдыхом, общественным здоровьем, земледелием и другими важными областями, подвергавшимися обсуждению конгрессов»... «Теперь прощайте! Тысяча поздравлений и благодарностей за сотрудничество и помощь всем тем, кто содействовал достижению тех славных результатов, которые мы празднуем в настоящее время. Отныне религии мира будут вести войну не друг с другом, а против тех исполинских зол, которыми страдает человечество. Отныне пусть во всём мире все поклоняющиеся

—333—

Богу и любящие ближнего соединятся в ангельском славословии: «слава в вышних Богу и на земли мир, в человецех благоволение»»!

По окончании речи мистера Боннэй, раввин доктор Гирш прочитал молитву Господню, слова которой, по обычаю, повторяло за ним все собрание, затем произнёс молитву и преподал общее благословение епископ Кин; клуб Аполлона при содействии всех присутствовавших исполнил гимн «Америка» и наконец президент м. Боннэй объявил парламент религий закрытым.

* * *

На театральных сценах появляются иногда такие пьесы, при созерцании которых зритель не знает, – плакать ему, или смеяться. Нечто подобное случается и с пьесами, разыгрывающимися на жизненной сцене, и Чикагский парламент религий можно, по-видимому, отнести к их числу. Занавес давно уже опустился; оригинальное собрание закончило свою деятельность, но зрители, в изумлении, кажется, и до сих пор не знают, – плакать им, или смеяться. Одни из них скорбят, другие радуются; одни бранят парламент, другие его превозносят; одни плачут, другие смеются. Так было и тогда, когда инициаторы предприятия только ещё хлопотали об его осуществлении; так продолжалось, когда парламент состоялся; так остаётся и

доселе. Мы помним те восторженные отзывы, какими американская пресса напр. встречала открытие парламента, и какими переполнены были все приветственные речи на его первом заседании. Время, по-видимому, нисколько не охладило этих восторгов. И при закрытии парламента раздаются те же трубные звуки, та же несётся хвала и ораторы так же не находят достаточно слов, чтобы превознести совершившееся великое дело. По их словам, это – «замечательнейшее событие в истории», это – «новая эпоха в истории религий», «блестящая услуга делу истины», «новые ворота к новой для всех нас жизни», «преддверие всеобщего братства». Это-такое предприятие, которое «составит новую эру для миссионерской предприимчивости и миссионерских чаяний». «Бесконечное благо и только благо будет результатом настоящего парламента», «кажется, что мысль об этом предприятии была скорее от Бога,

–334–

чем от человека, а её осуществление было удивительно во всех подробностях». «Изобразить то влияние, которое конгресс религий будет иметь на мир и благосостояние всего мира – выше сил языка человеческого». Но наряду с этим хвалебным хором слышится и нечто другое. Не мало есть и таких людей, которые говорили и говорят, что Чикагский парламент – «затея необдуманная и легкомысленная», «уродливое детище американской предприимчивости». Заседания этого парламента были лишь «пикантным препровождением времени для вечернего отдыха после утомительного хождения по разным отделам выставки». Эта была просто «комедия, хотя слишком длинная» и далеко не безопасная, так как религиозный парламент много содействовал «распространению микробов ложных религий», а один из самых влиятельных епископалов Соединённых Штатов, доктор Дикс, в своих проповедях в Нью-Йорке называл наконец это предприятие «образцовым произведением изобретательности врага человеческого, вредные последствия которого невозможно будет и исчислить». Где же правда? На чью сторону стать нам? Плакать нам, или смеяться?

Разность отзывов о Чикагском религиозном парламенте зависит, без сомнения, от различия тех точек зрения, с которых люди смотрят на это явление и производят его оценку. Чтобы быть как можно ближе к истине, постараемся взглянуть на это предприятие так, как нам представляется всего более законным и естественным и как дают нам право смотреть на него сами его устроители.

Организаторы парламента не редко и весьма настойчиво заявляют себя самыми искренними христианами. М. Барроус ещё за долго до открытия парламента, защищая своё дело против нападков на него, между прочим, писал: «мы веруем, что христианство должно заменить все другие религии, потому что оно не только содержит во всей полноте имеющуюся в них истину, но и гораздо более, открывая людям Бога–искупителя». В первой речи своей на торжественном открытии парламента тот же главный вождь его опять повторял, что «христианство, как мы веруем, совмещает в себе элементы и божественные

—335—

силы, соответствующие нуждам всех людей». А когда парламент закрылся и его организаторы, в официально изданном отчёте, стали подводить итоги завершившегося предприятия, они ещё раз сочли нужным заявить, что «по их убеждению, элементы религии всемирной уже даны в христианском идеале и в христианских Писаниях» и «никакая другая религия не может иметь равных с христианством притязаний на то, чтобы стать конечной религией всего человечества». Итак, убеждённые христиане были устроителями Чикагского религиозного парламента и мы, христиане же, желаем произнести о нём своё суждение. Не законно ли и не естественно ли нам в этом случае стать именно на христианскую, общую нам, точку зрения? Так мы и сделаем.

На первой же странице обнародованного парламентского отчёта мы читаем: «религия как белый небесный свет в призмах людей разбилась на разноцветные осколки. Одна из задач парламента религий состояла в том, чтобы эти разноцветные лучи снова превратить в белый свет небесной истины». Заключая свой отчёт, издатель говорит, что просвещённое

христианство отныне никогда не станет считать язычество лишь «массой низменных и развращённых суеверий». «Приписывать всё только одному христианству и не признавать ничего доброго в других религиях значило бы поступать не по-христиански и унижать ту Божественную благодать, которая не ограничивается какими-либо географическими пределами и дарует милости свои и праведным, и неправедным». Много раз и с особенной любовью, как в воззваниях, так и в речах, устроители и ораторы парламента повторяли, что «Божественный свет просвещает всякого человека», «что Бог не оставлял себя неосвидетельствованным», «что во всяком языке бояйся его и делаяй правду, приятен ему есть», а св. ап. Павел «не все языческие религии признавал злокачественными и учил афинян, что и он и они поклоняются одному и тому же Богу, род которого все мы». «Я не сомневаюсь, писал м. Барроус ещё до открытия парламента, что это феноменальное собрание с полной ясностью обнаружит тот факт, что между религиями есть некоторое единство, т. е. что люди не только

—336—

имеют общие желания и нужды, но и содержат также, с большей или меньшей ясностью, и некоторые общие истины». В парламентской программе задачей собрания поставлено было, между прочим, «показать людям с возможно большей ясностью, во скольких и в каких именно важнейших истинах различные религии исповедуют и учат согласно». Итак, одним из основных положений Чикагского парламента была мысль, что во всех религиях есть некоторая доля истины. Против этой мысли никто, конечно, возражать не станет; но что же далее? Какой же дальнейший вывод следует сделать из неё? С нашей, христианской, точки зрения знакомство с другими религиями и обнаружение в них некоторой доли истины приводит лишь к тому убеждению, что человек, предоставленный своим собственным силам или вынужденный довольствоваться одним естественным откровением, бессилён приобрести себе истинное понятие о Боге и Его отношениях к миру и человеку. Только сверхъестественное Божественное откровение избавляет его от вечных блужданий во мраке и указывает ему прямой путь к

вечной жизни. Все другие религии, кроме христианской, содержат в себе, в большей или меньшей степени, лишь слабые проблески той Божественной истины, которая в полноте и совершенстве дана в христианстве, как в религии, основанной на Божественном откровении, а потому христианство есть единая истинная религия, которая, как истина над заблуждением, должна восторжествовать над всеми другими. Все эти другие религии, как несовершенные и временные, должны уступить всемирному господству единой истине христианства. Организаторы Чикагского парламента действительно, как мы видели, не раз высказывали эту мысль, заявляя, что именно христианство должно заменить все другие религии и стать конечною религией всего человечества. Такие заявления однако, в массе всего того, что было написано и сказано парламентскими деятелями, являются лишь редкими и слабыми исключениями. С гораздо большей силой выставляется и развивается в парламенте мысль иного свойства, а именно что христианство есть лишь одна из многих религий, стоящая на ряду с другими и не имеющая какого-либо ис-

–337–

ключительного преимущества и значения. Наиболее решительным проповедником этой мысли явился, как мы видели, инду-монах Суами-Вивекананда. При открытии парламента он говорил: «мы веруем, что все религии истинны»... «Вот один из гимнов моей религии»... «разные потоки, текущие от источников разных мест, соединяют свои воды в море. Различны, Господи, пути, которыми люди идут по своим различным стремлениям; но как бы ни казались они различны, извилисты или прямы, все они ведут к Тебе». Ещё яснее высказался он, как мы сейчас видели, в своей заключительной речи. Рассуждая о религиозном единстве, он говорил: «если кто-либо здесь надеется, что это единство осуществится благодаря торжеству какой-либо одной из религий и уничтожению других, я скажу ему: брат мой, твоя надежда неосуществима»... «Пожелаю ли я, чтобы инду или буддист стал христианином? Боже сохрани»...

«Этот парламент религий показал, что святость, чистота и любовь не составляют исключительную принадлежность какой-либо одной церкви в мире и что всякая система производила мужей и жён с самым возвышенным характером»... «Если кто-либо мечтает об исключительной жизненности только своей собственной религии и об уничтожении прочих, я жалею его от глубины своего сердца»... Правда, эту последнюю речь Вивекананды в официальном парламентском отчёте издатель сопровождает, как мы видели, некоторой оговоркой; но индус виноват в этом случае несколько не более многих других, – он только прямо и смело высказал то, что другие высказывали с большей осторожностью. Что удивляться если он, язычник, развивал такие воззрения, когда и представители христианства проповедовали часто почти то же самое. Разве не та же мысль сквозила в письме доктора Никколяса, когда он заявлял: «есть немало добродушных ханжей, которые воображают, что Бог не успокоится до тех пор, пока всех людей не сделает пресвитерианами.... Кроме их собственной религии, во всем свете нет будто бы никакой другой, которая заслуживала бы внимания»? Разве не та же мысль выражалась в словах англиканца Момери, когда он в речи своей при

–338–

открытии парламента говорил: «нужно признать фактом, что все религии в основе своей более или менее истинны, а во внешних проявлениях своих все они более или менее ложны»? Не тоже ли подтверждал на заключительном собрании и английский миссионер м. Кандлип, когда благим результатом парламента выставлял уничтожение того, «обычного представления о религии, распространённого между христианами, что только христианство истинно, а все другие религии ложны, что христианство свет, а другие религии мрак; что христианство от Бога, тогда как другие религии от диавола.... или христианство есть откровение небесное, тогда как другие религии – произведение человеческое»? На утреннем заседании в последний день парламента пастор Гугепгольтц, представитель так называемой свободной церкви в Голландии, говорил: «какой будет и должен быть результат парламента? Я

уверен, что он положит предел соперничеству различных религий, стремящихся показать, что только одна религия, как единственно-благая и истинная, должна быть признана лучшей из всех. Религия до такой степени подчиняется влиянию климата, расы и традиции, что лучшее для одного кого-либо не может удовлетворять в той же мере нуждам другого». Не значило ли это тоже, что сказать словами Вивекананды: «пожелаю ли я, чтобы индус или буддист стал христианином? Боже сохрани»? – К самым заявлениям организаторов парламента, когда они говорят о превосходстве христианства, как религии конечной и всемирной, едва ли можно относиться с безусловным доверием. Тот же мистер Барроус на последнем собрании, как мы знаем, говорил, что «истина широка и, по Божественному провидению, не один есть, а много путей, которыми люди идут от мрака к небесному свету».... «Двенадцать врат в великой стене царства небесного и, если мы когда-либо войдём в эти врата, без сомнения изумимся, встретив там многих из тех, которых совсем не ожидали видеть». Основная тенденция чикагского парламента, нам кажется, с достаточной ясностью выразилась в указанном нами остроумном сравнении религии с лучом света, преломляющимся в призме. Религиозная истина, по смыслу этого сравнения, как белый луч света,

–339–

проходя через призму человеческого восприятия, у разных народов получает разный вид, являясь уже не одинаковым для всех белым, а многими разноцветными лучами. Задача парламента состоит, говорят, в том, чтобы эти разноцветные лучи снова соединить в один белый. Где же здесь место христианству? Никто не говорит нам, что белый луч чистой истины в христианстве остаётся в своей первоначальной чистоте и неприкосновенности и только в других религиях преломляется и получает изменённый вид. Никто не говорит, что разноцветные лучи, других религий должны возвратить себе первоначальную чистоту истины через обращение ко Христу. Нет, – белый луч чистой истины выставляется чем-то искомым, к достижению чего стремится, между прочим, и парламент, а если

так, то христианство есть только одна из многих религий, в которой чистая истина, как и во всех других религиях, преломляется и изменяется под влиянием условий человеческого восприятия. Христианство ставится таким образом, на одну доску со всеми другими религиями, против чего именно и протестовал архиепископ Кентерберийский в своём, известном нам, послании.

Организаторы парламента не хотят, однако, признать за собой такой тенденции. Пастор Стэд в ответ архиеп. Кентерберийскому писал, что «ни от кого из членов парламента не требуется признания равноправности всех других религий с его собственной, а совершенно напротив». «Задача парламента, писал Барроус, одинаково не благоприятствует ни фанатизму, ни индифферентизму». Изданное комитетом воззвание «решительно отстраняло от себя всякий упрёк в содействии индифферентизму». Президент конгрессов мистер Боннэй, в речи при открытии парламента, говорил: «здесь нет никакой попытки представить все религии равными по их достоинству. Такая идея решительно отвергается», но вместе с тем он прибавлял: «на этом конгрессе каждая религиозная система стоит сама по себе, в совершенной своей неприкосновенности» и, закрывая парламент, хвалился: «на этом дружеском собрании никакая религиозная система не была скомпрометирована, ни один проповедник ка-

—340—

кой-либо религии не был поставлен в ложное положение каким-нибудь действием конгресса».

Люди разных стран и народностей собрались на Чикагский парламент «в убеждении, что каждый имеет право держаться своей религии», «которая может стоять в своей совершенной неприкосновенности». Для чего же, спрашивается, собрались они здесь? Была ли у этого парламента религий какая-либо «религиозная» цель? — М. Боннэй, открывая собрание, говорил: «мы хотим соединить здесь все религии против неверия и явить миру существенное единство многих религий в добрых делах благочестивой жизни», а в последней своей речи заявлял, что «дружественное взаимообщение различных религий облегчило

бы и подвинуло вперед дело будущего объединения человечества в любви к Богу и в служении ближнему». Парламентские ораторы много раз развивали мысль, что задача небывалого собрания состоит в служении великому делу «объединения» и «соглашения» (harmony) религий, в «содействии тому могучему движению, которое служит исполнением обетования о единой вере, едином Господе, едином Отце и едином братстве». Что же это за «соглашение религий» и в каком смысле понимать его? С нашей, христианской, точки зрения – это дело совсем немыслимое. Мы понимаем объединение религий лишь в одном смысле, – в смысле обращения всех их к христианству, как к единой истине, и никакого соглашения, в смысле взаимных уступок, допустить не можем. Парламентские ораторы Чикаго держались очевидно иных воззрений. Исходя из того основного положения, что все религии более или менее истинны, что одна и та же Божественная истина возвещалась людям и Христом, и Магометом, и Буддой, и Конфуцием, они не хотели признать ни за одной религией исключительного значения, а мечтали привести их к равноправному соглашению. Они желали выяснить те важнейшие пункты вероучения, которые общи всем религиям, и на этой общей почве установить их объединение, оставляя в стороне все существующие между ними догматические разности, как несущественные. Их мечта состояла таким образом в том, чтобы посредством сближения и сопоставления существующих ре-

–341–

лигий создать новую религию, универсальную, широкую, которая состояла бы из учений, общих всем религиям, и потому объединяла бы всё человечество. Мысль о таком именно соглашении религий подробно развивал, между прочим, м. Мозумдар в своей прощальной речи. Он припоминал, как мы видели, мечты Кешуб-Чендер-Зена о том, как передовые люди всех церквей соберутся вместе и принесут общее поклонение Царю царей, как либеральные ветви католицизма, протестантизма и всяких сект сойдутся на общей почве и образуют широкую универсальную церковь, не смотря на

несогласия в несущественных предметах веры. Такая объединённая церковь будто бы уже и не мечта, а осязательная действительность, начало которой уже видится среди народов мира. Чикагский парламент, по мысли Мозумдара, и служит выражением именно этого стремления объединить все религии на широкой почве веры в Бога и любви к человеку. Конечно, на пути к водворению этой широкой, универсальной религии многим верующим людям может встретиться препятствие в тех отличительных догматах, которые составляют принадлежность их родной религии и не кажутся им несущественными, но с подобным препятствием особенно церемониться не следует. Другой парламентский оратор, м. Дармапала, даёт на этот случай своим слушателям такой совет: «если богословие и догмат станут вам на пути в искании истины, оставьте их в стороне». Нам думается, что и организаторы Чикагского парламента не чужды были, такой тенденции, как ни отрекались от неё и как ни решительно заявляли, что именно в христианстве они видят религию конечную и всемирную. Сами их заявления нередко звучат так, что невольно видится в них подтверждение нашему предположению и кажется нам, что только при таком предположении выясняются и устраняются те противоречия и недоумения, которые выступают на вид, когда с одной стороны говорится, что все религии более или менее истинны и представляют собой лишь разные пути к одной цели, а с другой – что христианство содержит в себе истину в полноте и должно быть конечною религией всего человечества; – с одной стороны, что христианство должно за-

–342–

менять все другие религии, а с другой, – что объединение человечества должно совершиться лишь на широкой почве веры в Бога и любви к человеку. В последней главе отчёта издатель говорит: «идея образования при посредстве парламента мировой или всеобщей религии не была на мысли у его главных организаторов. Они убеждены, что элементы такой религии уже содержатся в христианском идеале и в христианских писаниях. Пытаться формулировать такую всемирную религию они не думали... Наилучшая религия –

должна обнаружиться и в конце концов она переживёт все другие, потому что будет содержать в себе всё, что только есть истинного во всех религиях». Смысл этого заявления, нам кажется, таков: организаторы парламента не поставляли его непосредственной, прямой задачей – формулировать универсальную религию. Они убеждены, что это совершится само собой, а парламент, сближая и сопоставляя все существующие религии, должен лишь содействовать скорейшему осуществлению этого великого дела. Не христианство будет такой конечной и всемирной религией, т. е. не то историческое христианство, которое существовало доселе и существует в настоящее время, а в христианском идеале и в христианских писаниях содержатся только элементы этой будущей мировой религии. Она ещё имеет обнаружиться в будущем и совместит в себе всё то, что только есть истинного во всех религиях. Это и есть то «искомое», тот белый луч чистой истины, в который должны снова соединиться все разноцветные лучи, образовавшиеся через преломление в призме человеческого восприятия и выражающие в различных религиях истину в изменённом виде.

Понимая так религиозную задачу Чикагского парламента, мы видим в нём яркое знамение времени, отголосок и выражение того направления, которое, к великому прискорбию, часто весьма сильно даёт себя заметить в современном западно-христианском мире. В последнее время очень много явилось таких людей, которые стараются придать исповедуемой ими христианской религии как можно более широкий и неопределённый вид, сближая её таким образом с другими религиями и отвергая её отличительные,

—343—

существенные догматы, как нечто совершенно излишнее и только вносящее напрасную рознь в жизнь человечества. Иностранские газеты приводят множество разного рода фактов, свидетельствующих о быстром росте этого печального явления современной религиозной жизни. Представители западной богословской науки и даже сами протестантские пасторы часто оказываются христианами только по имени. Виртембсрские

граждане напр. подали недавно своему королю прошение, в котором, между прочим, писали, что «богословская наука в лице многих своих представителей принимает направление, всё больше и больше отклоняющееся от основоположений нашей церкви. Истины: о вечном сыновстве И. Христа, о Его умиловительной жертве через крестную смерть, о Его воскресении и вознесении на небо или отрицаются... или подрываются. Св. Писание, признаваемое нашей церковью как Слово Божие, которому принадлежит безусловный авторитет в делах веры, всё чаще и чаще рассматривается как обыкновенное человеческое произведение, и в отношении к нему современная наука может будто бы и даже должна стать критически». У всех также на памяти, какие удивительные вещи высказывались и защищались протестантскими богословами Германии в эпоху недавнего горячего спора по поводу апостольского символа.²²⁰⁹ В Карлсруэ пастор Лэнгин произнёс в местной ратуше возмутительную по своим противохристианским воззрениям речь, в которой между прочим, заявлял, что «церковь не имеет права говорить о божестве Иисуса в реальном смысле этого слова», что со стороны её злоупотребление – выдвигать божество Иисуса на первый план, и затем опровергал чудесность событий, которые, по свидетельству евангелия, совершились во время рождества Христова. В Бремене был некий доктор богословия, М. Швальб, который проповедовал самое радикальное учение во вкусе жидовской ереси и позволял себе самые кощунственные выходки против христианства и его Божественного Основателя. По отзыву немецкой газеты, он был настоящий лжеучитель

—344—

и «покончил с христианством начисто», а между тем в течение нескольких десятков лет занимал в своём городе церковную кафедру. Наряду с этими прямо противохристианскими воззрениями выступает в протестантизме более скромная тенденция сгладить и уничтожить лишь вероисповедные разности и, придав таким образом немецкому христианству более широкую и неопределённую форму, объединить в ней все существующие

ныне разветвления протестантизма. Такую идею высказывал, между прочим, Лейшнер в своём реферате на собрании «Евангелического союза» в Шпейере, в августе 1893 г. Он доказывал, что, в видах религиозного объединения, необходимо произвести некоторое уравнивание протестантского вероучения с другими исповеданиями, т. е. необходимо сгладить его особенности и сделать некоторые уступки. Идя всё далее и далее по этому опасному пути сглаживания и расширения, люди христианского общества доходят иногда не только до отрицания вероисповедных разностей, но и всяких догматов и всякой религии. Такого рода примером может служить «международное общество этической культуры», имеющее уже многих последователей в Европе и Америке и поставляющее своей задачей способствовать нравственному усовершенствованию человека независимо ни от каких религиозных верований и национальных предубеждений. Законы нравственности, по мысли этого общества, имеют свой источник в человеческом разуме; этот разум для них – автономный законодатель, а потому мораль, нравственность не нуждается в Боге, – напротив, нравственность, руководимая верой в Бога, и вытекающая из неё, унижает человека, потому что ставит его в зависимость от чуждых ему законодателей. Единственно-допускаемая этим обществом религия, – это «религия практического разума на основе точных наук». В то самое время, когда в Чикаго заседал парламент религий, в протестантском Берлине община людей, не признающих никакой религии (Freireligiosen), совершала торжественное «посвящение юношества» в число своих членов, причём д-р Вилле произнёс речь, в которой развивал положения современного неверия. Затем каждый из посвящённых произнёс стихотворение антирели-

–345–

гиозного содержания и получил в подарок такого же рода книжку. Благодаря развивающемуся всё более и более стремлению к так называемому «расширению» христианства, т. е. к сглаживанию и отрицанию его, часто основных, догматов, многие только называются христианами, а в сущности их

религия сводится к широкому безразличию или даже совсем отсутствует. Отсюда оказывается возможной в христианском обществе даже пропаганда других религий. Ни для кого теперь не тайна напр. что в самых многолюдных и цветущих центрах западно-христианской цивилизации, каковы Париж, Лондон и Нью-Йорк в последнее время с значительным успехом распространяется буддизм, находя себе последователей в высших и наиболее просвещённых классах общества, а недавно основанная мусульманская газета, издаваемая на английском языке в Нью-Йорке, откровенно заявляет, что Соединённые Штаты представляют собой превосходную почву для распространения ислама. В современном Париже, в числе описываемых Юлием Буа так называемых «малых религий» существуют, оказывается, и гностики, и ессеи, и люцифериане, и последователи культа Изиды, и поклонники Юпитера, Меркурия и Минервы. Вот к каким результатам приводит иногда распространившееся на современном западе рационалистическое отношение к христианству, критика его догматов и отрицание их обязательного значения. «Сглаживание» и «расширение» доходит до того, что христиане остаются такими только по имени, или утрачивают даже и само имя.

Чикагский религиозный парламент в своём стремлении к «объединению» и «соглашению» всех религий является в значительной степени выражением того же «сглаживания» и «расширения», которое ознаменовало себя столь многими прискорбными последствиями на современном христианском западе. В иностранной церковной жизни за последнее время нередко встречаются факты, с достаточной ясностью свидетельствующие о том, что и этот парламент со своей стороны немало содействовал ещё большему усилению того же, указанного нами направления. Протестантские проповедники, возвратившись с парламентских

—346—

заседаний, смело стали распространять усвоенные там воззрения. Англиканец д-р Момери, ораторствовавший в парламенте, провозглашает напр.: что христианский священник

имеет полное право отрицать тот или другой из догматов церкви, лишь бы только «в общем и он согласовался с её учением. Другие, конечно не замедлили приложить эту теорию и к делу. Американский пастор, д-р Ричардс, из Провиденса, заявляет, что Свящ. Писание боговдохновенно не более, чем и произведения современных поэтов и писателей. Иисус Христос, по словам этого, якобы христианского проповедника, был только простым человеком и Его заповеди будто бы нуждаются в пересмотре, чтобы быть приспособленными к воззрениям и потребностям нашего времени. Другой подобный же вероучитель, унитариянский пастор, с своей церковной кафедры проповедует, что «если бы Иисус Христос жил в девятнадцатом столетии, Он, быть может о многих предметах думал бы иначе». Под влиянием Чикагских речей о том, что все религии истинны, христианские пастыри Америки и на проповедников других религий стали смотреть, как на своих собратий и сотрудников в едином общем деле. Один из унитариянских проповедников в Давенпорте предоставил пользоваться своей церковной кафедрой для проповеди и иудейским раввинам и даже язычнику Нагаркару, одному из видных членов Чикагского парламента, где он выступал в качестве представителя брамаизма-сомаджи и особенно ратовал за «согласование религий». Вскоре после закрытия парламента обнаружились и попытки к практическому осуществлению в той или другой форме такого согласования. В Америке возникло движение, направленное к тому, чтобы основать так называемую «универсальную церковь», т. е, такую, которая была бы в состоянии совместить в себе и объединить представителей всех существующих религий. Воззвание, приглашающее к осуществлению этого предприятия, подписано прежде всего Чикагским раввином Гиршем, который как мы видели, был одним из самых энергичных деятелей религиозного парламента. Ближайшими сотрудниками его в настоящем случае являются: унитариянский пастор в Чикаго

—347—

м. Джонс, проповедник Чикагской же «народной» церкви м. Томас и ещё один проповедник-универсалист из Нью-Джерси.

«Храм этой универсальной религии, по словам воззвания, должен быть воздвигнут на широком основании гуманности и посвящён испытующему духу прогресса и споспешествующей любви». – Другую попытку такого же рода мы видим в западной Европе. Месяца через два после Чикагского парламента в Лейпциге появилось воззвание некоего доктора Евгения Шмидта, обращённое «ко всем друзьям истины и человечества» и приглашающее «к основанию международного союза религии духа». «Мы очень хорошо знаем, гласит это воззвание, что благородно-мыслящие люди, как высоко, так и низко поставленные духовные и светские лица, не иначе как с отвращением сносят недостойное иго отживших формул веры и с тоской дожидаются того дня, когда истина, наконец, осмелится выглянуть на свет»... «Мы желаем основать международный союз религии духа без всяких ограничений какими-либо догматами. Мы признаём божественный смысл всех священных писаний, прежде всего Евангелия и вообще Библии, а затем священной литературы индусов, персов и других культурных народов. Божественное откровение мы видим во всех великих произведениях литературы и искусства. Мы не хотим, чтобы кто-либо оставлял своё вероисповедание, потому что основываемый нами союз религии духа не есть новая секта. То, что мы проповедуем, есть только религия духа и истины, есть внутренняя сторона всякого сердца и всякого духа, раскрытие таинственной стороны всякой религии. Наше божество есть солнце духовное и первобытие, которое, скрываясь в отдельных частях бытия, обнаруживается вечно во всём своём неописуемом величии. Наше божество не есть владыка этого мира, господствующий произвольно; оно есть свобода всех, любовь ко всякому, господствующая над всем. Оно и есть именно тот Бог Израилев, который обитает и действует среди людей; то безграничное сострадание, с которым Будда сошёл во все существа; тот чистый свет рая, который выступал пред очами Магомета; та тайна внутреннего небесного царства, которую, по представлению Евангелия, Христос раскрыл

–348–

наедине апостолам и которую мы в настоящее время объявляем миру во всём её чистом блеске; оно есть внутренний Христос, просвещающий всякого человека»... и т. д... Протестантские органы печати прямо признают эти и подобные им явления отголосками того, что происходило на религиозном парламенте в Чикаго. «Этот парламент, по их словам, содействовал ослаблению тех границ, которые отделяют различные религии одну от другой, и пошёл на встречу нивелирующему духу времени, стремящемуся к тому, чтобы лишить религию её догматического содержания и свести на общее религиозное чувство и условную мораль».

Если так, то в религиозном отношении Чикагский парламент нужно, следовательно, признать явлением печальным, таким предприятием, которое могло причинить христианству и причинило существенный вред? Организаторы и деятели парламента однако отнюдь не желают согласиться с таким заключением. По их воззрению совершенно напротив, – это собрание должно было быть и было для христианства великим торжеством. М. Барроус на первом заседании, обращаясь с вопросом к представителям нехристианских религий, как мы видели, говорил: «потерпело ли христианство что-либо в ваших глазах, созвавши этот парламент религий? Думаете ли вы, что его благотворная деятельность в мире хотя сколько-нибудь от того уменьшилась? Напротив, вы согласитесь с большинством христианских учёных Америки, что христианство может гордиться этим конгрессом религий и выставлять его как светоч истины и любви, который может стать утренней звездой двадцатого столетия». При закрытии парламента христианский епископ Арнетт говорил: «христианство ни мало не потеряло от бывшего в парламенте обсуждения или сравнения, но стоит теперь в таком свете, какой неведом был в прежнее время. То, что было предложено различными учителями религии и философии, не отменило десяти заповедей, нагорной проповеди и заповедей блаженства. Наши учения и теперь столь же высоки, и чисты, как были и до настоящего собрания, и каждый мужчина и каждая женщина только укрепились в той вере, которая некогда была завещана святым».

В последней главе отчёта, подводя итоги совершившемуся событию, его организаторы не думают изменять своего первоначального взгляда в этом отношении и стараются указать в частности всё то, в чём, по их мнению, заключалась великая польза парламента для христианства и выразилось на нём его торжество. Прежде всего, по их словам, этот парламент с особенной силой возбудил в людях далёкого востока глубокий интерес к христианству и, вместе с тем, дал им возможность, слушая его лучших представителей и проповедников, получить о нём ясное и правильное понятие, вполне соответствующее действительности. «Христианский дух господствовал в парламенте с его начала до конца. Молитва Господня употреблялась ежедневно. Имя Христа произносилось всегда с уважением. Не было сказано о Нём ни одного слова непочтительной критики. Учение Его проповедовалось целой сотней христианских ораторов и произносилось даже не-христианскими устами». Впечатление этой проповеди на слушателей было, говорят, в высшей степени благоприятное. Никогда ещё доселе христианству не представлялось столь блестящего случая раскрыть истинную сущность своего вероучения и если бы даже сказано было в парламенте гораздо меньше, чем сколько это сделано было в действительности, и тогда, это было бы вполне достаточным оправданием его созвания. По силе общего интереса и энтузиазма лучшими моментами парламента были именно те, когда красноречиво проповедовались в нём величайшие истины христианства. С уверенностью можно сказать, что проповедь о Христе никогда не была действенна так, как это было в то время, когда в парламенте епископ Дөдлей и др. возвещали евангелие всем народам. Эта проповедь была для христианства торжеством. Истины других религий при сопоставлении с высочайшими истинами христианства ясно обнаруживали свою недостаточность, а истина религии Христовой раскрылась во всей полноте и обнаружилась во всём своём блеске. Так было дело, таковы были результаты религиозного парламента по изображению его устроителей, но близко знакомый со всем

ходом парламентских заседаний едва ли согласится признать такое изображение вполне соответствующим дей-

–350–

ствительности. Представители языческого востока на собраниях смело и резко говорили о христианстве много такого, что далеко ко могло способствовать его торжеству и прославлению. Их неблагосклонная критика касалась и жизни христиан и догматов христианского вероучения. Всего более подвергалась осуждению деятельность христианских миссионеров на востоке. В заседании 22-го сентября цейлонский буддист Дармапала говорил: «уже девятнадцать столетий христианство у вас в Европе, но только в последние три века стали делать попытки к его распространению на востоке и с неудачными результатами. Если христианство желает иметь успех на востоке, план ваших действий должен быть совершенно изменён. Вы должны посылать туда людей полных бескорыстия. Они должны быть проникнуты духом самопожертвования, духом любви и терпимости. Кроткие, смиренные и любвеобильные учения Христа нам нужны; но не потому, что таких учений нет у нас теперь, а потому, что мы желали бы иметь их ещё более. Миссионеры, посылаемые на Цейлон, в Китай или Бирму, почти всегда не обладают той терпимостью, которая для нас потребна. Миссионер и нетерпим, и эгоистичен. Почему туземцы не хотят иметь с ним дела? Именно потому, что нет в нём должной терпимости и бескорыстия. Кого он обращает? Только лишь людей низкого уровня. Видя эгоизм и нетерпимость миссионера, ни один интеллигентный человек не примет христианства. Буддизм имел своих миссионеров прежде, чем началась проповедь христианства; он покорил всю Азию и укротил монголов, но влияние западной цивилизации уничтожило его дело»... «Предупреждаю вас, что, если вы хотите утвердить христианство на востоке, это может быть сделано лишь на началах христианской любви и кротости. Пусть миссионеры изучают все религии, пусть они будут образцом кротости и смирения и тогда их будут встречать радушно во всех странах».

– Деятельность христианских миссионеров, по изображению

людей востока, большей частью отличается ревностью, совершенно излишней и неблагоприятной. «Ваши миссионеры, говорил мадрасский брамин Нарасима, в своём иконоборческом рвении нападают и на те из наших предрассудков,

–351–

которые совсем нет нужды считать противными христианству. Смещение каст напр. для обращённого индуса предписывается как необходимый член веры, но по собственному опыту скажу вам, что в нас это возбуждает физическое отвращение. Есть у браминов и другой обычай, ещё глубже утвердившийся и ещё более трудно искоренимый. Я разумею их предубеждение против животной пищи. Пока христиане как будто заставляют народ верить, что употребление животной пищи есть необходимый приготовительный шаг к крещению, до тех пор это всегда будет камнем преткновения при распространении Евангелия в Индии». Проповедь христианства на востоке, идущая об руку с распространением там европейской цивилизации и часто европейского господства, по мнению людей востока нередко приносит только зло. «Уже и сама по себе», по словам Нарасимы, «та религия, которую побеждающая нация в напыщенном сознании своего превосходства снисходительно предлагает побеждённой, как бы ни была она хороша, должна возбуждать отвращение у принимающих». «Наши друзья, последователи брамаизма – сомаджи, изображали вам христианство стоящим с библией в одной руке и с волшебным жезлом цивилизации – в другой. Но есть там и другая сторона, – когда богиня цивилизации с бутылкой рома в руке. О, если бы нога англичан никогда не была в Индии! О, если бы никогда не видали мы ни одного европейского лица! О, лучше было бы нам никогда не пробовать горьких сладостей вашей цивилизации, чем сделаться от неё народом пьяниц и скотов!» – К добрым чувствам и настроению исповедников христианства люди востока выражают явное недоверие. В собрании 20 сентября Суами Вивекананда говорил: «вы, христиане, очень любите посылать миссионеров, чтобы спасти души язычников, но почему вы не попытаетесь спасти от голода их тела? В Индии во время страшного голода,

тысячи умирали голодной смертью, однако вы, христиане, не сделали ничего. По всей Индии вы воздвигаете храмы, но вопиющая нужда востока не в религии, – религии там достаточно; – страждущие миллионы населения жгучей Индии пересохшими устами умоляют вас о хлебе. Они просят у вас хлеба, а вы даёте им

–352–

камни. Не оскорбление ли голодающему народу предлагать религию? Не обида ли голодного человека поучать метафизике?.. Я пришёл сюда просить помощи для моего обедневшего народа и вполне убедился в том, как трудно добиться этой помощи для язычников от христиан и в христианской стране». – Нельзя сказать, чтобы и к догматам христианства языческие представители парламента относились с особенным преклонением. Вот что говорил напр. Нарасима: «между вашим характером и нашим есть различие. Мы воспитаны столь отлично от вас, что вещи, производящие на вас впечатление, на нас его не производят. Те притчи, в которых вы видите столько красот, те изречения и действия Спасителя, которые кажутся вам вседовлеющим руководством жизни, мало того – даже вера ваша в необходимость страждущего ходатая – Спасителя, составляющая краеугольный камень вашей религии, всё это для нас одни слова. Они не производят никакого впечатления, не убеждают»... «Характер индуса представляет собой странное и непонятное смешение. Не знаю почему, но религия за религией терпели в Индии неудачу. И в настоящее время различные новые религии, как брамо-сомаджи, ариа-сомаджи и разные другие общества, не очень много имеют последователей. Таким образом вы видите, что даже и те религии, которые возникают в их собственной среде, не встречают в индусах энтузиазма. Не удивительно если религия, подобная христианству, религия чужеземцев, содержащая в себе идеи то новые, то странные, то совсем противные нашим предвзятым понятиям, встречает так мало расположения». – Языческие ораторы отнюдь не хотели признать за христианством какого-либо превосходства. «Пожелаю ли я, говорил Вивекананда, чтобы индус или буддист стал

христианином? Боже сохрани!.. Если кто-либо мечтает об исключительной жизненности только своей собственной религии и об уничтожении прочих, я жалею его от глубины своего сердца». В ответ на подобные мечтания он не без иронии рассказывает парламенту такую басню: «Жила-была в одном колодце лягушка... В этот колодезь попала однажды другая лягушка, жившая в море. «Откуда ты?» – «Я из моря». – «Из
–353–

моря? А велико оно? Будет с мой колодезь?» и лягушка сделала прыжок с одного конца колодца до другого. «Друг мой», сказала ей лягушка морская, «как ты можешь сравнивать море с своим маленьким колодцем?» Тогда лягушка сделала второй прыжок и спросила: «неужели ваше море так же велико?» – «Какие глупости говоришь ты, сравниваешь море с своим колодцем»! – «Нет и быть не может ничего больше моего колодца», решила лягушка, «этот лгун всё врёт, гоните его вон!» – Христианскому проповеднику на Чикагском парламенте, доказывавшему превосходство своей религии, ясно таким образом давалось понять, что представитель языческого востока смотрит на него в этом случае только как на лягушку, не знающую ничего больше своего колодца. Едва ли, думается нам, можно утверждать, что собрание, в котором звучали такие речи, особенно содействовало торжеству и прославлению христианства. Нужно ещё заметить, что, по установленному в парламенте порядку, никакие прения не допускались, а потому чтобы ни говорилось, всё выслушивалось молча и оставалось без возражений. Благодаря такой постановке дела, языческие ораторы имели полную возможность смело и беспрепятственно развивать свои враждебные взгляды на христианство и не замедлили этим случаем воспользоваться; а христиане вынуждены были оставаться лишь безмолвными свидетелями своего унижения. Не трудно себе представить, какое подчас удручающее впечатление должны были в этом случае вынести христианские слушатели из парламентских собраний. Не даром один пуританский священник в Бостоне, возвратившись из Чикаго, в своей церковной проповеди говорил, что нам следует перестать посылать своих миссионеров в Индию и Китай, так

как эти азиаты знают об истинной религии гораздо больше, чем мы сами. Выслушанные им нападки языческих ораторов на христианство и их суровые порицания христианских миссионеров очевидно успели произвести на него своё действие. Сами устроители и главные деятели парламента сознаются, что не мало горьких слов было высказано на нём относительно христианства; они стараются утешить себя лишь тем, что выслушанная ими критика, всякие

—354—

упрёки и порицания, касались не учения, а жизни и самим же христианам должны послужить в будущем, как добрый урок, на пользу и исправление. В таком именно смысле говорил напр., как мы видели, еп. Арнетт при закрытии парламента: «это собрание научило нас, что хотя мы имеем на своей стороне истину, но не всю. Мы обладаем истиной в теории, но на практике не совсем. Строгая критика, которой мы подверглись, касалась не учений наших, а нашей деятельности, которая не находится в согласии с нашей же проповедью и с нашими же учениями». Хотя бы это была и правда, во всяком случае та неблагоприятная критика, которой языческие ораторы парламента подвергали христианство, не могла способствовать его торжеству и прославлению и в общем впечатлении на слушателей приносила ему не пользу, а только вред.

Смелой критикой со стороны языческих ораторов не ограничился ещё впрочем тот вред, который причинён был христианству Чикагским парламентом; в его многочисленных, эффектных и шумных собраниях была ещё другая сторона, гораздо более опасная и сопровождавшаяся для христианства ещё более тяжёлыми последствиями. Устроители парламента говорят, что христианству никогда не представлялось столь счастливого случая к блестящему раскрытию своих учений и Чикагская эстрада таким образом оказала и в миссионерском отношении великую услугу. Не спорим и искренно желаем, чтобы пламенные речи многих христианских ораторов запали в душу их иноверных слушателей. Но Чикагская эстрада одновременно служила миссионерским целям не христианства только, но и всех других религий. Каждый оратор

беспрепятственно выступал здесь на защиту своих собственных убеждений, раскрывал и восхвалял достоинства той религии, которой сам был представителем. Мозумдар выступал защитником брамаизма – сомаджи, Исаак Уайз – иудейства, Ятсубучи – буддизма, Д'Виведи – индуизма, Пунг-Куанг-Ю – конфуцианства, Шибата – шинтоизма и т. д. Многие из них даже прямо проводили параллель своей религии с христианством и конечно давали своим речам известное, вполне естественное с их стороны, освещение. Нужно сознаться, что некоторые из этих ораторов

—355—

ров заявили себя весьма глубокомысленными, талантливыми, красноречивыми и блестящими защитниками своих воззрений, а потому их речи, как Мозумдара или Вивекананды напр., имели в парламенте большой успех и, конечно, должны были произвести на слушателей сильное впечатление. Нашлись даже и такие ораторы, которые некогда именовались христианами, а теперь торжественно выступали в качестве ренегатов и проповедовали свою новую религию. Таков был ораторствовавший на собраниях 20-го и 21-го сентября м. Уэбб, американец, обратившийся в Магометанство. Его речи были убеждённым панегириком исламу. Личность Магомета и основанная им религия, по словам оратора, не ценятся должным образом только потому, что они не поняты, что в христианской литературе они изображаются в искажённом виде. Ни религиозного фанатизма, ни чувственного рая, ни фатализма, ни унижения женщины Магомет на самом деле не проповедовал. Всё это клевета и идеи мусульманского пророка отличаются в сущности необычайной высотой и чистотой. Оратор бесцеремонно заявлял, что он гордится своим переходом в ислам, что всякий, кто поймёт эту религию, должен сделать тоже самое и что именно ислам должен стать всеобщей и конечной религией всего мира. Правда, первая речь м. Уэбба неоднократно прерывалась шиканьем, свистками и негодующими криками слушателей, но, по единодушному свидетельству многих очевидцев, не возмущённое христианское чувство проявилось в этом негодовании, а только общественная

щепетильность, которая не хотела простить природному американцу такой резкой измены традициям своего общества²²¹⁰. – В собрании 12-го сентября на Чикагской эстраде выступил даже проповедник явного неверия, – это был некий Ганноверский доктор Адольф Бродбек. В своём реферате он проповедовал новую религию под именем «идеализма», главным врагом которого служат всякие догматы. Люди этой новой религии, по его словам, не должны признавать существования личного Бога, ни воздавать кому-либо поклонения как Богу; они не верят ни

–356–

в бессмертие, ни в воскресение мёртвых, ни в небо, ни в ад, ни в чистилище, ни в какое-либо возмездие в жизни будущей; они не знают, откуда мы произошли и куда идём и уверены, что со смертью прекращается всякое личное существование. – Вот какие миссионеры подвизались, между прочим, на Чикагской эстраде! Правда, наряду с ними ораторствовали и проповедники христианства; но ещё вопрос, чему больше послужил Чикагский парламент: торжеству ли христианства, или пропаганде язычества и распространению «микробов ложных религий». Есть некоторое основание думать, что в религиозном отношении причинённый парламентом вред был значительнее пользы. Тысячами собиравшаяся в институте искусств толпа оставалась конечно толпой, со всеми теми свойствами, которые обычно её характеризуют. Христианских проповедников она и прежде видала и слышала постоянно, а потому, как бы ни были они красноречивы, для неё они не представляли особенного интереса, так как не имели прелести новизны и оригинальности. Совсем иное дело эти заморские люди далёкого востока; они были для толпы настоящими героями дня; всё в них было ново и оригинально, всё поражало и взгляд и слух, всё невольно приковывало к ним общее внимание. Когда на парламентской эстраде выступал какой-нибудь красавец – брамин или бонза в шёлковой розовой тюнике, или в каком-то жёлтом или зелёном халате, с оранжевым или белым тюрбаном на голове; когда из уст этого живописного оратора лилась эффектная речь, украшенная

изысканными цветами своеобразного восточного красноречия; когда самые факты, им сообщавшиеся, и мысли, им раскрывавшиеся, для большинства были чем-то, известным дотоле лишь смутно и понаслышке, или даже и совсем неведомым, — понятно, этот оратор овладевал всеобщим вниманием и царил над увлечённой толпой. Как бы ни старался рядом с таким индусом или японцем какой-нибудь протестантский проповедник в своём чёрном сюртуке или блузе, ему трудно было конкурировать с интересным соперником; его внешность была слишком заурядна, а то, что говорил он и как он говорил, всем было уже давно известно. Вот почему никто

—357—

не пользовался в парламенте таким шумным успехом, как язычники востока; их встречали и провожали оглушительными рукоплесканиями, по окончании их речей им устраивали восторженные овации, стоя на стульях махали платками, дамы и мужчины взбирались на эстраду, теснились к оратору, чтобы выразить ему своё сочувствие, крепко жали ему руку и доходили даже до поцелуев. А эти-то вот увлекавшие толпу ораторы критиковали христианство и превозносили свой брамаизм или буддизм. Едва ли можно думать, чтобы, при таком сопоставлении, положение христианства в парламенте было особенно выгодным. Сами организаторы предприятия притом в своём отчёте сознаются, что языческие религии искусно выставлены были лишь с «показной своей стороны» и их талантливые представители, нападая на христианство, тщательно и ловко скрывали и замалчивали свои собственные слабые стороны. Нет конечно возможности определить размеры тех вредных последствий, какими сопровождался Чикагский парламент в религиозном отношении; но факт его печального влияния, факт, что он послужил могучим средством для пропаганды ложных религий, не может подлежать сомнению. Разительным доказательством этого может служить одно событие, воочию всех торжественно совершившееся на самой парламентской эстраде. Один американец, мистер Страусс, еврейского происхождения, во время парламентского заседания публично присоединился к буддийской религии и на

санскритском языке произнёс установленную для этого присягу. Торжественное посвящение новообращённого, по настоящему буддийскому обряду, совершено было на самой эстраде залы Колумба. «В публике при этом случае не только не возникло никаких протестов, но театральная обстановка сцены, с настоящим священнодействующим брамином, возбудила даже громкие выражения восторга; публика себя чувствовала как в театре». Это происшествие представляется нам до такой степени странным, что рассказ о нём мы охотно признали бы вымыслом, если бы горькая действительность не подтверждалась авторитетным свидетельством очевидцев²²¹¹. Нужно впрочем заметить, что в официальном

—358—

отчёте не упоминается об этом ни единым словом. Вероятно и самим организатором парламента факт этот казался слишком громким, чтобы прямо выставлять его во всеобщее сведение. Последствия Чикагского парламента в смысле пропаганды ложных религий продолжали обнаруживаться и после его закрытия. По новейшим известиям, Суами Вивекананда выступил с целым рядом публичных лекций в прославление индуистского брамаизма, как религии, стоящей-де выше христианства, чем произвёл в Америке немалое смущение; а христианский ренегат м. Уэбб публично проповедует теперь ислам и устраивает большие религиозные собрания в городских общественных залах. Мало того, он основал в Нью-Йорке Магометанскую общину и даже ввёл, по мусульманскому обычаю, способ созывания молящихся посредством громкого призыва человеческим голосом, хотя и не с минарета, которого ещё не имеется, а просто из окна своей молельни. В виду всего сказанного, мы, кажется, в праве прийти к тому заключению, что в религиозном отношении Чикагский парламент принёс христианству гораздо более вреда, чем пользы, и никак не может быть признан могучим средством к его торжеству и прославлению.

Более благоприятным будет наш вывод, если мы попытаемся произвести оценку рассматриваемого явления со стороны его нравственного влияния.

В обнародованной комитетом программе задачей парламента, между прочим, поставлялось: «возбудить и усилить между представителями различных религий дух человеческого братства при помощи дружественного совещания и взаимообщения»... «привести народы вселенной к более дружественному общению, в надежде обеспечить таким образом постоянный международный мир». В этом отношении парламентские деятели приписывали своему предприятию великое значение. Не было почти ни одной речи, где с пламенным увлечением не говорилось бы об общечеловеческом братстве, где не раздавались бы хвалы чи-

—359—

кагскому парламенту, как громадному шагу вперёд на пути к осуществлению этого братства во вселенной. Религиозный парламент Чикаго «знаменует собой начало новой эпохи братства и мира» (м. Боннэй); «на нём впервые поднято знамя любви, общения и братства (м. Барроус); «представители племен и религий мира, собираясь здесь вместе, беседуя и созерцая друг друга, приобретут в конце концов искреннее взаимное уважение и сердечные, братские чувства дружбы» (арх. Фиган); «мы стоим здесь под одним общим знаменем любви, гуманности и милосердия», «все мы покинем это собрание проникнутые большей любовью друг к другу» (кард. Джиббонс); мы «собрались здесь представителями одного общего всем людям чувства, — сознания, что все люди братья» (м. Гигинботэм); «ораторы всюду говорили о том, что все люди братья, и ревностно возбуждали у своих слушателей братские чувства любви ко всему человечеству» (кн. Волконский); «великое благо..., что последователи разных религий могут теперь дружественно собраться для обмена мыслей по важнейшим вопросам» (Р. Шибата); «представители тех церквей и сект, которые в минувшие века ненавидели и проклинали друг друга, сидели здесь на одной эстраде, как братья» (м. Момери); «ледяные преграды религиозной вражды теперь растаяли под лучами солнца любви» (проф. Черьянц); «до настоящего времени величайшая вражда существовала между религиями мира, а теперь вместо борьбы друг с другом, они сошлись

вместе для дружественного совещания» (принц Момолу); «колокол, звучавший в честь настоящего собрания, пробил смертный час всякому фанатизму, всяким гонениям и мечом и пером, всяким неприязненным чувствам между теми, кто идёт хотя разными путями, но к одной и той же цели» (Вивекананда); «отныне религии мира будут вести войну не друг с другом, а против тех исполинских зол, которыми страдает человечество». «Отныне пусть во всём мире все поклоняющиеся Богу и любящие ближнего соединятся в ангельском славословии: «Слава в вышних Богу и на земли мир в человецех благоволение!» (м. Боннэй). – Что же собственно сделал Чикагский парламент и в чём его заслуга, что ему придают такое великое

–360–

значение, расточают столь обильные хвалы? Не он, конечно, впервые провозгласил идею общечеловеческого братства. Что все люди братья, – это мы знаем давно, и девизом самого парламентского отчёта поставлены слова ещё ветхозаветного пророка: «не отец ли един всем нам? Не Бог ли един созда нас?» Чикагский парламент не сделал в этом отношении никакого открытия; он только показал, что в настоящее время потеряла свою силу и даже совсем почти уничтожилась одна из могучих преград, препятствовавших прежде дружественному, братскому общению людей между собой, а именно – религиозная вражда. Он показал, что давно прошла та пора, когда из-за религиозных разногласий проливались потоки крови. Он созвал теперь для спокойной беседы о предметах веры, собрал и мирно посадил рядом таких людей, которые в былые времена сходились и могли сойтись лишь для ожесточённого спора, или смертельной битвы. Не парламент, конечно, создал такое положение дел; напротив, сам он явился лишь его результатом. Было время, когда никаким Боннэям и Барроусам не удалось бы соединить в мирной религиозной беседе христианина с мусульманином, или католика с протестантом, а теперь, при настоящем уровне развития человечества, при современных условиях его обыденной жизни, представители различных, прежде

враждебных друг другу религий и исповеданий, имеют на всех концах мира так много точек соприкосновения, так много животрепещущих общих интересов, стоят в столь близких, непосредственных отношениях, что прежнему узкому религиозному фанатизму уже не остаётся места. Люди теперь так научились взаимно понимать и уважать друг друга, что даже и о серьёзных религиозных разногласиях способны рассуждать спокойно без неизбежных прежде обоюдных оскорблений. Чикагский парламент и явился результатом и красноречивым выражением этого современного фазиса общечеловеческого развития. Он потому только и стал возможным, что существуют теперь благоприятные для него условия. Эта мысль высказана была и на самом парламенте. В речи своей на первом торжественном заседании мистрис Августа Чэпин, как мы

—361—

знаем, говорила: «всемирный парламент религий не мог быть созван ранее настоящего времени и не мог собрать вместе всех присутствующих здесь представителей религий. Нужно было дожидаться пока пробьёт тот час, когда пароходы, железные дороги и телеграфы соединят людей друг с другом, разрушат все, разъединявшие их дотол, преграды и заставят их узнать друг друга; когда учёные проложат путь через непроходимую дичь невежества, суеверия и лжи и научат людей взаимному уважению»... и т. д. Час этот наступил и парламент религий стал возможным. Его значение прежде всего в том именно и состоит, что он служит выражением, показателем, современного настроения. Что прежде было невозможным и немислимым, на нём оказалось действительностью. Люди разных религий мирно сидели на одной эстраде, слушали взаимно со вниманием и уважением, часто даже восторженно выражали друг другу своё сочувствие. Христиане и язычники единодушно склоняли свои головы при звуках общей молитвы к единому Отцу всех — Богу, благоговейно принимали благословение и от христианского епископа, и от еврейского раввина. Правда, старинный дух религиозной вражды изредка прорывался и здесь, выражаясь в жёстких отзывах, в нападках и упрёках; но подобные случаи

были немногими исключениями, а в общем дух миролюбия и терпимости был на собрании несомненно господствующим. Идея общечеловеческого братства постоянно была на устах всех разно-племенных и разно-верных ораторов, ясно свидетельствуя о том, что для фанатической религиозной ненависти действительно бьёт уже смертный час.

Но этого мало. Чикагский парламент не только самим фактом своего существования свидетельствовал об ослаблении религиозной вражды в современных человеческих обществах, но и употреблял с своей стороны все усилия к её конечному уничтожению. Главный источник этой вражды деятели парламента видели в том, что соперничающие религии слишком мало знают одна другую и, руководясь часто искажёнными представлениями, смотрят друг на друга с совершенно неосновательным предубеждением. Теперь, когда на парламентских собраниях ре-

–362–

лигии сошлись лицом к лицу и устами своих представителей изобразили себя в своём истинном виде, таким предубеждениям уже не должно быть и не будет места. «Религии мира, говорил м. Боннэй, в высшей степени неправильно понимают и ценят одна другую... Настоящий парламент много будет содействовать тому, чтобы исправить эти ошибки и сделать их отныне невозможными». Старательно развивая мысль о существенном единстве всех религий и указывая основание этого единства в общем признании единого Отца всех – Бога и братства всех людей, парламентские ораторы доказывали, что «у всех благочестивых людей, где бы они ни были, – одни стремления, одни надежды и желания» (м. Барроус), что «любовь не знает различия религий» (кард. Джиббонс), что «как бы мы ни различались в вопросах веры, есть одно общее у всех нас, – это сознание человеческой общности» (арх. Фиган) – «сознание, что все люди братья», (м. Гигинботэм). «Люди противоположных взглядов и секты, различные по своим принципам и истории, могут составить одно собрание, одну семью, одно тело»... (Мозумдар) «вместо антагонизма между религиями может быть и дружба».

(Кандлин). Соединив на своих собраниях представителей разных религий, Чикагский парламент должен был содействовать их знакомству, а потому и привести их к сближению и дружбе. «Я уверен, говорил Р. Шибата, что такие повторяющиеся собрания будут способствовать объединению всех религий мира и приведут все враждующие нации к мирным отношениям». «Отныне, восклицал м. Боннэй, религии мира уже не будут вести войну друг с другом».

Итак, фанатизму пришёл конец, религиозных войн больше не будет. С этой надеждой и мы, пожалуй, согласны; нам тоже думается, что для такого рода явлений пора теперь действительно уже миновала; но причина этого не в Чикагском парламенте, который на дело осуществления этого великого результата внёс с своей стороны лишь посильную маленькую лепту. Не потому, конечно, не будет больше религиозных войн, что состоялся парламент в Чикаго; их так же не было бы и без него, ибо и он сам явился лишь выражением того современ-

—363—

ного настроения, которое уничтожает возможность резких обнаружений религиозного фанатизма. Значение парламента в этом отношении очевидно стараются преувеличить, не пренебрегая часто употреблением таких громких слов, которые выражают гораздо более, чем есть на самом деле. «Все люди братья», провозгласил парламент, «подняв знамя любви, общения и братства», и, если верить его ораторам, «отныне наступила новая эпоха братства и мира». Но так ли и не слишком ли сильны эти выражения? В самом лучшем случае за парламентом можно признать лишь содействие к уничтожению религиозного фанатизма, а отсюда ещё очень далеко до водворения на земле общечеловеческого братства. Религиозная вражда служит, конечно, могучим препятствием к братскому общению людей между собой, но, устранив только это препятствие, ещё нельзя торжественно провозглашать, что наступила отныне эпоха братства. Если люди не проливают кровь и не ссорятся друг с другом из-за религиозных вопросов, это ещё не значит, что они находятся в братских отношениях. Только тогда водворится общечеловеческое братство, когда

люди и разнoverные и единоверные, не в межрелигиозных только сношениях, но и во всех обстоятельствах жизни своей, постоянно будут помнить, что они друг другу братья, и станут посильно выражать память об этом в своих взаимных отношениях. Только тогда люди будут достойно носить имя братьев, когда об этом братстве своём станет помнить не только мусульманин или буддист при встрече с христианином, но и богатый с бедняком, образованный с неграмотным, властный и сильный с подчинённым и слабым. Как это ни странно, но отсутствие религиозной вражды, по существу своему, не всегда даже и может быть явлением отпадным. Оно может подчас свидетельствовать лишь об упадке в людях религии, о господстве в них того религиозного индифферентизма, которому, как мы видели, не мало с своей стороны посодествовал и Чикагский парламент. Что же касается истинного человеческого братства, то оно возможно лишь на религиозной основе. Человек, гордый своими преимуществами силы, ума, богатства или общественного положения, может смириться,

—364—

признать себя равным и братом другого, обделённого судьбой, тогда только, когда сильна в нём вера в Того, Кто над миром, Кто неизмеримо выше и совершеннее всего существующего, пред Кем уравниваются все ничтожные земные преимущества. Одна такая вера побудит его забыть о своих преимуществах, смиренно преклониться пред общим Отцом и Творцом всех Богом и протянуть руку своему брату ближнему. Усиленно проповедовал Чикагский парламент, что Бог есть общий всем Отец и что все люди братья и эту проповедь нужно, конечно, поставить ему в заслугу; но сделал ли он что-либо для осуществления на земле общечеловеческого братства? «Осуществить на деле братство всех людей», говорил епископ Арнетт, «это великий вопрос будущего». Подошёл к этому вопросу и попытался дать ему посильное решение один лишь наш соотечественник, кн. Волконский, в той парламентской речи своей, которая в своё время обратила на себя общее внимание и воспроизведена была во многих наших органах печати. «Мы

тракуем о братстве людей, говорил он, как о предмете, которому следует положить основание; мы смотрим на него как на какое-то установление, которое необходимо создать и организовать; смотрим как на вещь несуществующую, которую необходимо призвать к жизни. Люди как будто хотят сказать: мы не братья между собой, но постараемся сделаться таковыми. Да, попробуем сделаться братьями, как ни трудно это осуществить; сделаем над собой усилие: ведь мы люди цивилизованные, просвещённые! А настоящее просвещение немыслимо без идеи о всеобщем братстве. Братство есть венец цивилизации! – Нет, леди и джентльмены, идея о братстве не есть *венец*, а *основа* цивилизации, и если образование не построено на такой прочной основе, то никакие последующие усилия не исправят ошибки, сделанной при закладке. Нам не для чего *делаться* братьями. Нам нужно лишь стараться не забывать, что мы *есмы братья*»... «Я думаю, что вопрос о братстве людей есть чисто вопрос воспитательный и что идея о нём должна прививаться нам с детства и быть положена в *основание первоначальной школы*»...

–365–

Недостаточно только проповедовать идею братства; нужно воспитывать людей так, чтобы они действительно были братьями.

Для возможной полноты своего очерка мы должны наконец указать на то научное значение, которое приписывали и приписывают Чикагскому парламенту многие учёные люди с Максом Мюллером во главе. М. Боннэй заявлял, как мы видели, что обильным источником всякого рода предубеждений служит недостаточное знакомство религий между собой. В особенности представители язычества в парламенте не раз горько жаловалось на то, что об их религиях имеются в христианских обществах большей частью весьма скудные, смутные и даже совсем искажённые представления. Один из ораторов, Цейлонский буддист Дармапала, ловким манёвром искусно подтвердил и иллюстрировал эту мысль даже на самом парламенте. В одном из второстепенных собраний (не в Колумбовой зале) он обратился к своим многочисленным

слушателям с вопросом: кто из них читал жизнеописание Будды? В знак утвердительного ответа пятеро из присутствовавших подняли свои руки. «Только пять!» воскликнул Дармапала. «А ведь четыреста семьдесят пять миллионов людей держатся этой нашей религии любви и надежды. Вы называете себя нацией, великой нацией, и не знаете истории этого великого учителя. Как же вы осмеливаетесь судить о нас!» Вот этой-то беде, этому недостаточному знакомству с различными религиями, и должен был помочь Чикагский парламент. Открывая его собрания, м. Барроус называл его «первой сравнительной школой религий» и хвалился, что пред слушателями «раскрыта будет великая и удивления достойная программа»; им дано будет «слишком много, чтобы во всей полноте вместить одному уму в продолжение семнадцати дней наших сессий»... «Из всех научных исследований настоящего времени, говорил м. Момери, всего серьезнее, интереснее и важнее сравнительное изучение религий, и я уверен, что урок, даваемый теперь по этой части Америкой всему миру, будет гораздо плодотворнее всяких частных кабинетных занятий»... «Этот парламент, по словам д-ра Мак-Ферсона, представляет со-

—366—

бой наилучший и единственный в истории человечества случай к сравнительному изучению религий. Если припомним, что в парламентских рефератах, кроме истин христианских, кроме обще-богословских, философских, социальных и разных других вопросов, подробно и с различных сторон изображались и иудейство, и буддизм, и Магометанство, и шинтоизм, и парсизм, и джайнизм и т. д., то можно, кажется, сказать, что Чикагский парламент был действительно замечательной школой для сравнительного изучения религий. Тем более эта школа должна была иметь значения, что каждая религия изображалась здесь её собственным убеждённым представителем. По замыслу организаторов парламента, религия, как мы знаем, стала предметом выставки, а потому, понятно, и приложено было всё старание, чтобы её различные ветви предстали пред взором публики с надлежащей характерностью и полнотой. Мы

не берёмся судить, насколько представленные публике изображения были точным воспроизведением действительности, насколько научно-достоверны были те сведения, которые сообщались в парламенте о разных религиях; но нам думается, что к ним во всяком случае следует относиться с некоторой осторожностью. Ведь критики и возражений в парламенте, как известно, не допускалось, и сами организаторы предприятия сознаются, что языческие религии напр. представлены были с их «показной стороны». Выставка религиозная была в этом случае, как и всякая другая выставка, где по красиво расположенным в витринах экспонатам далеко не всегда можно с уверенностью судить о действительном состоянии той или другой отрасли искусства и промышленности. Впрочем, как бы то ни было, хотя бы сообщавшиеся в рефератах сведения и не всегда отличались безукоризненной точностью, во всяком случае, по громадному количеству предложенного материала и по своеобразности его источников, нельзя, нам кажется, не признать за Чикагским парламентом серьёзного научного значения. Вопрос только в том: имела ли право христианская Америка в интересах науки сравнительного изучения религий прибегать к такому средству, как религиозный парламент? Ответ на этот вопрос может

—367—

быть, по нашему мнению, только отрицательным. Как бы ни велика была научная польза Чикагского предприятия, она ничтожна в сравнении с теми существенными вредными последствиями, какими сопровождалось оно в религиозном отношении. Многие хорошо понимали это гораздо ранее открытия парламента, а другие, к сожалению, поняли только впоследствии. Архиепископ Кентерберийский напр., к огорчению многих своих соотечественников, смело и прямо, как мы видели, выразил своё несочувствие унижительной и вредной для христианства американской затее, а протестантский епископ Кэмблль имел несчастье, уже побывавши на парламенте, публично выражать своё сожаление о том, что дал на него своё согласие. Мы с своей стороны можем лишь порадоваться, что наша Православная Русская церковь не приняла официального

участия в Чикагском предприятии, не смотря на обращённые к ней настойчивые приглашения. Христианским организаторам парламента следовало бы с гораздо большей серьёзностью подумать о возможных последствиях затеваемого ими предприятия; но его бьющая в глаза оригинальность и внешний эффект были, очевидно, настолько в американском вкусе, настолько льстили национальному тщеславию, что, осуществляя свою затею, американцы, по-видимому, больше заботились об успехе своей всемирной выставки, чем об интересах христианства.

Теперь пресловутый религиозный парламент уже давно закрылся. Занавес опущен; пьеса окончена. Что же, опять спросим мы, плакать нам, или смеяться? – Да, это было бы смешно, когда бы не было так грустно.

В. Соколов

Толстой М. В., граф. Воспоминания о моей жизни и учении в Сергиевом Посаде (1825–1830) // Богословский вестник 1894. Т. 4. № 11. С. 368–382 (3-я пагин.). (Продолжение.)

II.

Начало *шестого* курса всего более ознакомило меня с внешностью Академии. Этому знакомству особенно содействовало свободное от учения время, которым я пользовался потому, что вылечивший меня доктор В. А. Мичурин ещё требовал для меня отдыха от занятий. Послеобеденное время я проводил обыкновенно между студентами, завёл знакомство со многими из них, узнал образ их жизни и помещение. Постараюсь припомнить, что ещё не изгладилось совершенно из памяти.

Прежде всего скажу о зданиях. При открытии Академии, в Лавре, были переданы ей следующие здания:

1) Царские чертоги. Это красивое двухэтажное каменное здание длиною в 40 сажень, по открытии Академии, не долго сохранялось в том виде, какой имело оно во времена Елисаветы и Екатерины II. Во второй этаж прежде входили по двум великолепным каменным входам, или крыльцам, устроенным в 1775 году и начинавшимся с южной стороны против чертогов от семинарской ограды, состоявшей из каменных столбов и решётки, – один против колокольни, другой против Успенского собора. Под окнами второго этажа чертогов между крыльцами тянулась деревянная галерея. И крыльца и галерея уничтожены в августе 1815 года. Западная оконечность верхнего этажа чертогов, где были столовая и почивальня императрицы Елисаветы и где теперь находится актовая зала, назначена

–369–

была для конференции, правления и канцелярии правления; здесь не сделано никаких изменений, две оригинальные кафельные печи времён императрицы Елисаветы, равно как лепные на сводах работы того же времени, сохранены

в их первоначальном виде, в каком находятся и доныне. Теперь залы конференции и правления, с прибавкой исторической аудитории, украшенной портретами ректоров Академии, соединены в общую актовую залу. Середина чертогов (кроме – одной комнаты задней её части) назначена для помещения ректора Академии. Восточная сторона чертогов занята была залой для публичных собраний, служившей вместе с тем и богословской аудиторией. Потолок её был расписан: в середине изображено было окружённое сиянием и облаками Евангелие, разогнутое на словах: «В начале бе Слово», на обоих концах потолка представлены были символы Ветхого и Нового Заветов. Здесь совершали в моё время всенощные под праздники и воскресные дни зимой.

Нижний этаж, кроме восточной его части, переделанной в столовую, кухню и хлебную, был занят номерами для житья студентов; особых комнат для занятий тогда не было. Теперь почти все они обращены в спальни.

2) Учительский или профессорский корпус, – длинное, узкое двухэтажное с подвальным этажом каменное здание, начинавшееся от чертогов и простиравшееся до башни, находящейся на восточной стороне монастырской ограды и называвшейся келарской. Оно занимает 39 сажень в длину и прозвано было кишкой, в официальных же бумагах обозначалось названием жёлтого корпуса. Старый корпус – кишка в 1838 году сломан. В моё время в двух этажах этого корпуса жили Ал. И. Сергиевский, бакалавр Д.П. Новский (бывший после протопресвитером Московского Успенского собора) и другие бакалавры. Одна комната отдана была студентам-монахам, не помещавшимся в комнате, где жили их предшественники, за тем, что в шестом курсе было десять монахов и студенты прозвали его монашеским курсом.

3) Корпус инспекторский, каменный двухэтажный, построен в 1816 году у восточной ограды монастыря на том месте, где стоял прежде так называемый келарский

–370–

корпус, простиравшийся от келарской башни до святых ворот и занимавший пространство в 50 сажень. В верхнем этаже

вновь выстроенного инспекторского корпуса дано помещение инспектору и бакалаврам Академии, преимущественно монашествующим (4 квартиры). При мне жили тут инспектор, бакалавр Афанасий, экстраординарный профессор Пл. Ив. Доброхотов и эконо́м. В нижнем этаже жили младшие студенты академии. По новому уставу особые спальные комнаты для студентов устроены в бакалаврских квартирах этого корпуса в 1848 г., а комнаты нижнего этажа предоставлены только для занятий студентам.

4) Библиотечный корпус. Позади царских чертогов, к северу до самой ограды, стояли в прошедшем столетии дворцовые кухни, устроенные на месте бывшего дворца царя Иоанна Васильевича. В 1801 г. по причине ветхости они разобраны и на том месте в 1803 году построено на 22-х саженьях новое, двухэтажное каменное здание, нижний ярус которого занят был столовой для троицких семинаристов, хлебной и кухней, а в верхнем большая зала назначена была для богословской аудитории, другие же две для библиотеки. Первая и самая большая комната была украшена лепным изображением Моисея на Синайской горе. Гора эта была внутри пустая с небольшими скважинами снаружи; во время семинарских актов, при митрополите Платоне, ставили внутри горы благовонные куренья, и Синай дымился пред глазами посетителей. Теперь библиотека перенесена в новопостроенный корпус, а прежнее её здание переделано для студенческой столовой. По открытии Академии, в течении двух курсов, назначение верхнего этажа оставалось такое же, но в 1820 г. он весь занят был библиотекой. В это время уничтожена галерея, тянувшаяся под окнами верхнего этажа библиотечного здания и с восточной стороны устроено крыльцо с каменными колоннами и с лестницей, ведущей в библиотеку. В библиотеке бывал я часто с библиотекарем Ал. И. Сергиевским. Он давал мне книги на дом.

5) Больница. Тогда при Академии, Лавре и Вифанской семинарии был один очень своеобразный врач штаб-лекарь Степ. Григ. Витовский, пожалованный императо-

—371—

ром Павлом в медики из фельдшеров, без всякого экзамена, единственно по рекомендации митрополита Платона, что он хорошо лечит Вифанских семинаристов. Познания его в медицине были самые ничтожные; в лечении он ограничивался хиной, ялаппой и грудным чаем, но фельдшерскую часть знал хорошо: искусно перевязывал раны, исправлял вывихнутые и переломленные члены. Впрочем, в академической больнице очень редко бывали больные: если кто из студентов занемогал посерьёзнее, его тотчас же отправляли в Москву. Деревянная ветхая больница, в которой распоряжался Витовский, очень часто пьяный, стояла в заднем академическом саду; в ней было четыре комнаты для больных и одна для аптеки, с надписью над дверями, сделанной ещё митрополитом Платоном в честь Витовского: «врачу, исцелися сам».

В феврале 1827 года внезапно поражён был апоплексией студент Русанов; он через несколько часов умер несмотря на то, что к нему призваны были двое врачей: доктор Мичурин, живший у нас, и лекарь Гойтанников, гостивший у брата своего, о. ректора Поликарпа. Между тем, как два врача заботились об умирающем, а множество студентов, вместе со мной, наполняло комнату, вошёл Витовский, хмельной и очень ослабевший. Не подходя к больному, он сел на одну из кроватей и говорил про себя: «что он Арх-ий, или Астр-ий, Костр-ой или Волог-ский? умрет! умрет?» Вслед за тем Витовский уволен по болезни от службы. На место его просился доктор Мичурин, который успел к этому времени совершенно меня вылечить. Об нём ходатайствовала у митрополита мать моя; но академическое правление, желая дать это место брату ректора, старалась устранить Мичурина будто бы по неопытности, – и получило от митрополита такую резолюцию: «суждение академического правления о неопытности доктора Мичурина за основательное признать не можно; ибо он занимался практикой не два месяца, как пишет правление, но по самому аттестату несколько сверх того месяцев во время самого производства в лекаря, и потом, как известно, и прежде и после своей уездной службы практику всегда имел. Производство в лекаря первого отделения

и через несколько потом лет в доктора доказывают способность и успехи, признанные в нём судиями, знающими его дело, а не такими, как члены академического правления. Впрочем, если правление имеет в виду опытейшего, такового может представить, только не родственника никому из членов правления, дабы избрание было беспристрастно» (намёк на Гойтанникова). Витовский через несколько месяцев умер, оставив после себя вдовой вторую жену, молодую и очень красивую. В неё был страстно влюблён Пл. Ив. Доброхотов и по смерти Витовского хотел жениться на ней, не смотря на её болезненное состояние. Но бедная Лина Николаевна, измученная старым, пьяным и ревнивым мужем, вслед за ним кончила жизнь от чахотки, на 26 году от рождения. Она была побочная дочь Николая Михайловича Желябужского, двоюродного брата моей матери. Последняя очень любила и часто навещала больную, в последние дни её жизни. Грустно было смотреть на Платона Ивановича во время её похорон. Он постановил памятник на её могиле с надписью: «до свидания», и действительно пережил её только немногими годами. Замечали, что после смерти Витовской характер его совершенно изменился и утратил всю свою прежнюю едкость.

Чтобы окончить прерванную речь об академических зданиях, скажу несколько слов об академической бане. Она была деревянная и находилась между больницей и библиотекой в расстоянии от последней на 7 сажень. В 1827 году правление определило по ветхости сломать её и на месте её построить новую деревянную же. Но собор лавры не согласился на возведение новых деревянных строений в монастыре; поэтому составлены были план и смета на построение каменной бани, но Комиссия дух. училищ потребовала сократить сметную сумму, и дело о постройке бани затянулось до 1833 года. В 1847 году заменена каменной. В 1832 г. старая академическая баня загоралась. Митрополит по этому поводу писал наместнику Антонию: «проговорились вы, сказали правду, которую от меня таили. Договаривайте же, когда загоралась академическая

баня? Почему мне не донесли о сём от собора? Или собор рассуждает донести уже тогда, когда

–373–

Академия сожжёт Лавру? Не поздно ли будет?» Теперь баня – каменная и пользуется водой из монастырского водопровода.

Окончив осмотр Академических зданий, перейдём к описанию быта студентов, хорошо знакомому мне в шестом курсе, т. е. штатному числу их, разделённому на две половины, столу, одежде и другим потребностям учащейся молодёжи.

Стол студенческий был очень незатейлив и даже груб. Ежедневно предлагались им только щи и каша, а в воскресные и праздничные дни прибавлялись к тому пироги. При постном столе в постное время – употреблялось конопляное масло. Однажды, когда студенты жаловались инспектору на дурно пропечённый хлеб, Евлампий сказал им: «не о хлебе едином жив будет человек»...

Одежда студентов состояла из выдававшихся на два года суконного сюртука синего или серого цвета и пары замшевых перчаток и из устрояемого ежегодно шлафрока тикового или затрапезного, китайчатых панталон и жилета, кроме того каждый год назначено выдавать по три сорочки с исподницами, одному чёрному платку, или двум косынкам, по три пары нитяных чулок, по две пары сапог и одной паре голов сапожных, по пуховой круглой шляпе. На четыре года выдавался тюфяк со всеми постельными принадлежностями. При окончании курса студент получал фрак синего или серого сукна с гладкими бронзовыми пуговицами без герба. Такое устройство одежды требовалось академическим уставом. Шинели не полагалось и студент должен был устроить для себя зимнюю одежду на собственные средства. Конечно, большая часть студентов имело своё собственное верхнее платье, но были и такие бедняки, которые должны были в одних сюртуках проходить из Академии в трапезную церковь, где, за неимением ещё своей домово́й церкви, совершались тогда академические богослужения. Одному из последних студентов Ив. Ив. Богословскому матушка моя, узнав от кого-то о его бедности, вздумала сшить шинель на вате, грубого сукна и домашней работы. Богословский

(впоследствии о. Иосиф) был в восхищении и приходил благодарить за подарок, как будто за великое благодеяние.

–374–

По окончании курса, он был последовательно – инспектором и ректором Московской семинарии и епископом Дмитровским, и наконец архиепископом Воронежским. Скончался он на покое в 1892 году. Возвышаясь в почестях, он не забыл прежнего подарка, навещал мать мою и, будучи уже епископом, сидел у постели её во время последней её болезни. Позднее, когда я был у него со всей своей семьёй в Воронеже, он сказал мне: «скажу вам откровенно, что я со времени рукоположения в священный сан, не пропустил ни одной литургии без того, чтобы не помянуть на проскомидии имени покойной графини». Такова была благодарность старца святителя за подарок, весьма неважный и не ценный!

Число студентов, по штату, простиралось до 120 человек. Приём в Академию производился по экзамену один раз в два года. Студенты после приёма поступали в младшее отделение, а через два года переходили в старшее. В каждом номере, т. е. в каждой из комнат, населённых студентами, были, по назначению инспектора, старшие из лучших студентов, готовящихся к окончанию курса. Они обязаны были наблюдать за поведением товарищей и подавать о том инспектору ежедневные записки такого содержания: «В номере таком-то всё благополучно. Студенты все здоровы, занимались лекциями; особых происшествий не было». Такая же обязанность возложена была и на фельдшера, если некоторые студенты находились в больнице. Этот человек, довольно наученный Витовским своему ремеслу, но глупый и пьяный, подал однажды Евлампии такую записку: «в больнице все благополучно; больной студент здоров; особых происшествий не было».

Особых развлечений, необходимых для молодёжи, было очень мало. Летом студенты могли гулять в монастырском саду, на Корбухе и в Вифанских рощах, но для зимнего времени оставались одни монастырские стены. Музыка и пение светских

песен не позволялись. В виде развлечения случалось иногда служение Бахусу, особенно в праздники, именины и т. п.

Церковное пение было весьма развито; некоторые из приезжающих москвичей уверяли, что академический хор не только не уступает синодальному и чудовскому, но и

–375–

превосходит их обоих. В шестом курсе он отличался особенным изяществом; в нём были тогда отличные голоса, как напр. регента Левицкого. Главным недостатком хора было отсутствие малолетних певчих; впрочем один студент (кажется, Розов) пел почти дискантом. – Нынешний хор много уступает тогдашнему.

Лето 1827 года ознаменовалось особенным приключением. На северо-восточном углу Лавры стоит башня, отличающаяся от прочих своей архитектурой и стоящим над ней небольшим бельведером с уткой на верху. В день праздника 5-го июля 1822 года в ней повесился повреждённый в уме студент. После того неоднократно, особенно по вечерам, слышались ходящим по стене или снаружи около башни тихие жалобные звуки, подобные стонам. Вечером 4-го июля 1827 года приехал к нам родной дядя мой – граф Андрей Степанович Толстой (бывший позднее родителем министра внутренних дел графа Димитрия Андреевича). Он вместе с нами поехал в монастырь, но наскучив продолжительностью службы, отправился гулять по ограде. Подходя к Красной башне, он услышал стон и, думая, что там кто-нибудь занемог и просит помощи, вошёл в башню и стал подниматься по лестнице. Чем выше он поднимался, тем более усиливался стон, и наконец на самом верху, под той несчастной перекладиной, на которой совершилось, за 5 лет перед тем, самоубийство студента, звуки сделались настолько громки, что навели ужас на дядю. Поспешно сошёл он с ограды, и мы, при выходе из церкви, нашли его бледным и сильно смущённым. Он рассказал нам о том, что с ним случилось и тут только узнал от моей матери о несчастно-погибшем студенте. Как объяснить этот случай? Действием воображения объяснить нельзя, потому что дядя прежде ничего не знал о таинственных звуках в Красной башне; сверх того он был человек смелого

характера, отличался храбростью в отечественной войне и не верил никаким явлениям духов. Многие думали, что душа несчастного самоубийцы приходила стонать на то место, где насильственно разлучилась с телом. Другие полагали, что звуки зависят от сквозного ветра, который прорывается, постепенно усили-

—376—

ваясь, с ограды сквозь отворённую дверь до самого верха башни. Это последнее мнение подтвердилось в последствии, когда в башне устроен был водоём, и дверь с ограды заперта. С тех пор ни на ограде, ни снаружи, под стенами башни, никаких звуков не слышно. При рассуждении об этом случае, наставник мой Ф.А. Голубинский, собиравший сведения об отношениях усопших к живым, склонялся на мнение о столах самоубийцы, а товарищ его, профессор П.С. Делицин, считал причиной звуков действие сквозного ветра.

В том же 1827 году почтенный наставник мой Ф.А. Голубинский вступил в брак с сестрой своего учителя и друга – Василия Ивановича Кутневича (тогда протоиерея Московского Архангельского собора, а позднее протопресвитера армии и флотов и члена св. Синода), Анной Ивановной. Он должен был оставить казённую квартиру в Академии, как человек женатый, и поселился в наёмной квартире, потому что оба помещения в казённом академическом доме в Ильинской слободе были заняты двумя семейными профессорами. Тогда, при жалованье довольно скудном, не выдавалось квартирных денег; впоследствии наставники Академии стали получать пособие по этому предмету.

Выше сказал я, что в шестом курсе я был знаком с весьма многими (почти со всеми) студентами, но из числа их были приняты покойной матушкой весьма немногие, а именно:

Василий Потапович Знаменский, пользовавшийся особенным покровительством Ф. А. Голубинского. Он был уроженец г. Ярославля и постоянно занимал в разрядных списках первое место. При переходе в старшее отделение он отличился стихотворениями, написанными на посещение Лавры и академии императором Николаем Первым. Привожу для

ознакомления с этими песнопениями две строфы первого из них:

Когда, как гром, раздался глас:
«Благословенный взят от нас!»
И свет очей от нас сокрылся,
И день нам в ночь преобразился,
И, мнилось нам, земля трясась,
—377—
И буря над главой неслась, —
И мы, питаясь слезами:
«Почто его от нас Ты взял,
Утеху Россиян отъял? »
Вопили к Вышнему сердцами:
Тогда Благословенный в век,
С престола благи изрек:
«Хотя светильник твой преставил, —
Мой Росс! тебя я не оставил: —
И се Моя тебе любовь:
Творить дни Александра вновь
Хощу, да в духе Николая
Воскреснет Александра дух:
Да сонмы бдят небесных слуг,
Его державу ограждая».

Кроме этой прекрасной оды, Знаменский написал ещё одно небольшое стихотворение на тот же случай. Оба эти произведения, вместе с стихами экстр. профессора Ф.А. Терновского-Платонова были напечатаны и поднесены Государю. Остались ненапечатанными сочинённый тем же Фёдором Алексеевичем *carmen gratulatorium*, и ода, написанная орд. профессором П.С. Делицыным. Об них скажем после.

При необыкновенных способностях и постоянном прилежании Знаменский был необыкновенно набожен и чувствителен; на страстной неделе, приготавливаясь к причащению Святых Таин, он проливал искренние слёзы. Ему оставалось только полгода до окончания курса, как, вследствие доклада Сперанского Императору о необходимости избрать из духовных академий — Петербургской и Московской по трое

воспитанников для образования их в российском законоведении, был избран и в феврале 1828 года, вместе с двумя своими товарищами, Благовещенским и Неволным, отправлен в Петербург. Здесь они слушали в университете уроки по юридическим наукам, и кроме того во 2-м отделении канцелярии Его Величества у Балугьянского, Куницына. Плисова и Клокова. За ходом их образования наблюдал сам Сперанский. После экзамена, который произвёл им Спе-

—378—

ранский вместе с профессорами-юристами, они в сентябре 1828 года отправлены были за границу и в Берлине отданы в руководство профессора гражданского права Савиньи. Кроме его лекций они слушали в Берлинском университете лекции у Кленце, Гофмана, у знаменитых Риттера, Гегеля (недолго), Бенеке и у других более чем 25 профессоров. Пробыв два с половиной года в заграничном путешествии, во время которого два раза посещали разные города в Швейцарии и Германии, они в сентябре 1832 года возвратились в Петербург. Савиньи отозвался о них Сперанскому, что из числа 500 студентов Берлинского университета они были первые. Их предназначали к занятию кафедр юридических наук в университетах, или в предполагавшемся к открытию Училище правоведения, а до времени их причислили ко 2-му отделению канцелярии Его Величества, и Сперанский поручил им обрабатывать свод законов Остзейских губерний. В 1833 году им дано Высочайшее разрешение держать экзамен прямо на доктора. Весной 1834 года этот экзамен был ими выдержан и потом они представили докторские диссертации. Знаменский писал на тему: *De philosophica juris civilis tractandi ratione, per comparisonem jurium diversorum gentium instituenda*. Диссертация одобрена и уже печаталась, автору назначена кафедра законоведения в Киевском университете, как вдруг он сильно занемог воспалением лёгких и скончался в январе 1835 года.

Константин Алексеевич Неволин в одно время с Знаменским, в начале 1828 года, избран из студентов академии и отправлен в Петербург и потом в Берлин для изучения правоведения. Возвратившись из-за границы, выдержал

докторский экзамен и защитил в феврале 1835 года диссертацию на степень доктора: «О философии законодательства у древних», и назначен профессором энциклопедии законоведения в Киевский университет, из которого в 1843 году переведён в С.-Петербургский на кафедру русских гражданских законов и гражданского судопроизводства. Он был человек весьма твёрдого, непреклонного характера и вместе с тем, до выезда из академии, отличался необыкновенной наивностью

–379–

в обращении. Скончался в октябре 1855 года, оставив после себя значительное количество сочинений, которые изданы в 1857 году в шести томах. Из этих сочинений имеют особенно важное значение Энциклопедия законоведения, в двух томах (изд. в Киеве в 1839 г.), История Российских законов, в 3-х частях (Спб. 1851 г.) и О Новгородских пятинах (Спб. 1853 г.). До отъезда в Петербург, К. А. Неволин гостил у меня в Каменке в вакационное время. (Во время служения в Киеве он не боялся опасностей, грозивших ему от поляков). Оба мои приятеля – Знаменский и Неволин присылали мне письма из Берлина; этими письмами воспользовался С. К. Смирнов при составлении кратких отзывов о них в Истории Московской Духовной Академии.

От. Иоанн Чистяков, воспитанник Калужской семинарии, сын известного в своё время образцового благочинного, отца протоиерея Иакова Чистякова, очень привлекательный в обращении, живого характера и блестящих способностей, но к несчастью очень мнительный и подверженный ипохондрии. В непрестанной заботе о своём здоровье, он жаловался однажды доктору Мичурину, что у него, при головной боли, болят даже волосы и ветер ходит в сапогах. Даже в богослужении не снимал калоши, несмотря на то что в трапезной церкви пол был тёплый, от находившейся под ней кухни. Хорошо писал и мастерски произносил проповеди, подражая своему двоюродному брату Илиодору (впоследствии архиепископу Курскому). Назначен инспектором Рязанской семинарии. Скончался в 1833 году архимандритом и ректором в Тамбовской

семинарии. Он приходил к нам в дом довольно часто, но никогда не обедал, питаясь своеобразной пищей.

Козьма Васильевич Левицкий из Пензенской семинарии, регент академического хора, отлично устроенного в шестом курсе; назначен профессором в Вифанскую семинарию. Скончался в 1835 году, будучи священником в Москве.

Константин Петрович Успенский, из Вифанской семинарии. Отличался любовью к математическим наукам

—380—

и постоянно занимал первое место в списке профессора Делицына. Вместе с Левицким гостил у нас в Каменке в 1828 году; был профессором в Вифанской семинарии, а после священником, благочинным и протоиереем в Москве.

Кроме исчисленных выше, мне были знакомы почти все студенты шестого курса, но после того времени прошло уже более шестидесяти лет, и я позабыл многих из них. Назову теперь тех, кого упомянул.

Пётр Евдокимович Покровский, из Московской семинарии, человек благодушный и ласковый, не терпевший хмельных напитков. Был старшим в первом номере по отъезде В.П. Знаменского в Петербург. В этом № сходилось по воскресным дням после литургии для разбора журналов и газет большинство студентов, которые выписывали их сами. В этой выписке и я участвовал. По окончании курса П.Е. определён профессором Московской семинарии. В 1834 году принял сан священства и определён к Московской Параскевиевской, в Охотном ряду, церкви. В 1855 году назначен настоятелем Московского Архангельского собора. В ноябре 1871 года назначен главным священником армии и флотов. Скончался в 1888 г.

От. Спиридон Грацианов, необыкновенно красивый монах, вовсе не занимавшийся своей наружностью, с прекрасными белокурыми кудрями, но всегда спутанными и торчащими копной, бегавший от женщин, как от заразы, но всегда ласковый, приветливый и весёлый в товарищеском кругу. Был ректором Саратовской семинарии, где и скончался в 1855 году.

От. Агапит Введенский, из Владимирской семинарии, строгий подвижник, не вкушавший ещё до монашества мяса. Назначен инспектором Владимирской семинарии. В 1834 году определён ректором Вифанской семинарии и произведён в сан архимандрита. В 1842 году по прошению уволен во вверенный управлению его Иосифов Волоколамский монастырь. В 1851 году назначен настоятелем Московского Новоспасского монастыря и был членом Московской Синодальной конторы. Скончался 28 мая 1877 года. Епископ Владимирский Парфений в письме к митрополиту Серафиму так отзывался об Агапите: «инспектор

–381–

наш – раб Божий, воистину израильтянин, младенец по чувствам в новой духовной жизни». Митрополит Филарет писал об Агапите: «из моих мог бы я представить в настоятели Донского монастыря Агапита, Иосифовского архимандрита, бывшего Вифанского ректора: но он не обещает быть довольно благовидным в обращении с знатными посетителями, которые многочисленны ради монастыря и ради кладбища в нём».

Иеромонах Евграф Казанцев-Платонов из Вифанской семинарии, первый магистр шестого курса. Оставлен бакалавром при академии по классу священного писания. Человек с блестящими способностями, но к несчастью не подражавший своим товарищам Агапиту и Спиридону в трезвости, а напротив крепко привязанный к хмельным напиткам, которые и погубили его. Через год с небольшим он был лишён духовно-учебной службы и отправлен для исправления в Старо-Голутвинский монастырь близ Коломны, но исправления не было. Митрополит, надеясь, что Евграф придёт в себя, перевёл его в Ростовский Иаковлевский монастырь. Там настоятель, известный архимандрит Иннокентий, запер Евграфа в комнате, устроенной в угловой башне. Оттуда он выбросился в окно и убился, в 1833 году. Повидимому, он был помешан; оставил после себя какое-то сочинение, совершенно лишённое смысла и пробу пера на нескольких листах: «Евграф митрополит Московский». Это я слышал от покойного от. архим. Иннокентия. Видел сочинение

Евграфа и листы с пробой пера. То и другое долго сохранялось в библиотеке монастыря.

Василий Григорьевич Примеров, из Пензенской семинарии, оставлен при академии бакалавром по физике. С октября 1828 года до июля 1829 г. преподавал полемическое богословие, с августа 1829 в течение года преподавал истолковательное богословие. Выбыл из академии в 1837 году и поступил на службу в М. опекунский совет, где был директором и выслужил пенсию.

Ещё много мог бы я перечислить имён, но они остались бы одними именами. Замечу только, что из десяти студентов-монахов, окончивших курс, достигли архиерейского сана только два кандидата. О первом из них,

—382—

преосвящ. Варлааме Тобольском (в мире Вас. Ив. Успенском) ничего не скажу, потому что мало знал его и совершенно потерял из виду по выходе его из академии. Со вторым (преосвящ. Иосифом Воронежским) я сохранил искренние, дружеские отношения. В последний раз я видел его маститым старцем, лишённым зрения и удалившимся в уединение. Остальные восемь монахов (магистры и кандидаты) рано похищены смертью, или оставили учёную дорогу и окончили жизнь свою в монастырях.

Граф М. Толстой

С.Л. [Автор не установлен.] [Рец. на:] Малеонский М²²¹². Владиславлев: повесть из быта семинаристов и духовенства. СПб., 1883–1894 // Богословский вестник 1894. Т. 4. № 11. С. 383–409 (3-я пагин.)

–384–

«Нам как-то приходилось говорить, пишет С. А. К. в № 40 Церк. Вестн. за 1893 г., по поводу того, что наше духовенство довольно инертно на дела благие. Не смотря на длинное своё прошлое, на сравнительно благоприятные бытовые условия, оно не сумело создать себе ни литературы с церковным направлением, ни даже в своей жизни освободиться от влияния светской, часто совсем с неправославными идеалами... «Православно-русской литературы, – говорилось, – в создании которой русское духовенство могло бы считать себя виновником, – у нас не существует. Даже о быте самого духовенства общество и само духовенство знает от светских писателей; изредка только послышится отголосок, как весть из Китайской земли, в форме каких-нибудь «записок сельского священника» и смолкнет на целый десяток, а то и больше лет. Да и эти отголоски из недр духовной жизни постоянно заглушаются не громом журнальных статей, а трескотнёй и болтовнёй пошлых газеток. Так слабо слово духовенства в нашей литературе. Что же удивительного в том, что часто и само духовенство смотрит на народ (и на всё) через призму светской печати! На светских журналах и газетах духовенство выращивает свои семьи. Кто во всём этом виноват и виноват ли кто, судить трудно, но факт на лицо: православное духовенство воспитывается на литературе (насколько литература может воспитывать), проникнутой духом не православным». (Стр. 629–630; см. Сам. Епарх. Ведом. 1893 г. № 6).

–384–

Приведённая тирада побуждает нас сказать несколько слов по поводу вышедших из печати двух последних томов обширной и много-содержательной повести «Владиславлев», живо изображающей быт семинаристов и духовенства и

принадлежащей высокопочтенному лицу из духовенства, автору и других многочисленных и часто обширных очерков из означенного быта, а также статей и книг церковно-исторического и археологического содержания и разных других сочинений, делающих честь скромному труженику и, при других условиях его общественного положения, могших составить ему славное имя...

Весьма правдивый отзыв о первых двух томах повести «Владиславлев» уже сделан в своё время в № 4 «Церк.-Общ. Вестника» за 1885-й год, и потому мы в нашем очерке будем говорить лишь о последних томах при своей неразрывной связи с предшествующими имеющих много сторон общего и самостоятельного характера, на которые стоит обратить серьёзное внимание каждому, интересующемуся бытом духовенства и желающему иметь о нём не какие либо случайные и нередко превратно переданные сведения, а сведения добытые путём целого жизненного опыта и всестороннего изучения.

Нам сравнительно давно уже не приходилось испытывать такого поистине отрадного впечатления, какое мы испытали и доселе ещё переживаем под влиянием прочтения повести «Владиславлев». Положительно можем утверждать, что до сих пор во всей нашей беллетристической литературе ещё не появлялось такой обширной, замечательно содержательной, фотографически-верной в изображении и беспристрастной эпопеи из жизни семинаристов и духовенства, как повесть «Владиславлев»; она стоит неизмеримо выше всех тех многочисленных попыток изобразить быт семинаристов и духовенства, которые мы встречаем и в отдельных изданиях и на страницах журналов и газет и которые в большинстве случаев предлагаются читающей публике со стороны авторов не только не принадлежащих к духовенству, но и не изучивших его обстоятельно, не присмотревшихся к нему близко, и часто пишущих на тему о духовенстве просто потому, что эта тема считается ныне модной и весьма

—385—

благодарной для тех, чьё сердце не лежит не только к духовенству, но и к самой церкви, служителями которой являются духовные лица... Попятно, что подобные попытки по большей части тенденциозны, односторонни, пристрастны и потому конечно должны считаться лишь случайными явлениями в области беллетристики и культурно-бытовых очерков, результатом недоразумения, а не типическими изображениями действительности... И лишь изредка можно встречать в печати такие светлые и объективно-беспристрастные взгляды на духовенство, какие мы замечаем напр. в писаниях высокопочтенного И. У. Палимпсестова и между прочим в неоднократно изданной им книге «За истину и правду»²²¹³ или в книге досточтимого проф. П.И. Казанского: «Правда ли, что наше духовенство не хочет и не умеет учить народ?», – каковые книги положительно нужно советовать читать и перечитывать всем, желающим составить себе надлежащий взгляд на русское духовенство, и особенно необходимо ознакомиться с ними последнему, что конечно будет для него несравненно полезнее чтения многих других книг, часто так сказать навязываемых ему, некоторым образом против его воли, в виде напр. так называемых «бесплатных», а иногда и платных «приложений» не только к журналам, но и к газетам, причём эти, часто очень откровенные, «приложения» как непрощенные гости врываются в семью и действуют растлевающим образом особенно на младших её членов, на молодое поколение общества... – Даже в последнее время, когда с высоты Царственного Престола уже раздался неопровержимо-авторитетный голос в пользу православного духовенства, которому отдаётся должная и веками заслуженная справедливость, мы не перестаём на страницах иных органов периодической печати нередко встречать тенденциозные и односторонние наветы на духовенство и недобросовестные инсинуации против его важного и всеобъемлющего служения Церкви, и Отечеству, – причём по-видимому забывается, что уже в далёкую даль отодвигается то печальное время, когда была мода на подобное отношение к духовенству, когда всевозможные не-

–386–

достойные выходки против него многими принимались на веру, без должной проверки, и оно являлось как бы беззащитным и безмолвно страдавшим, как отребье мира, причём на нём буквально исполнялись слова Господа о Его ближайших последователях и служителях: *в мире скорбни будете... аще Мене изгнаша, и вас изженут*. И наш автор не щадит духовенства в тех случаях, когда оно действительно не заслуживает пощады, когда оно требует должного вразумления и напоминания ему об его высоком призвании и ответственном служении, – и у него не мало примеров весьма строгого отношения к духовенству, по-видимому даже как будто слишком много, если взять во внимание его усердное радение об истинных пользах духовенства, солидную защиту им последнего от всевозможных нареканий и нападок, но за то светлые стороны в жизни духовенства и вся вообще его жизнь и особенно быт учащегося духовного юношества, по нашему мнению, у него изображены рельефнее, чем у кого либо ещё из писавших о том же раньше его, и в тоже время изображены с замечательным одушевлением и редкой правдивостью, до мельчайших подробностей согласно с действительностью.

К сожалению, много зла духовенству принесли те из числа писавших о нём, которые вышли из его собственной среды, но стали в иные условия жизни, чем в каких находились раньше сами и в каких продолжают жить их присные, связанные с ними узами происхождения и родства. Слишком усердно руководясь странным принципом самооплевания и ненужного самоуничужения, – далеко не из побуждений христианского смирения, а единственно по какой-то непонятой отчуждённости от воспитавшей их, но непонятой ими, как следует, среды, в связи с озлобленной, и тоже безотчётной, враждебностью ко всему тому, что так или иначе относится к Церкви и её служителям, – таковые бытописатели духовенства усердно набрасывают на него неблагоприятную тень, и это делают с каким-то самоуслаждением, как бы злорадно залюбовываясь выводимыми ими на сцену позора персонажами. При всём том (странный самообман!) они обыкновенно в своей непохвальной роли прикрываются лицемерным ува-

жением и к духовенству, которое чернят и поносят, и к Церкви, под которую подкапываются, конечно иногда и бессознательно, но чаще сознательно... Понятно, что сочинение, по поводу которого мы ведём нашу речь, является сильным противовесом подобного рода недостойным и несправедливым отношениям к духовенству: в лице автора «Владиславлева» оно находит для себя давно желанного апологета, ведущего свою благородную защиту поношаемого духовенства не как-нибудь а priori, но путём всестороннего изображения его быта, списанного с действительности, которую пережил сам автор, прочувствовал и возвёл в художественную эпопею.

Мы от души желали бы, чтобы периодическая печать, и особенно духовная, отозвалась как должно на этот поистине почтенный труд, как нельзя более благовременный и делающий честь его автору: он вполне того заслуживает; – да и не всё же нам отмалчиваться от взводимых на нас всевозможных нареканий, – а это к сожалению почти обычное явление в жизни духовенства: как-то уж принято за обычай в периодической прессе quasi-либерального направления так или иначе всячески выискивать всё, более или менее компрометирующее духовенство, и выставлять это на всеобщий позор, – по крайней мере так было до последнего времени; – но слово защиты, особенно подробно обстоятельное, лишь изредка слышалось в пользу духовенства. Конечно, и само дело, беззаветно совершаемое духовенством, часто говорит в его пользу и опровергает возводимые на него нарекания или, по крайней мере, значительно ослабляет силу обращаемых к нему укоризн, нередко вовсе безосновательных, а порой лишь отчасти имеющих основание, но за то рассеиваемых без затруднения при ближайшем рассмотрении оных. Тем не менее далеко не излишне давать по временам почувствовать различным изобличителям духовенства, что они часто вовсе не рассматривают дела по существу, а ограничиваются лишь пустыми и мелочными придирками, вращаются вокруг отдельных фактов из жизни духовенства, не вникая в основу всей этой жизни, не обозревая оной во всей её

многообъемлющей широте, что далеко не безразлично. Притом, какого отношения к

—388—

духовенству нужно ожидать со стороны тех из числа пишущих о нём, для которых оно, прямо сказать, ненавистно, для которых оно кажется даже вовсе излишним в окружающей их жизни и для которых, наконец, существование его представляется каким-то недоразумением, с коим лишь по необходимости приходится мириться, как с неизбежным злом? Какого отношения к духовенству ожидать со стороны тех, кто и к Церкви православной не питает должного уважения, не успевши, в погоне за пустым — часто многознанием, составит о ней должное понятие? Могут ли быть справедливы в своих отношениях к духовенству те из пишущей части общества и вообще те из так называемой интеллигенции, кто и в самые храмы Божии заглядывают лишь изредка и по пятилетиям, а порой по десятилетиям, иные же и вовсе не бывают у исповеди и св. Причастия, а если когда и побывают, то готовы отнестись к совершителю св. Таинств Церкви точно так же, как препрославленный в предшествовавшее время, а ныне пресловутый гр. Л. Толстой отнёсся недавно к своему духовному отцу, «дерзнувшему» на исповеди допрашивать его совесть о содеянных им нарушениях законов божественных и человеческих и затем требовал от него при приобщении Св. Таин истинной веры в святыню Таинства. Что может сказать в пользу духовенства так настроенная интеллигенция; как может она должным образом вникнуть в его жизнь, понять сущность оной, войти в её нужды, сочувствовать её радостям, одним словом войти в положение духовенства, сделать ему надлежащую оценку и быть солидарным с ним в его деятельности? Вот потому-то и так важно для каждого остановиться своим вниманием на такого рода произведениях печати, как «Владиславлев»; потому-то и столь благовременно приветствовать их, как желаемую защиту духовенства от возводимых на него нареканий, как глубоко задуманную и широко написанную картину его жизни, без преувеличения его

заслуг и достоинств, без умолчания о его пороках и недостатках и притом с соблюдением во всём меры...

В частности, в 3-м томе повести «Владиславлев» так сказать красной нитью по всем главам этого объ-

—389—

ёмистого тома проходит одушевлённое изображение непреодолимого стремления героя повести, студента семинарии, к академическому образованию. Этому благородному стремлению не могли положить преград самые серьёзные и подчас совершенно неожиданные препятствия, возникавшие главным образом из условий далеко не обеспеченной и полной различных тревог жизни престарелых родителей Владиславлева; не могли между прочим положить ему окончательной преграды ни угрозы отца героя, ни слёзы матери, желавших видеть в сыне, — как это обычно бывает в жизни духовенства, — поддержку их старости, если он поступит на хорошее священническое место; причём Владиславлев, как почтительный к своим родителям сын, сумел выходить из величайших испытаний его терпению без малейшего оскорбления часто видимо несправедливых к нему родителей, — и результатом всего было то, что он наконец достиг-таки желанной, давно намеченной цели и поступил в академию, которой и был украшением. Своим горячим стремлением к высшему академическому образованию он характеризует вообще присущее духовенству стремление к большему и большему просвещению, издавна составляющее его отличительную черту, при всех недостатках часто к тому средствах и пособиях, даже так сказать наперекор всем удручающим обстоятельствам его жизни... Академия, составляющая лучший и постоянный предмет помышлений богато одарённого умственными и нравственными качествами героя повести, изображается здесь с таким сочувствием и в таких привлекательных чертах, что это изображение, полагаем, с особенным удовольствием прочтено будет всеми получившими или получающими высшее академическое образование, а равно и стремящимися к оному... Прочтение этой повести воспитанниками духовно-учебных заведений быть

может послужит для них значительным противовесом всевозможным «очеркам» из быта семинаристов и духовенства, которых ныне, как говорится, с лёгкой руки Помяловского и в подражание его «Очеркам Бурсы», наплодилось далеко немало, и притом со всевозможной тенденциозной окраской, смотря по тому, к какой литературной школе принадлежит автор.

—390—

Питомцам духовно-учебных заведений следовало бы рекомендовать чтение подобного рода сочинений, как рассматриваемое нами... Иначе незаметно, под влиянием тенденциозных «очерков», в них с возрастающей силой может развиваться и без того уже иногда пустившее в них глубокие корни предубеждение против всего того, чем жили и живут их деды и отцы, что делало последних мощными в усвоении научных познаний, что научало их опыту жизни...

Весьма отрадную черту в рассматриваемой книге представляет и то, что лучшим стремлениям героя повести вполне сочувствуют и даже содействуют осуществлению их такие истинно аристократические и в настоящем смысле слова интеллигентные лица, как графиня Дикопольская со своей серьёзно образованной и идеально настроенной дочерью. Этим автор прямо указывает на то, что истинный аристократизм и интеллигенция вполне солидарны в своих стремлениях с Церковью и её служителями, чем фактически изобличает ту многаглаголивую шумиху прогресса и цивилизации, которая, при своей часто малокомпетентности в трактуемых ею вопросах жизни, готова надменно-брезгливо относиться к лицам из духовного звания, не смотря на то, что последние стоят нередко целой головой выше её, — обычная манера тех «мелкотравчатых душ с их скороспелыми умами», которых так рельефно всегда изображал и изобличал херсонский святитель — вития Высокопр. архиепископ Никанор и которые, «при повальном, по его словам, разложении веры в их умах и сердцах», конечно не могут выносить присутствия рядом с собой такого или иного дарования из духовной среды, служащего явным укором для их «мелких, поверхностных, уродливо извращённых умов, которые в русской вере видят не только не главный рычаг, а даже

помеху быстрому и благонадёжному развитию русского народа» (т. 1, стр. 227), и вполне верные «духу настоящего времени, духу всестороннего и всеобщего охлаждения к Церкви, роют свои собственные кладези учения, знания и мудрости, кладези сокрушённые, разломанные, которые вместо чистой воды истинного здравомыслия источают только муть и грязь, вонь и заразу»

–391–

(стр. 206). – Возвращаясь к рассматриваемому нами сочинению, мы с удовольствием отмечаем тот поучительный факт, что автор его неоднократно останавливается на метком изобличении лжеименной интеллигенции и особенно в характерных столкновениях её представителей с такими или иными из представителей духовенства и его учащегося юношества; причём дело по большей части начинается так, что носители и выразители «последнего слова науки», «плывущие «по течению» самоновейшего прогресса и носящиеся «веяниями» модных «направлений» обыкновенно всей своей силой обрушиваются на кого-либо из случайно встретившихся с ними лиц духовного звания и всячески стараются озадачить его своим фразёрством, уснащённым всевозможными терминами научного характера, в свою очередь пересыпанными солью язвительных острот над «отсталостью» духовенства, над «застоем» духовного просвещения и науки, над «невежеством» духовенства, над «бесплодностью» или даже над «ненужностью» его служения, над его якобы «дармоедством», «ничего неделанием», «вымогательством» и т. д. и т. д. По, часто молчаливая, и по-видимому безответная, поношаемая личность совершенно неожиданно для красноглазого глумителя так твёрдо и основательно, хотя спокойно и достойно, опровергает и даже совершенно разбивает хитросплетённую речь гостинно-салонного оратора, так документально изобличает его в его собственном невежестве, в положительном незнании предмета своего издевательства, что он с позором стушёвывается пред тем самым обществом, кумиром которого так недавно желал остаться, рукоплескания или по крайней мере одобрительные возгласы которого уже

начали раздаваться за минуту пред тем над его «многоумной» головой... А затем та самая личность, которую он так усиливался выставить смешной и ничтожной, тут же, пред его глазами и к его досаде, становится предметом общего внимания, и голос её уже начинает иметь для всех авторитетное значение. И как верны действительности изображаемые нашим автором типы подобного рода из так называемой «интеллигенции», как любят они часто представлять из себя героев минуты, ораторов кружка, шу-

—392—

меть своим малосмысленным многоречием не только в светских салонах и гостиных, но и в местах более солидных, в местах приюта науки и просвещения, в местах общественных собраний, а затем особенно в излюбленных ими и потакающих им периодических органах печати.

Тяжёл и скорбен путь духовенства среди современных обстоятельств; глухи уши окружающих его к выслушиванию его увещаний и предостережений, черствы и косны сердца их к восприятию благовестуемого им и поношаемого ими учения Христова... И что порукой за то, что безопасна сама жизнь его, обеспечена участь семьи духовного лица в случае безвременной гибели его в непосильно борьбе с полуязыческой, с полусектантской средой? Мы уже знаем, что происходит с Церковью и духовенством на инославном, а часто и иноверном, и даже вовсе безбожном западе... Хорошо нам известны тамошние, возмущающие душу и вот уже целые десятилетия не унимающиеся, антирелигиозные движения... «В роде христианском, говорит Архиеп. Никанор, среди инославных христианских исповеданий, в наше время мы видим уже чудовищное явление, что целые десятки и сотни тысяч детей, рождённых родителями из христианского народа, уже не крестятся, уже отказываются быть усыновлёнными Богу Отцу и Христу Его и соделаться причастниками Духа Святого» (т. 1, стр. 215). Понятно, каково отношение подобных христиан к служителям Церкви на Западе при названных обстоятельствах. «На, Западе идёт разрушение религиозных идеалов, там вероучение мало-помалу переходит в этику рационализма» (А.

А. Киреев, Ц. Вед. № 21 за 1891 г.). Известны печальные последствия сего, и недаром «клерикальные французские газеты главной причиной вымирания населения во Франции считают поддерживаемый правительством упадок христианства» (Моск. Вед. № 287 за 1891 г.)

Не в подобные ли отношения подчас готова была бы поставить Церковь к Государству и значительная часть нашей космополитической интеллигенции, всячески усиливающаяся проводить в жизнь начала западно-европейской жизнедеятельности, от которых впрочем уже и на Западе начинают понемногу отрекаться даже усердные и

—393—

широко-влиятельные провозвестники оных, особенно под впечатлением ужасов последнего времени? Не замечаем ли мы и доселе, не смотря на всю ненормальность явления, что и в настоящую пору у нас и в периодической печати, и в живой речи поклонников Запада всячески проглядывает эта зловерная тенденция, тот пагубный дух нетерпимости к религиозным началам жизни? Не замечаем ли мы чуть не на каждом шагу и того прискорбного разъединения, которое даёт себя знать в отношениях между представителями церкви и науки, между носителями духовного и светского просвещения, между деятелями духовными и мирскими? И, между прочим, это печальное явление не мало вредит серьёзному образованию учащегося юношества. Сама постановка преподавания Закона Божия в средне-учебных заведениях в высшей степени ненормальна, и лишь в самое последнее время сознана эта ненормальность и принимаются меры к её устранению; но зло вкоренившееся едва ли скоро будет поправлено, не смотря даже на все направленные к тому мероприятия и это особенно чувствуется теми, кто смотрит на дело не с формально-показной лишь стороны, а с точки зрения горькой действительности.

Теперь остановимся на некоторых частностях рассматриваемого нами сочинения – бытовой хроники из полной интереса и достойной всестороннего изучения, а главное справедливого к ней отношения, жизни духовенства, которую,

как мы заметили раньше, наш автор изображает не в одном только розовом свете, а согласно действительности. Между прочим, в нём изображена дореформенная консистория. Нам нигде ещё не приходилось встречать более яркого, чем здесь, изображения тех злоупотреблений, какие позволяли себе совершать лица, ведавшие в прежнее время дела духовенства и эксплуатировавшие доверие к ним епархиальных архиереев. Можно подумать, что это вещи отголоски какой-либо грубой, глубокой доисторической старины, что это происходило по меньшей мере столетия тому назад; а между тем всё это совершилось чуть ли не вчера, всего десятилетия тому назад. Видимо, автор списывал с натуры, а не выдумывал из своей головы. Видимо, слишком позорное явление из быта духовенства во дни

—394—

его юности отживало свою жизнь и судорожно боролось за своё существование, не желая без боя поддаваться уже наносимым ему ударам.

Вот несколько характерных выдержек из рассматриваемого нами сочинения по данному вопросу.

«Неволью приходил он (Владиславлев) в иные минуты в содрогание при одной только мысли о своей духовной консистории, про которую в ту пору повсюду разносилась самая недобрая слава. С мыслью о консистории неволью связывалась мысль об одном из главных её воротил некоем Злобине, имя которого повсюду среди духовенства в ту пору произносилось не иначе, как с негодованием. Миновать эту личность Владиславлеву не представлялось возможности, но и дела с ним иметь ему ужасно не хотелось. Для свидания с Злобиным ему нужны были деньги, а он сам в них очень нуждался, и самая мысль о подачке Злобину взятки была ему противна, ненавистна и казалась преступной. «Дать этому Иуде пять или десять рублей при производстве во священники – ведь это гадость, это симония, преступление против законов церковных и гражданских. Неужели я вынужден буду это сделать?» Не раз задавал он себе такой вопрос и всякий раз в конце концов приходил к такому заключению, что если не

придётся так уладить дело, окажется необходимость побывать у Злобина и тогда волей-неволей он должен будет что-либо дать этому «Столпу Злобы», как духовенство величало Злобина. «Гадко, гадко... мерзко!» – повторял он сам себе. Невольно мысль его обращалась к тому, отчего, это духовенство гнётся пред «Столпом Злобы», не протестует против его взяточничества и само же идёт к нему с этими взятками, так сказать, набивается ими. «Уж не попробовать ли мне счастья начать и довести своё дело до конца, не давая Злобину ничего?» – задавал он себе вопрос. И мысль об этом засела в его голову, так что наконец он решился твёрдо стоять на своём, не давать Злобину ни одной копейки и избегать самой встречи с ним. Но, – говорится далее, – можно было только мечтать о возможности как-нибудь избежать встречи с Злобиным; но не легко было в самом деле достигнуть этого. Производство дел о поступлении на места всецело находилось в руках Злобина, и каждому делу он мог дать то или другое направление, то или другое движение по своему личному произволу, если при этом не встречалось каких-либо особенных, чрезвычайных обстоятельств, которые вынуждали его действовать иначе, чем как бы ему хотелось. Поэтому то волей-неволей каждому, у кого было в производстве такое дело, неминуемо приходилось «повидаться» с Злобиным и «предложить ему благодарность» за содействие в таком деле» (стр. 243–244). Ещё: «Злобин всемогущ в Консистории, что хочет, то и делает; а архиерей ничего про эти проделки не знает, не ведаёт и, по обычаю, утвердит постановление Консистории» (стр. 246). И поэтому мы вполне понимаем негодование против него Владиславева. «Ах, Иуда! Окаянный! Анафема!.. Не даром тебя проклинаят всё наше духовенство... Ограбляя и день и ночь всех и каждого без разбора, не взирая ни на чьи слёзы, не щадя

–395–

ни вдов, ни сирот и даже мёртвых не оставляя в покое, но штрафую их тотчас же после их смерти, составляя о том журналы задним числом, ты ещё смеешь так нагло смеяться над бедностью нашего духовенства. Копаясь в тысячах, ты и не ведаешь, как влачит свою плачевную жизнь наше бедное и

многосемейное духовенство... Мало того ты ещё смеешь так дерзко оскорблять самого Бога, награждающего духовенство многочадием... Ты смеёшься дерзко над тем, что у священника, служившего тридцать лет, было восемь человек детей, и он не оставил им тысяч; а у самого чуть не вдвое больше было детей, да каких! – обратил бы на то внимание – один другого уродливее, один другого безнравственнее... Не явное ли это тебе наказание Божие? А что ещё впереди?» (Стр. 252–253).

Сам Преосвященный, слушая сообщение Владиславлева относительно пресловутого Злобина, «не раз покачивал головой, вздыхал и говорил: «о, Боже мой! Какая жестокость, какое немилосердие». В тоже время, обращаясь к Владиславлеву, вступившему в столкновение с Злобиным, он предостерегает его:

«хорошо, что вы говорите правду в глаза, не страшась за то мщения, и вступаетесь за несчастных. Но во всяком случае вам нужно быть осторожным. Вы ещё не знаете, что за человек Карп Селиванович. Его и я подчас уважаю, а подчас и побаиваюсь. Он очень мстителен и имеет у себя сильную заручку в одном родственнике. Вам, Владиславлев, продолжал он, я желаю добра и потому советую вам быть осторожнее... А то ведь, знаете ли, иногда ни за что можно попасть в беду: просто, от одного пустого слова пропадёшь... Суды у нас устроены очень скверно. Всякому мерзавцу открыт свободный доступ привлечь всякого к суду. Самая пустая, самая кляузная бумажонка должна идти в ход... Начинаются из-за неё суды да следствия, которые иногда тянутся целые годы, исписываются целые кипы бумаги, и всё-таки часто не доберёшься до истины... переплетутся между собой обе стороны так, что и решить невозможно, кто действительно прав, кто виноват. Вон, посмотрите, какие кипы дел лежат на столе, и каждая из них не более, как одно только ещё, может быть, на половину не оконченное судебное дело... И извольте тут возиться с ними... извольте читать их по субботам, да утешаться тем, как там объясняются люди в своей злобе друг против друга и ненависти друг к другу... Так-то»... (Стр. 275–266 и 269).

Вообще наш автор не жалеет красок, чтобы возможно-рельефнее обрисовать, как только что воспроизведённую нами личность, злоупотреблявшую своим положением у кормила епархиального управления и доверием архиерея, так и другие однородные с ней личности. И нужно сказать, что после сего невольно как-то чувствуется инстинктивное отвращение от подобных, позорящих духовенство, личностей и от их ненасытно-бессовестной жадности к беззаконной наживе, из за которой они в полном

—396—

смысле слова не щадят ничего святого, не берегут ничего заветного...

Но за то глубоко-отрадное впечатление производит разбираемая повесть на читателя тем, что в ней с полной теплотой чувства изображено истинно-гуманное отношение к своим бедствующим сродникам или вообще собратьям и присным со стороны тех лиц из духовенства, которые сами вышли из бедной среды и поставляют своим священным долгом так или иначе помогать им и нравственно поддерживать их в угнетающих их нуждах и скорбях, не оставляя их и материальной помощью. Подобное воззрение особенно отрадно встретить проводимым в печати в настоящую пору, когда себялюбивые стремления современного человечества, по-видимому, готовы заслонить собой и подавить в сердце человека всякие проявления гуманности и взаимопомощи. Видимо у автора добрая душа и тёплое отзывчивое сердце. А человеческое отношение к низшим членам причта указывает в нём тем более добросердечного человека, и особенно в виду того довольно обычного явления, что старшие члены причта как-то далеко, как-то холодно-чиновно держат себя по отношению к младшим, к низшим, относятся к ним как-то свысока, обидно-пренебрежительно, чем конечно прежде всего роняют свой собственный авторитет и вносят существенный вред в дело совместного с ними служения церкви Божией... При этом невольно хочется думать, что здесь между прочим напрасно упускается из виду замечательно гуманный взгляд на низших членов клира, высказанный в Бозе почившим

приснопамятным Казанским архиепископом Павлом в его известном прекрасном слове, для общего сведения всего православно-русского духовенства из собрания его сочинений перепечатанном в № 18 «Церк. Ведом.» за 1892 г., каковое слово, по нашему скромному мнению, положительно следовало бы затвердить на память как старшим, так и младшим членам причта: высоко гуманный взгляд на псаломщиков, высказываемый именитым Архипастырем Русской Церкви, несомненно привился бы и к пастырям церкви, часто не уясняющим себе – своего положения в составе церковного клира и напускающим

–397–

на себя далеко не свойственную им важность... Да, – пора священнослужителям церкви православной переменить свои часто обидные отношения к церковнослужителям и через то между прочим себя же самих освободить от преувеличиваемых иногда нареканий... Тем более это важно особенно потому, что жизнь церковного клира постоянно на виду у мирян, у прихожан, и конечно недобрые явления этой жизни могут служить, да и служат, соблазном для последних... Где же тут место нравственному авторитету священно-церковно-служителей? Как могут они устраивать жизнь своих прихожан, когда всячески расстраивают свою собственную и часто из всякой мелочи утруждают епархиальную власть и архив консисторий загромождают массой всевозможных препирательств и пререканий? Как это грустно, как это ненормально! Как мало здесь заметно истинного духа христианства, живоносного веяния благодатной любви Христовой, внушающей нам с братской готовностью *носить тяготы друг друга* и чрез то *исполнять закон Христов...* Как несогласно это с заповедью первоверховного Апостола Христова, обращаемой им к пастырям Церкви: *пасите еже в вас стадо Божие, посещающе не нуждею, но волею и по Бозе, ниже неправедными прибытки, но усердно: ни яко обладающе причту, но образи бывайте стаду* (1Петр.5:2–3). Гуманное отношение к низшим членам клира, указываемое почтенным автором «Владиславлева» неоднократно на страницах его хроники, заслуживает полной

похвалы и сочувствия. Мы, конечно, далеки от того, чтобы во всём извинять и низших членов клира, нередко подающих повод к нежелательному отношению к ним со стороны высших; но в данном случае пред нашим мысленным взором опять предносится заповедь другого первоверховного Апостола Христова, Апостола языков: *братие, аще и впадет человек в некое прегрешение, вы духовнии исправляйте такового духом кротости: блюдый себе, да не и ты искушен будеши. Друг друга тяготы носите, и тако исполните закон Христов* (Гал.6:1–2). А кому, как не русскому православному духовенству, по преимуществу предлежит, и особенно в нынешнее смутное в религиозном отношении время,

–398–

друг друга тяготы носить? Не по преимуществу ли в настоящее время ему особенно нужно крепко сплотиться и дружно бороться со всевозможными врагами веры и Церкви Божией, настойчиво стремящимися ныне к своим преступным целям и для сего не разбирающими средств? Об этом стоит серьёзно призадуматься, и во всяком случае русскому православному духовенству далеко не к лицу поддерживать в своей среде эту пагубную рознь, которая в высшей степени смущает и даже возмущает каждого благомыслящего сына Церкви... а враги Церкви пользуются этим и всячески содействуют этому... Ах, как далеки мы от высшего идеала жизни, начертанного для всех нас ещё древле богомудрым псалмопевцем Израилевым: *се что добро или что красно но еже жити братии вкупе? – Яко тамо заповеда Господь благословение и живот до века* (Пс.132:1–3). А с другой стороны, при ненормальных взаимных отношениях между собой членов церковного клира, каким обличением должны постоянно звучать для них торжественно-призывные возгласы Церкви: *возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы Отца, и Сына, и Святого Духа, Троицу единосущную и нераздельную!*

Однако, последуем дальше за нашим автором, хотя мы не берёмся сделать полного обзора его обширного и многосодержательного сочинения, а останавливаемся лишь на том, что особенно нас заинтересовало и что действительно

невольно приковывает к себе внимание читателя. Прочтите напр. VI главу в III томе, под заглавием; «Исполнение поручения отца» (стр. 110–138).

Приведём здесь для образца тираду, которую произносит Владиславлев, с негодованием обращаясь к столетнему старику-колдуну-шарлатану.

«Ах, Парамоныч, греховодник ты этакий! – Так вот какой ты благочестивый-то человек у нас... Ты лицемер величайший... ты в церкви, на виду у всех, плакал и молился, по-видимому, усердно, а здесь, у себя дома, вот какие мерзости творил... Ты идолопоклонник великий и жрец древней Астарты... Тебе и в аде-то места мало... Сколько ты на своём веку погубил душ человеческих? Припомни это и раскайся в том, душегубец... Не смей оправдываться в своих деяниях предо мной... Я и прежде знал, что ты творил здесь такие мерзости, и хотел обличить тебя, хотел заставить тебя за этими мерзостями, на месте преступления, вразумить и наставить на истинный путь покаяния... Ах, ах, ах, Парамоныч!.. Как только земля тебя

–399–

носит, такого беззаконника? Как гром небесный не поразил тебя и мать-сыра-земля видно не принимает к себе, оттого ты и живёшь так долго... Ты слуга самого дьявола, и тебе на том свете место приготовлено сатаной рядом с самим Иудой предателем... Покайся, Парамоныч... покайся, любезный, пока ещё время не ушло. Мне жаль тебя, и я хочу тебя вразумить. Брось ты все эти мерзости (возмутительный разврат и содействия разврату), плачь, вздыхай и молись и день, и ночь, чтобы избежать будущих мук в аде... – Брось ты всё это.., брось и думай только о своей смерти.., ведь ты думаешь, что она далеко ещё, ан нет... она близка.., вон, посмотри, как она уже у тебя за плечами стоит и точит свою косу... Парамоныч, – продолжаем выписку дальше, – вздрогнул и быстро обернулся назад, как будто и в самом деле хотел взглянуть на ту самую смерть, которая стоит у него за плечами и точит свою косу, чтобы сразить его... Под влиянием этого-то страха смерти Владиславлев и оставил своего нового знакомого, сказавши ему при прощанье: «моли Бога, Парамоныч, чтобы смерть ныне же

ночью не скосила тебя, как величайшего нечестивца., ведь ты же тут один-одинёшенек... прихватит, так и за священником некого будет послать... Прощай! Завтра я рано приду справиться, жив ли ты». И Парамоныч целую ночь никак не мог успокоиться и заснуть. Его давил кошмар: лишь только он заведёт свои глаза, как сейчас же ему кажется, что с одной стороны страшная смерть взмахивает на него своей острой косой, а с другой – сам безобразный сатана хватает его своими ужасными лапами; откроет глаза, и опять страх и ужас, перед ним мелькают маленькие призраки – души изведённых им ещё во чреве матерей младенцев, которые указывают на него, как на своего душегубца. Такой ужасной ночи он никогда ещё не проводил. Это отрезвило его, и он действительно твёрдо решился во всём раскаяться пред Господом и бросить своё колдовство» (стр. 122–123).

Вот ещё образчик того, как этот колдун говорил к народу (к барщине):

«Ну, молись, крестись, мордва окаянная, чухна неумытая!.. Во имя Отца, и Сына, и Св. Духа, действием Зосима и Савватия, повелением Юхвитера (Юпитера) и Вяниры (Венеры) и т. д. Парамоныч крикнул это на всю барщину каким-то особенным, могучим, громовым голосом. И нужно было видеть всю барщину, чтобы понять, какое магическое действие произвели на всех его слова! Парод просто оцепенел от панического таинственного страха пред своим знахарем. А Парамоныч не дремал. Обведя пред собою круг па току, он воткнул в землю свою железную палку, описал ею круг в воздухе над всею молодою барщиною, и потом, снова воткнувши палку на прежнее место, закричал:

Как на море-океане,
На великом на буяне
Есть там славный богатырь,
Белый камень Алатырь,
За двенадцатью стенами,
За железными вратами,
За тринадцатью цепями,
За пятнадцатью замками и т. д...

—400—

Ты приди, наш царь премудрый,
Ненаглядный, белокудрый,
Ты Лександра Македонский,
Победитель Тер-Сидонский... и т. д.

На минуту Парамоныч остановился, окинул своим взглядом всю молодую барщину, сделал пред собой другой круг, дунул, плюнул на все четыре стороны, потом палкой своей в воздухе описал круг и сказал громко: «Пошли Господи!! Далее следуют новые причитания колдуна-шарлатана, видимо сильно возобладавшего над народной массой и командовавшего ей по-своему – до того, что она была слепым и послушным орудием в его руках.. (Стр. 127–129). – Между тем Владиславлев в течение этих двух недель не бездействовал. Одна цель была достигнута, но ему хотелось достигнуть ещё и другой цели, – хотелось совершенно отвратить народ от всякого рода суеверий и знакомства с знахарями, колдунами и колдуньями. Но как это лучше всего сделать? Сказать поучение? Но как бы оно ни было красноречиво и убедительно, этого одного будет недостаточно. Он хорошо понимал, что как бы ни была хороша его проповедь, одно против неё слово какого-нибудь вожака народного, – и оно останется бездейственным, и что напротив того подтверждение его слов таким народным авторитетом, как Парамоныч, может принести огромную пользу. Поэтому в течении этих двух недель Владиславлев всё внимание сосредоточил на приведении Парамоныча к полному раскаянию в своих грехах и расположении его к тому, чтобы он сам же пред всем народом открыто объявил, что и он сам и все прочие знахари, колдуны и колдуньи, свахи и бабки-повивалки только лишь морочили народ всеми своими «наговорами», нащёптываниями, умываньями и т. п., и что истинная причина такого явления, как порождение детей до семи лет от замужества, заключается в том яде, который свахи дают молодым пить в воде. Парамоныч действительно всех сердцем раскаялся пред Богом и о. Петром (отцом Владиславлева) во всех своих преступных деяниях знахарства и обещал Владиславлеву оказать своё содействие в деле вразумления народа (132–133 стр.).

И действительно Владиславлев совместно с образумленным им Парамонычем разоблачил знахарство, колдовство и всякого рода суеверия, доказывая народу, как они преступны и к каким губительным последствиям приводят тех, кто ими занимается или к ним, обращается, и убеждая всех обратиться всем сердцем к Богу. И он достиг своей цели и в этом отношении оказал важное содействие своему отцу, священнику. – Интересно между прочим следующее указание в книге на значение деревенского знахаря.

«На следующий день утром на барщину явились и старики все, чтобы послушать, как Парамоныч будет рассказывать всем про себя же самого и про других «диговинные вещи». Явились туда и Владиславлев, и управляющий имением. Пришёл наконец и Парамоныч. Вся толпа и рассту-

–401–

пилась пред ним, как бы пред высшим начальником, и отвесила ему низкий поклон, но в тоже время и безмолвствовала (стр. 134).

Парамоныч ведёт своеобразную речь к внимающему с замиранием сердца народу. В заключение речи он присоединяет:

«Я вам сущую правду говорю... И больше никогда ни к каким знахарям и колдунам не ходите ни за чем... Это один только грех... пагуба своей душе... Я каюсь во всём пред Богом и пред вами... Простите меня, великого грешника... Парамоныч пал и поклонился всем до земли, со слезами на глазах прося у всех прощения (стр. 136). – «Теперь одно только остаётся, – заканчивает своё обращение к народу Парамоныч: всем бабам-дурам идти поскорее к попу, да рассказать ему всё по совести, по душе, чтобы, значит, он, «питимье» на всех наложил. Вся барщина была поражена словами Парамоныча: мужики, узнали от него о деяниях своих жён, а бабы были им обличены в этих преступных деяниях. – Отродясь, Парамоныч, мы ничего такого не слыхивали, сказал один малый. По делу выходит, что всему виной эти проклятые ведьмы... свахи, да наши старухи. За это следует с ними разделаться... Тузить их нужно... Малый поднял свой здоровый кулачище и действительно уже готов был

броситься на одну сваху, стоявшую тут же, и вся барщина пришла в волнение. Не мудрено, что совершилось бы и убийство. Но Парамоныч успел предупредить это вовремя. – Молчать! Крикнул он на малого. Прошлого не вернёшь; а чтобы вперёд этого не было, не берите свах на свадьбу, – вот вам, и всё... да покайтесь все. – Спасибо тебе, Парамоныч, что ты наставил нас на истинный путь; а то мы погибли бы во грехах.

– Отчего же погибли бы? возразил Владиславлев. Разве у вас священника нет, или он вас не учит истине?

– Как же! возразила одна женщина. Нам небось свахи-то да матери наши говорили, чтоб мы с тем и умирали, а попу на исповеди не сказывали про свои незаконные дела, и что не рожать по семь лет, али с свёкром жить не грех, а спасенье... на том свете, вишь, за это не заставят лизать языком кипучую смолу, да с самим сатаной жить как с мужем... Это, вишь, так Варвара мученица сказывала бабушке Василисе, когда она обмирала, да с ней на том свете по мукам ходила. – Вот вы и вышли бабы дуры, сказал Парамоныч: нашли кому верить. Василиса-то твоя была первая в селе, «гулящая» бабёнка, и обмирать-то вздумала потому, что муж её бил за эти «гуляшки», да к палатам на ночь привязывал... После обмиранья-то ей своя воля была: муж всё пил, а к ней вы ходили на поклоны, да холсты ей носили... Она, невесть что, и говорила вам про тот свет.., гуляла пуще прежнего, да издохла без покаяния... Подумай-ко ты, хорошо ли это? Парамоныч попал в самое больное место всего народа, разоблачивши деяние обмиралки Василисы, которая слыла в народе за святую. И народ призадумался над тем, следует ли подобным людям верить»?.. (Стр. 137–138).

Мы нарочно остановились с некоторой подробностью
–402–

на приведённом эпизоде из повести «Владиславлев», с целью показать, какие больные стороны из народной жизни затрагивает наш автор, как их рельефно и жизненно обрисовывает и к какой важной и ответственной деятельности тем призывает он приходское духовенство, обязанное уже по долгу своего служения врачевать эти язвы народные. Уже

замечено периодической прессой, что не так грозны пронёсшиеся и ещё отчасти тяготеющие над русским народом стихийные бедствия – голод и эпидемия, как та ужасная язва всевозможных подозрительных и заразных болезней, которая жестоко изъедает в последнее время народный организм – да и не в России только, а повсюду, и что с этой злокачественной язвой нужно серьёзно бороться, нужно предпринимать против неё радикальное врачевание. Иначе по неожиданностью будет и у нас повсеместно слышать те вещи стоны, которые уже раздаются в среде французского народа, содрогающегося при виде своего вымирания, уменьшения народонаселения страны, оскудения стихийно-физических сил нации, именно по преимуществу вследствие ужасного развития упомянутых болезней, причём ложно направляемая, часто безрелигиозная, часто безнравственная цивилизация всячески содействует этому роковому бедствию народов, кощунственно издеваясь в то же время над всевозможными мероприятиями церкви к обузданию царящего зла и к пресечению его источников. Над этим стоит призадуматься, не упуская при этом из виду, что без живого сочувствия отрезвляющему направлению со стороны деятелей истинно религиозных и твёрдо-нравственных, никакие внешние мероприятия не ослабят зла, не помогут горю... и потому было бы большой ошибкой не прислушиваться к голосу подобных деятелей, не призывать их к участию в уврачевании губительных язв народных. И никакая наука, и никакая внешняя сила не помогут там, где не будет призвано к должной деятельности религиозное начало и где не будет строго обуздываться всякое противление ему, всякое издевательство над ним, что ныне в такой моде у многих и многих...

Чтение изложенной главы в рассматриваемой повести невольно заставило нас призадуматься над тем, как

—403—

много, как необычайно много представляется русскому православному духовенству важного и неотложного дела в должном воздействии на народ, и доселе ещё в целых массах своих погруженный в непроглядную тьму невежества, которой

так ловко пользуются часто всяческие проходимцы, прикидывающиеся истинными его друзьями, – какой в полном смысле миссионерский подвиг предстоит каждому духовному лицу, вращающемуся среди народа, и именно каждому входящему в состав священно-церковно-служителей: причём нам хорошо известно, что часто и церковно-служители могут быть почти что одинаково полезны в этом важном деле, как и священнослужители, и особенно если взять во внимание обычно большую доступность для народа одних сравнительно с другими, чем так дорожит народ и чем так умело пользуются раскольники и сектанты. И мы вполне уверены, что не па одних окраинах Руси многомиллионной, но и в самых центрах её народной жизни для истинного пастыря церкви и его ближайших сотрудников, найдётся ещё и теперь столько ожидающего его дела, что он в волю может потрудиться подвигом апостольским, подвигом миссионерским. Не говорим о тёмном расколе, о лукавом сектантстве, – среди коренного православного населения для него ещё много предстоит серьёзнейшей духовно-просветительной работы – и при том часто там, где он таковой не подозревает и где последняя может обнаружиться лишь при более тесном сближении с народом, что ещё во многих отношениях составляет предмет желаний и ожиданий, хотя всегда должно быть прямым делом, ближайшей задачей духовенства... Да, нельзя пожаловаться русскому духовенству на недостаток дела... Стоит только недремленно прикладывать ему свои руки к этому повсюду ожидающему его делу, а не выжидать, пока в среду пасомых со всех сторон будут проникать лютые волки в овечьей шкуре и всячески развращать и совращать с пути истины неопытных.

Весь 3-й том повести «Владиславлев» полон неистощимого интереса; но особенно выдаются многосодержательностью и занимательностью следующие его главы: VI. Исполнение поручения отца, VIII. Поездка в Зеленоводск,

–404–

XIV. Подача прошения на место, XVI. Театромания семинаристов, XVIII. Семинарский театр, XIX. Обстановка, XX.

Семинарский классический праздник, XXIV. Конференция в Семинарии, и XXVII. Отправление Владиславлева в Академию.

С неменьшим интересом читается и 4-й, последний том «Владиславлева». Герой повести поступил наконец в академию, к которой так неудержимо стремился всегда, не смотря на всевозможные препятствия к тому; блистательно окончил в ней курс высшего образования и затем сделался достойным деятелем на избранном им жизненном поприще. Вместе с тем, он соединил свою судьбу с той светлой личностью, возможность брака с которой считал почти неосуществимой радужной мечтой, и именно с дочерью графа Дикопольского Людмилой, бывшей для него во все время его семинарского и академического образования благодетельным гением. При этом замечательно, как силой своего ума, благородством своего характера и другими выдающимися качествами своей личности Владиславлев даже без всякой задней мысли так воздействовал на непреклонную в вопросах о сословности личность графа Дикопольского, что сей последний с любовью назвал его своим зятем и от души радовался счастью вышедшей за него своей любимой дочери. Замечательно и то, что достигнутое Владиславлевым счастье не вскружило ему головы, не поставило его на противные ему ходули, не отвратило его взоров и симпатий от той скромной среды, в которой он возрос и воспитался, от которой заимствовал силы для высшего духовного развития, – и это конечно потому, что то счастье жизни было вполне заслужено им, а не явилось для него какой либо случайностью.

В 4-м томе, так сказать, подводятся итоги всему тому, что раньше было предназначено как цель, как возможность, а иногда как едва осуществимая мечта.

Из отдельных глав 4-го, также, как и первые три, обширного тома (в нём 610 стр.), по нашему мнению, особенное внимание останавливают на себе следующие: IV. Новый тип на Руси и новое горе для духовенства, VI. Горькая исповедь Тихомировых. VII. Посещение Го-

—405—

ликова, VIII. Поездка в Соколовскую (Оптину) пустынь, IX. Дамаскинская (Жабынская) пустынь, X. Подначальные, XI. Жертва отщепенца, XV. Любительский спектакль, XVI. Поездка с архиереем по епархии, XVII. Приезд в Дикополье, XXI. Обращение раскольников, XXIII. Позолоченный орех, XXIV. Беседа владыки о браке, XXVII. Производство следствия, XXIX. Победа над врагами, XXX. Жертва, принесённая графом, XXXI. Великая радость для родителей, и XXXIV. Посвящение во священника. – В частности, невольно останавливают на себе внимание следующие страницы IV тома повести: 105–109:115–128 и 181–185, из коих в первых замечательно рельефно изображаются злоупотребления церковных старост доверяемыми им церковными суммами, во вторых рисуется безобразный нигилист-развратник и его чудовищная мать, во всём потакающая ему, и в третьих делается характеристика семинарского образования, причём бросается практический взгляд на преподавание классических языков в духовных семинариях. Впрочем, по существу дела, трудно сказать, чтобы какая-либо из глав не только этого обширного тома, но и всей 4-х томной громадной (в 2.341 больших страниц) повести была не интересна. И это не наше лишь собственное мнение, но и мнение почти всех, кто читал эту повесть из числа известных нам лиц, – говорим почти всех, т.-е. за исключением тех, кто слишком много предубеждены против духовенства и у кого естественное сочувствие к оному насильно и искусственно задерживается впечатлениями тенденциозной, неблаговолящей к духовенству беллетристики.. Но, конечно, сила вещей берет своё, – и никакая тенденция не заглушит действительность. А с другой стороны как-то грустно читать такое, напр. признание автора рассматриваемой нами повести в предисловии к 1 тому её, вышедшему ещё в 1883 году: «Сочинение это писано было нами ещё в бытность нашу в богословском классе семинаристов и по окончании курса семинарии во время жизни нашей в деревне. В своё время оно могло бы иметь совсем иное значение, чем теперь; но ему не суждено было появиться на свет Божий в то время, потому что тогда в толстых журналах любили помещать одни только пасквили на семинаристов и

духовенство, а правдивого слова не хотели и видеть в печати; у нас же самих не было никаких средств на издание столь обширного труда, состоящего из че-

—406—

тырёх больших томов» (т. 1, стр. IV). Но, конечно, теперь уже не то, что было раньше сего, и современная тенденциозность, враждебная духовенству, является лишь слабой пародией прежней, скучными перепевами, замирающими отголосками той, принципиально враждебной, злонамеренно отрицательной. И потому в предисловии ко 2-му тому «Владиславлева», изданному в 1884 году, мы уже встречаем такие строки автора повести: «Первый том настоящей нашей повести был весьма благосклонно принят читателями и в особенности читательницами духовного звания. Не только от духовных, но и от светских лиц мы получили много заявлений благодарности за доставленное им удовольствие чтением «Владиславлева» и просьб о скорейшем напечатании второй части. Отмена прежних приёмных экзаменов при поступлении учеников духовных училищ в семинарию, о необходимости чего мы говорили в главе XII первой части и едва ли не первые в 1876 году возбудили в литературе и обществе вопрос напечатанием этой главы в «Иллюстрир. Газете» Баумана, — ещё большую возбудило благодарность нам в сердцах многих читателей, имеющих детей в духовных училищах. Просьбы их о скорейшем напечатании второй части повторились. Всё это заставило нас поспешить напечатанием второй части» (т. II стр. III). В предисловии к 3-му тому мы уже читаем следующее. «Второй том нашей повести ещё более благосклонно, чем первый, был принят многочисленными нашими читателями, и мы получили много писем из разных концов России, даже и из стран сибирских, с выражением нам, с одной стороны, благодарности за правдивое изображение быта и нравов семинаристов и духовенства в дореформенное время, а с другой — удивление тому, что даже и в отдалённых частях нашей матушки России быт этот и нравы были таковы же, как и в той епархии, которую мы имели в виду. Всем, как видно из писем, видится и слышится здесь своё собственное, родное,

пережитое, передуманное и перечувствованное в своё время, а не вымышленное досужей фантазией такого писателя, который и не бывал никогда в семинарии, а берётся что-либо писать о семинаристах и духовенстве. – Всё это обязывало нас поспешить выпуском в свет третьего тома «Владиславлева»; но недостаток средств на это новое издание удерживал нас от самой даже мысли об этом. Так прошло почти 8 лет со времени выхода в свет второго тома. Но и теперь мы решились приступить к столь трудному для нас делу лишь благодаря некоторой помощи, оказанной нам одним высокопросвещенным и высокопоставленным лицом. Принося ему за это благодарность, мы в тоже время от души благодарим и того, неизвестного нам по имени и общественному положению автора, который в № 4-м «Церк.-Общ. Вестника» за 1885 год дал свой весьма правдивый отзыв о первых двух томах настоящей нашей повести. Приносим, наконец, свою благодарность и всем читателям наших повестей за их благосклонное внимание к ним» (т. III, стр. 1–11). Наконец, в предисловии, к 4-му последнему тому «Вла-

–407–

диславлева» мы читаем следующее сообщение автора; причём оговариваемся, что передача здесь подобных авторских заявлений имеет своё значение в том особенно смысле, что наглядно указывает на то, при каких обстоятельствах выходят в свет иногда замечательнейшие произведения печати, по пословице: *habent suum fatum libelli*.. «Приступивши к изданию третьего тома настоящей нашей повести, мы, говорит автор в своём предисловии к нему, думали отложить издание четвёртого тома на неопределённое время по неимению никаких к тому средств. Но поставили мы себя на место читателей и пришли к мысли о совершенной необходимости теперь же приступить к изданию и этого тома, чтобы естественное любопытство читателей было удовлетворено и само описание быта и нравов духовенства было до известной степени полно. В тоже самое время мы вполне уверены были, что достопочтеннейший содержатель типографии С.Е. Добродеев при этом случае окажет нам такое же доверие и

столь же великое внимание к нашему труду, как и прежде оказал нам при издании нами первых двух томов. Того, что он сделал для нас тогда, конечно, никакой другой содержатель типографии не сделал бы никогда для нас, как человека совершенно незнакомого ему. За эту великую его услугу нам мы считаем своим долгом и приятнейшим для себя удовольствием, при настоящем случае, печатью выразить ему самому и его любезнейшей супруге самую искреннюю благодарность, как покровителям труда, поднятого нами ещё в юношестве и, при помощи Божией, совершенного в ту пору, когда мы только что стали приходить в возраст мужества, а при издании только лишь по местам исправленного. Почти четверть века пролежали у нас в столе последние два тома настоящей нашей повести, и, если бы не С. Е. Добродеев, оказавший нам великое доверие и внимание к нашему труду, быть может, оба эти тома и никогда не увидели бы света. Не интереса ради, а единственно правды ради писали мы настоящую свою повесть, желая представить картину быта и нравов семинаристов и духовенства шестидесятых годов в том именно виде, в каком она в своё время представлялась нашему взору, и притом в ту именно пору, как в литературе царила «номяловщина», возмущавшая семинаристов своей жизненной неправдой, и стал нарождаться новый тип таких писателей, которые доселе ещё пробавляются собиранием пасквилей, побасёнок и сказок про духовенство чуть-чуть не во всех своих произведениях беллетристических, касавшихся духовенства, с предвзятой мыслью унижить его и очернить. Насколько представляемая нами картина понравилась, и духовным, и светским читателям, это можно видеть из того, что очень многие обращались к нам с просьбой продолжать свой труд описанием быта и нравов духовенства в самую пору реформ и в последующее время до начала девяностых годов. Конечно, это было бы весьма хорошо, но, при множестве лежащих на нас обязанностей в настоящее время, мы и думать об этом не решаемся, предоставляя всё времени и воли Божией» (т. IV, стр. III–IV).

—408—

С своей стороны выскажем пожелание, чтобы достопочтенный автор «Владиславлева» хотя со временем изобразил и быт русского православного духовенства и его учащегося юношества, как в самую пору реформ шестидесятых годов и ближайших к ним, так и за последующее время хотя бы даже и до текущих дней. Тема очень благодарная, время для этого самое благоприятное и, ко всему этому, по нашему мнению, для него это самое подходящее дело, у него есть все данные для подобного труда, – не то что у случайных писателей о духовенстве, и было бы крайне нежелательно, если бы подобное дело взяло на себя лицо мало к тому подготовленное и тем более с предвзятыми тенденциями. А наш автор настолько осведомлён в предмете своего труда, настолько проникнут мыслью сказать правдивое слово о духовенстве, что нужно только сердечно пожелать, чтобы у него достало сил и времени для такого важного дела.

Что касается уже сделанного им, то его книга, нам думается, может иметь глубоко-назидательное значение, как для всего духовенства вообще, так в частности для его учащегося юношества, и потому ознакомление их с ней, серьёзное ознакомление, было бы весьма желательным. Прочтение этой книги будет важно для них уже в том отношении, что прежде всего установит их на той точке зрения, с которой они должны смотреть на самих же себя – вместо того, чтобы присматриваться к себе и – не узнавать себя в тех пародиях на духовенство, которых к нашему времени так много появилось в периодической прессе, почти совершенно вырвавшей книгу из рук современного читателя. Да и пора духовенству и его молодому поколению знать себя как должно, пора и сказать каждому о себе самом и об окружающих его должное слово; к этому всё призывает ныне русское духовенство; – пора и всем имеющим такое или иное отношение к духовенству, – а кто его не имеет, – надлежащим образом прислушаться к этому слову, исходящему из уст самого духовенства, а не пробавляться тем, что скажут о нём другие, часто вовсе его не знающие, часто злонамеренные, часто

односторонне-тенденциозные... Слава Богу, духовенство – сила, крепкая не своим лишь авто-

–409–

ритетом, но, что особенно важно, авторитетом горним, сила, с которой нужно ведаться, а не игнорировать её равнодушно, не издеваться над ней легкомысленно, как вошло-было это в моду во *вчерашней* литературе..., и *нынешняя*, при всей своей склонности к тенденциозности, начинает изображать из себя уже нечто иное, конечно, приходя к сознанию, что всему своё время, что не над всем же можно глумиться безнаказанно, не всё третировать свысока, по сперва следует посерьёзнее разузнать что-либо о предмете, а потом уже и касаться его с претензиями знатока... Заключим нашу речь словами проф. Н. Барсова, отдающего должное внимание русскому православному духовенству. «Из образованных классов на Руси, говорит он, сельское духовенство – единственное сословие, поставленное непосредственно, лицом к лицу, с народом; оно – естественный, призванный его вождь на пути духовного развития и печальник о всех его нуждах. В его руках, больше чем в чьих либо иных, духовное будущее нашего народа. Потому-то нам дороги сочувственные и заботливые отношения к нему, какие от времени до времени проявляются в нашем обществе и печати; потому-то, с другой стороны, нас печалят и заботят отношения к нему презорливые и несправедливые» (Истор., крит. и полем. опыты, Спб. 1879. стр. 325). Имеем полные основания надеяться, что рассмотренная нами книга во многом рассеет недоразумения и часто далеко несправедливые отношения общества и печати к русскому православному духовенству, изображаемому в ней с небывалой ещё полнотой и верностью действительности.

С. Л.

**Отчёт о состоящий Московской Духовной Академии
в 1893–1894 учебной году // Богословский вестник
1894. Т. 4. № 11. С. 1–2 + 1–31 (4-я пагин.)**

–1–

1 Октября, день основания Московской Духовной Академии ежегодно празднуется в ней торжественным актом. В текущем году, накануне праздника, Его Преосвященство, Преосвященнейший Тихон, Епископ Можайский, встреченный со славой из комнат Ректора Академии, совершил в академической церкви всенощное бдение с акафистом Покрову Пресвятой Богородицы, в сослужении Ректора Академии Архимандрита Антония, бывшего Инспектора Академии, ныне настоятеля церкви при русской миссии в Афинах, Архимандрита Сергия и академического духовенства. В самый день праздника Преосвященный Тихон, в сослужении Ректора Вифанской духовной семинарии Архимандрита Антония, бывшего Инспектора Академии Архимандрита Сергия и академического духовенства, совершил божественную литургию, а после неё молебен, в сослужении тех же лиц, Ректора Академии Архимандрита Антония и Архимандрита Рафаила. 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 приглашённые на акт посторонние посетители отправились в актовую залу. После студенческого обеда начат был акт пением «Днесь благодать Святого Духа нас собра», затем экстраординарным профессором по кафедре теории словесности и истории иностранных литератур Иерофеем Алек-

–2–

сеевичем Татарским была прочитана приготовленная им речь на тему: «Национальное и общечеловеческое значение сатиры Сервантеса на рыцарскую романтику средних веков». По прочтении речи, Ректором Академии Архимандритом Антонием провозглашено было об избрании вновь в почётные члены

Академии Сенатора, Тайного Советника, Дмитрия Александровича Ровинского во уважение его весьма долговременной, высокоценной по качеству, обширной по объёму и соединённой с большими материальными жертвами научной деятельности в области церковной и народно-бытовой археологии; секретарём Совета прочитан был составленный им отчёт о состоянии Академии в 1893–94 учебном году. В заключение 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».

Отчёт о состоянии Московской Духовной Академии в 1893–94 учебном году

А. Состав академии.

I. а) Состав почётных членов.

К началу отчётного года почётных членов в Московской Духовной Академии было тридцать четыре. В течение года вновь приняли это звание и утверждены были Святейшим Синодом: Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Ионафан, Архиепископ Ярославский и Ростовский, Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Феокист, Архиепископ Рязанский и Зарайский, Его Преосвященство, Преосвященнейший Дионисий, Епископ Уфимский и Мензелинский; Его Преосвященство, Преосвященнейший Димитрий, Епископ Подольский и Брацлавский, Его Высокопреподобие, Протоиерей Кронштадтского Собора Иоанн Ильич Сергиев, Его Высокопреподобие, Протоиерей Московской Николаевской, в Толмачах, церкви Димитрий Федорович Касицын, Его Высокопревосходительство, Государственный Контролёр, Действительный Тайный Советник Третий Иванович Филиппов, Его Превосходительство, Товарищ Обер-Прокурора Святейшего Синода, Тайный Советник, Владимир Карлович Саблер и Его Превосходительство, заслуженный ординарный профессор Императорского Московского Университета, Тайный Советник Алексей Степанович Павлов.

Из числа почётных членов Академия в течение отчётного года лишилась троих: Преосвященнейшего Феофана, бывшего Епископа Тамбовского, Начальника Иерусалимской миссии, Архимандрита Антонина и Настоятеля Московской Иоанно-Предтечевской, что под Бором, церкви, Протоиерея Иоанна Николаевича Рождественского.

—4—

б) Личный состав почётных членов Академии к 1-му октября 1894 года:

В отчётном году почётными членами Академии состояли:

С 1872 года:

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший *Макарий*, бывший Архиепископ Донской и Новочеркасский.

С 1876 года:

Его Высокопревосходительство, Член Государственного Совета, Директор Императорской Публичной Библиотеки, ординарный академик Императорской Академии Наук, Действительный Тайный Советник, Афанасий Федорович *Бычков*.

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, Статс-Секретарь, Действительный Тайный Советник, Константин Петрович *Победоносцев*.

С 1883 года:

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший *Савва*, Архиепископ Тверский и Кашинский.

С 1884 года:

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший *Сергий*, Митрополит Московский и Коломенский.

Его Преосвященство, Преосвященнейший *Михаил*, Епископ Орловский и Севский.

Его Преосвященство, Преосвященнейший *Виссарион*,
Епископ Костромский и Галичский.

С 1885 года:

Его Императорское Высочество, Великий Князь *Сергий Александрович*.

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший *Палладий*, Митрополит С.-Петербургский и Ладужский.

—5—

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 Леонтьевич *Янышев*.

Его Высокопреподобие, Протоиерей Исаакиевского Собора
в С.-Петербурге, Пётр Алексеевич *Смирнов*.

С 1887 года:

Его Высокопреподобие, Протоиерей Александр
Поликарпович *Владимирский*, Ректор Казанской Духовной
Академии.

Его Высокопреподобие, Протоиерей Казанского Собора в
С.-Петербурге, Александр Алексеевич *Лебедев*.

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*.

С 1890 года:

Его Высокопреподобие, профессор Императорского
Московского Университета, Протоиерей Александр Михайлович
Иванцов-Платонов.

С 1891 года:

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший
Феогност, Архиепископ Новгородский и Старорусский.

Его Преосвященство, Преосвященнейший *Арсений*, Епископ Кирилловский, Викарий Новгородской епархии.

С 1892 года:

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший *Иоанникий*, Митрополит Киевский и Галицкий.

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший *Владимир*, Архиепископ Казанский и Свияжский.

—6—

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший *Антоний*, Архиепископ Финляндский и Выборгский,

Его Преосвященство, Преосвященнейший *Александр*, Епископ Калужский и Боровский.

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 Фёдор Андреевич *Бюлер*.

С 1893 года:

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший *Ионафан*, Архиепископ Ярославский и Ростовский.

Его Преосвященство, Преосвященнейший *Дионисий*, Епископ Уфимский и Мензелинский.

Его Преосвященство, Преосвященнейший *Димитрий*, Епископ Подольский и Брацлавский, Его Высокопреподобие, Протоиерей Кронштадтского Собора Иоанн Ильич *Сергиев*.

Его Высокопреподобие, Протоиерей Московской Николаевской, в Толмачах, церкви Димитрий Федорович *Басицын*.

Его Высокопревосходительство, Государственный Контролёр, Действительный Тайный Советник, Третий Иванович

Филиппов.

Его Превосходительство, Товарищ Обер-Прокурора Святейшего Синода, Тайный Советник, Владимир Карлович Саблер.

Его Превосходительство, заслуженный ординарный профессор Императорского Московского Университета, Тайный Советник, Алексей Степанович Павлов.

С 1894 года:

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Феоктист, Архиепископ Рязанский и Зарайский.

–7–

II. Состав служащих.

В начале отчётного года на службе при Академии состояли: Ректор Академии Архимандрит Антоний, Инспектор Архимандрит Григорий, 6 ординарных профессоров, 1 исправляющий должность ординарного профессора, 9 экстраординарных профессоров, 4 доцента, 4 исправляющих должность доцента, 1 лектор и 1 сверхштатный преподаватель с званием ординарного профессора. Прочих должностных лиц было 9, а всех служащих при Академии было 37 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 отчётного года произошли следующие перемены:

1) Инспектор Академии Архимандрит Григорий указом Святейшего Синода от 7 октября 1893 года за № 4654 назначен был настоятелем Константинопольской посольской церкви. Отправившись к месту своего нового служения, Архимандрит Григорий, после продолжительной и тяжкой болезни, 18-го ноября скончался на пути, в Москве, и 20 ноября был погребён на академическом кладбище. На его место на инспекторскую должность, указом Св. Синода от 30 декабря 1893 года за № 6131 назначен был исправляющий должность доцента С.-Петербургской Духовной Академии иеромонах (ныне Архимандрит) Сергей.

2) Заслуженный ординарный профессор Н. И. Субботин, согласно прошению, уволен от должности члена Академического Правления, а на его место Советом Академии 6 сентября 1893 года был избран и Его Высокопреосвященством 22 сентября того же года утверждён и. д. ординарного профессора по кафедре истории философии П.И. Казанский.

3) Из оставленных при Академии для приготовления к замещению вакантных преподавательских кафедр одному – И.М. Громогласову Совет Академии предложил, с разрешения Его Высокопреосвященства, занять кафедру по истории и обличению русского раскола, освобождающуюся

–8–

после заслуженного ординарного профессора Н.И. Субботина, подавшего прошение об увольнении из Академии по расстроенному здоровью. Другой – К.Н. Сильченков приказом Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода от 17 февраля 1894 года определён преподавателем по основному, догматическому и нравственному богословию в Харьковскую Духовную Семинарию. Третий – П.В. Тихомиров, оставленный Советом Академии, с разрешения Его Высокопреосвященства, вместо К.Н. Сильченкова, по окончании стипендиатского года, состоит вольным слушателем в Императорском Московском Университете по физико-математическому факультету.

Вместо означенных лиц оставлены были Советом Академии, с утверждения Его Высокопреосвященства, для приготовления к замещению вакантных профессорских кафедр окончившие в отчётном году курс кандидаты богословия: Л.А. Соколов и И.П. Романов.

4) Эконом Академии М.И. Белтов, согласно его прошению, уволен от занимаемой должности, и на его место Правлением Академии избран и Его Высокопреосвященством 17 марта 1894 г. утверждён эконом Калужского Архиерейского дома Иеромонах Аркадий.

5) Врач при академической больнице П.П. Аристархов уволен, согласно его прошению, от занимаемой им должности, а на его место избран Правлением Академии и утверждён Его Высокопреосвященством 19-го июля 1894 г. в качестве

вольнонаёмного врача отставной старший врач 4-го гренадерского Несвижского полка, Коллежский Советник И. К. Соколов.

III. Состав учащихся.

К началу отчётного 1893–94 учебного года оставались от предшествовавшего года три академические курса: IV, III и II в числе 209 студентов и 11 вольных слушателей, принятых по распоряжению Высшего Духовного Начальства, а первый курс (LII со времени основания Академии) образовался в начале отчётного года после поверочного испытания лиц, желавших поступить в состав этого курса.

–9–

К поверочным испытаниям явилось 95 студентов духовных семинарий и других лиц; из них 19 по назначению начальства и 68 в качестве волонтеров. В числе волонтеров были: 2 священника, 2 диакона, 2 надзирателя духовных семинарий. Кроме них 1 окончивший курс в Гатчинском Сиротском Институте, 2 окончивших курс с аттестатом зрелости в гимназиях Вологодской и Новгородской, 1 – болгарский уроженец, 1 сербский, 1 окончивший курс в 3 Московском кадетском корпусе, 1 окончивший курс в Киржачской учительской семинарии и 1, имеющий свидетельство на право вольноопределяющегося первого разряда. Все они держали полное испытание: устное – по Священному писанию Нового Завета, церковной истории общей и русской, латинскому языку и одному из новых языков и представили по три письменных упражнения: по пастырскому богословию, догматическому богословию и философии.

По окончании испытаний 64 студента духовных семинарий, 2 окончивших курс в гимназиях и 1 окончивший курс в 3 Московском кадетском корпусе приняты были в число студентов Академии. Кроме них приняты по особому распоряжению Высшего духовного Начальства: 1 сирийский араб и 3 сербских уроженца. Остальным 28 лицам Советом Академии было отказано в приёме в число студентов Академии, как недостаточно подготовленным к слушанию академического курса наук. Из студентов, принятых в Академию, 30 были

зачислены на казённые стипендии, 5 – на частные, а остальным предоставлено содержаться на собственные средства. При полном составе академических курсов в начале учебного года в Академии было 279 студентов и 11 вольных слушателей: в I курсе 71 студент, во II курсе 81 и 5 вольных слушателей, в III – 67 и 3 вольных слушателя, в IV – 60 и 3 вольных слушателя.

В этом числе казённокоштных было 120, стипендиатов, содержащихся на пожертвованные Академии капиталы 31²²¹⁴; на сумму, поступившую от Высокопреосвящен-

–10–

ного Макария, бывшего Архиепископа Донского и Новочеркасского 1, на счёт сумм Московской кафедры – 6, на счёт специальных средств Святейшего Синода – 18; стипендиатов Троице-Сергиевой Лавры – 16 и своекоштных – 98. Из последних значительное большинство в течение отчётного года пользовалось пособием от Братства Преподобного Сергия.

В течение отчётного года в составе студентов произошли следующие перемены:

1) На основании указов Святейшего Синода от 4 мая за № 1875:5 июля за № 2990:27 августа за № 3842:30-го ноября за № 5637 – 1893 года, 15-го апреля за № 1694 – 1894-го года и с разрешения Его Высокопреосвященства были приняты: 2 студента на IV курс, из коих один из Киевской духовной Академии, а другой – из С.-Петербургской; 3 студента на III курс, – двое из С.-Петербургской Академии и один из Казанской и 2 студента на I курс, из коих один из Казанской Академии, а другой сирийский уроженец.

2) Согласно указу Святейшего Синода от 13 Августа

–11–

1893 года за № 3588 лекарь, Действительный Статский Советник, А. И. Колесов допущен был к слушанию лекций в Академии, с правом в течение двух лет сдать экзамен по богословским предметам академического курса для получения, по представлении диссертации, степени кандидата богословия.

3) Один студент II курса и два студента I курса, согласно их прошениям, уволены были из числа студентов Академии и один

студент II курса умер от чахотки.

По группам студенты первых трёх курсов распределились в таком числе: в I курсе в первой группе 38 студентов, во второй 33, во II курсе в первой группе 36 студентов и 5 вольнослушателей, во второй 45, в III курсе в первой группе 27 студентов и 3 вольнослушателя во второй 40 студентов; в IV курсе распределения по группам не было.

Греческий язык изучали в I курсе 40 студентов; во II – 59, в III – 49; латинский язык в I курсе 31 студент, во II – 27 и в III – 21; французский язык 18 студентов I курса, немецкий – 41, английский – 12. Изъявили желание слушать лекции по естественно-научной апологетике все студенты 1-го курса.

Б. Деятельность академии.

I. Деятельность Совета Академии.

В течение отчётного года Совет имел 19 собраний: 1 торжественное в день годовичного праздника, 6 публичных, из коих 5 – по случаю коллоквиумов, 1 при чтении пробных лекций и 12 обыкновенных.

В ряду обычных занятий Совета наиболее важными были: 1) замещение вакантных кафедр в Академии, 2) присуждение учёных степеней, 3) пополнение и устройство академической библиотеки и 4) присуждение премий.

1) За переходом доцента по кафедре Священного Писания Ветхого Завета А.А. Жданова в Министерство Народного Просвещения Совет Академии предложил занять означенную кафедру преподавателю Рязанской духовной семинарии В.И. Мышцыну, который в 1890 г. остав-

–12–

лен был при Академии для приготовления к замещению вакантных кафедр. По прочтении двух пробных лекций, одной на тему по собственному избранию, а другой – по назначению Совета, Мышцын и был избран исправляющим должность доцента по кафедре Священного Писания Ветхого Завета с 11 марта текущего года.

2) Учёных степеней удостоены следующие лица: а) Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Савва, Архиепископ Тверский и Кашинский за свои учёно-литературные

труды удостоен степени доктора церковной истории; Его Преосвященство, Преосвященнейший Виссарион, Епископ Костромский и Галичский за таковые же труды удостоен степени доктора богословия; экстра-ординарный профессор Императорского Харьковского университета по кафедре церковного права М.А. Остроумов удостоен степени доктора церковного права за представленную им диссертацию: «Введение в православное церковное право». Харьков 1893 г.; б) степени магистра богословия удостоены следующие кандидаты: преподаватель Бирюченского духовного училища Д.Г. Наумов, представивший диссертацию под заглавием: «Филарет, Митрополит Московский, как канонист». Москва. 1893 г.; Законоучитель Нежинского Историко-филологического института, священник П.Я. Светлов, представивший диссертацию под заглавием: «Значение креста в деле Христовом. Опыт изъяснения догмата искупления». Киев 1893 г.; преподаватель Карачевской учительской семинарии И.Т. Назарьевский, представивший диссертацию под заглавием: «Послание Св. Ап. Павла к Филиппийцам. Опыт исторического и экзегетического исследования». Сергиев посад. 1893 г., и исправляющие должность доцентов в Московской Академии В.И. Мышцын, представивший диссертацию под заглавием: «Учение Св. Апостола Павла о законе дел и законе веры». Сергиев посад. 1894г., и С. С. Глаголев, представивший диссертацию под заглавием: «О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого». Москва. 1894 г.

Все означенные лица, кроме Высокопреосвященного Архиепископа Саввы, Преосвященного Епископа Виссариона и профессора М. А. Остроумова, удостоены были степени магистра богословия после предварительного защищения сво-

–13–

их диссертаций в присутствии Совета Академии и приглашённых им сторонних лиц и утверждены, кроме Свящ. П.Я. Светлова и С.С. Глаголева, в учёных степенях, по представлению Высокопреосвященнейшего Митрополита Московского Сергия, указами Святейшего Синода: Высокопреосвященный Архиепископ Савва и Преосвященный

Епископ Виссарион от 21 июня 1894 г. за № 2815, профессор М.А. Остроумов – от 12 июля 1894 г. за № 3087, Д.Г. Наумов – от 29 ноября 1893 г. за № 5288 и И.Т. Назарьевский, от 23 апреля 1894 г. за № 1769 и В.И. Мышцын – от 20 сентября № 4207. Об утверждении свящ. П. Я. Светлова и С. С. Глаголева указов ещё не последовало.

3) Степени кандидата богословия удостоены Советом Академии, с утверждения Его Высокопреосвященства, 50 студентов и 2 вольнослушателя, окончивших академический курс; из них 19 с правом на получение степени магистра без нового устного испытания, если представят диссертации на степень магистра и защитят их установленным порядком; остальные 33 –, если выдержать устные испытания по тем предметам, по коим не оказали успехов, соответствующих степени магистра и представят новые сочинения. – В звании действительного студента утверждены 9 студентов, окончивших академический курс. Кроме того утверждены; а) в степени кандидата богословия, по представлении кандидатских сочинений, 6 действительных студентов окончивших в 1892–93 академическом году, 1 студент, окончивший курс в отчётном году и б) в звании действительного студента 1 студент, окончивший курс в отчётном же году.

В 1893–94 учебном году библиотека Академии пополнилась 795 названиями книг, рукописей и проч. в 1204 томах. В том числе 560 названий в 890 томах приобретены покупкой, а 235 названий в 314 томах поступили в библиотеку как дар разных лиц и учреждений и в обмен на академический журнал. Из пожертвований заслуживает внимания пожертвование Высокопреосвященного Сергия, Архиепископа Владимирского, принесшего в дар библиотеке весьма ценное издание – «Acta Sanctorum» – издание Болландистов в 62 томах in fol. Но

–14–

особенного внимания заслуживает очень высокой ценности дар Высокопреосвященнейшего Архиепископа Тверского Саввы, от которого Советом Академии получена при отношении от 4 февраля 1894 г. за № 29 копия с духовного завещания, засвидетельствованная нотариальным порядком. Согласно

этому завещанию Высокопреосвященный Савва жертвует, после своей смерти, академической библиотеке в полную собственность 6147 названий книг и рукописей, стоящих свыше 50:000 рублей. Пользование жертвуемыми книгами и рукописями предоставлено Архипастырем академической корпорации и в настоящее время.

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 отчётном году удовлетворено было 8412 отдельных требований на книги, рукописи и проч., из которых 7354 требования приходились на студентов. Кроме исполнения текущих дел по библиотеке заведующие ею занимались и особыми трудами по приведению её в благоустройство. Так в отчётном году введена была новая система записи выдаваемых из неё книг, состоящая в том, что на месте каждой выдаваемой книги ставится карточка с обозначением номера, названия книги и фамилии взявшего её лица. Затем библиотекарь составил и напечатал систематический каталог книг, поступивших в библиотеку в 1893–94 академическом году и продолжал составлять и печатать седьмой выпуск систематического каталога, принимающего значительные сравнительно с предыдущими выпусками размеры. Помощник библиотекаря составил полный каталог Беклемишевской библиотеки и исполнял некоторые другие работы по библиотеке.

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 1864 году пятидесятилетия Московской Духовной Академии, одна, премия в 500 р из процентов с капитала, поступившего по завещанию покойного митропо-

–15–

лита 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 201 р. из процентов с капитала, поступившего по завещанию покойного Епископа Курского Михаила за лучшие печатные труды по Священному Писанию и 5 премий для студентов: одна в 165 руб. – покойного митрополита литовского Иосифа, одна в 158 руб. из процентов с капитала, пожертвованного московским протоиереем А. И. Невоструевым за лучшие кандидатские сочинения, две премии в 100 руб. каждая, из процентов с капитала, поступившего по завещанию Митрополита Московского Макария – за лучшие семестровые сочинения студентов Академии, написанные ими в течение первых трёх курсов и одна премия в 32 руб. из процентов с капитала, пожертвованного протоиереем Иоанном Орловым за лучшие успехи в сочинении проповедей.

Премия для наставников Академии в 654 руб. была выдана, с утверждения Его Высокопреосвященства, доценту по кафедре церковного права Н.А. Заозерскому. На соискание премии покойного митрополита московского Макария за лучшие сочинения наставников Академии представлены были сочинения: а) экстраординарного профессора В.Ф. Кипарисова под заглавием: «Митрополит Московский Макарий, как проповедник». Сергиев посад. 1893 г. и б) доцента А.И. Введенского под заглавием: «Современное состояние философии в Германии и Франции». Оба означенные сочинения удостоены были половиной премии, – каждое по 250 руб. Премия из процентов с того же капитала митрополита московского Макария в 300 руб. за лучшие магистерские сочинения кандидатов Академии отложена была до следующего года. На соискание премий покойного Преосвященного Епископа Курского Михаила не было представлено ни одного сочинения. На соискание премий митрополита литовского Иосифа и протоиерея Невоструева (в 158 руб.) представлено было 5 кандидатских сочинений студентов бывшего IV курса, признанных отлично-хорошими. По выслушании отзывов о сих сочинениях и рассмотрении, по мере надобности, самих сочинений, первая премия присуждена была студенту

–16–

бывшего IV курса И.М. Громогласову, а вторая студенту того же курса К.Н. Сильченкову. Премия протоиерея Орлова за лучшие успехи в сочинении проповедей назначена студенту бывшего IV курса С.И. Глаголевскому. Две премии по 100 руб. 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 балл ниже 4, именно студентам IV курса Л.А. Соколову и И.П. Романову.

II. Занятия Правления Академии

Занятия Правления, согласно требованию академического устава, состояли в приёме, хранении и расходовании сумм, наиболее в 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 отчётного года получили следующие приращения:

1) Его Преосвященство, Преосвященнейший Димитрий, Епископ Подольский прислал 1000 руб. с тем, чтобы на проценты с сего капитала за два года была учреждена премия для выдачи одному из студентов Академии за лучшее кандидатское сочинение преимущественно по описанию жизни и деятельности в Бозе почивших иерархов отечественной истории. 2) Московское братство Святителя Петра Митрополита представило 5800 руб., заключающихся в 4% государственной ренте, для учреждения при Академии на проценты с сего капитала стипендии имени настоятеля Московского Никольского единоверческого монастыря Архимандрита Павла и заслуженного ординарного профессора Московской Академии Н. И. Субботина. Стипендия эта должна быть назначена одному из студентов Академии, который будет изучать раскол и писать кандидатское сочинение по истории русского раскола.

Положения об означенных стипендиях утверждены Святейшим Синодом.

–17–

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 способом. Деятельность Правления Академии, как по экономической, так и по другим частям, была контролируема Высокопреосвященнейшим Митрополитом Московским по журналам Правления, а по окончании сметного года – Ревизионным Комитетом по отчётам и другим документам, причём Комитет производил экстраординарное освидетельствование наличности сумм, находящихся в ведении Правления.

III. Занятия наставников Академии.

Занятия наставников Академии состояли в разработке предметов академического образования, в чтении лекций по программам, представленным в начале учебного года и утверждённым Советом Академии, в руководствовании студентов в самостоятельных их научных занятиях, в исполнении поручений Совета и обязанностей, возлагаемых начальством, а также в исполнении обязанностей, соединённых с званием членов различных учёных и благотворительных обществ и в учёно-литературных трудах. Наставники, занимающие штатные кафедры, и преподаватель естественно-научной апологетики имели от двух до шести лекций в неделю. При таком числе лекций наставники исполнили по преподаванию своих предметов следующее:

Ректор Академии Архимандрит Антоний прочитал студентам IV курса по пастырскому богословию отдел о внутренней жизни пастыря (пастырская аскетика) и отдел о пастырском душепопечении – об управлении приходом и об исповеди кающихся.

И. д. Инспектора Иеромонах Сергей по Нравственному Богословию прочитал студентам IV курса: 1) Введение в науку

Нравственного Богословия, 2) развитие понятия о вечной жизни, как жизни первоначально-нормальной.

Ординарный профессор Н.И. Субботин по истории и

–18–

обличению русского раскола прочитал студентам III курса: 1) Историю раскола, известного под именем старообрядчества в полном объёме; из истории раскольнической литературы – о сочинениях первых расколоучителей и о важнейших раскольнических сочинениях XVIII в. 2) Историю православной полемической литературы против раскола, причём было обращено особое внимание на доказательства против главнейших раскольнических мнений.

Ординарный профессор Е.Е. Голубинский прочитал студентам III курса историю русской церкви от её начала до конца XVII века.

Ординарный профессор А.П. Лебедев по общей церковной истории читал студентам II курса историю церкви от времён после-апостольских, или со II века, до разделения Церкви на Восточную и Западную, – и эпизодически историю Греко-восточной церкви позднейших времён.

Ординарный профессор П.И. Цветков по кафедре латинского языка и его словесности студентам III курса прочитал несколько отделов из истории римской литературы, именно: о литературе архаического периода, о Цицероне, о Горации и объяснял сатиры и оды Горация; студентам II курса объяснял «Георгики» Виргилия; студентам I курса объяснял сочинение Цицерона «Об ораторе».

Ординарный профессор М.Д. Муретов студентам III курса прочитал: 1) частное введение к Четвероевангелию и к посланиям Св. Ап. Павла и 2) подробное объяснение избранных мест из Четвероевангелия и из посланий св. Ап. Павла к Римлянам и 1-го к Коринфянам.

Исправляющий должность ординарного профессора П.И. Казанский по истории философии студентам II курса прочитал введение в науку и историю греческой философии.

Экстра-ординарный профессор П.И. Горский-Платонов преподавал студентам I курса систематический курс еврейской

грамматики и занимался с ними переводами из книг: Бытия, Царств, Псалмов и пророка Исаии, сопровождая переводы археологическими разъяснениями и подробными замечаниями о формах еврейской священной поэзии, о надписаниях псалмов, о еврейской лирике и псалмопении.

Экстраординарный профессор по кафедре Библейской
—19—

истории А.П. Смирнов прочитал студентам I курса историю ветхозаветной церкви от призвания Авраама до рождения Христова.

Экстраординарный профессор Н.Ф. Каптерев по общей древней гражданской истории прочитал студентам I курса историю науки, историю Греции и Рима.

Экстраординарный профессор Г.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) о важнейших произведениях русского народного творчества, 2) историко-литературный обзор. «Слова о полку Игореве» и 3) историю новой русской литературы до Гоголя.

Экстраординарный профессор В.А. Соколов по истории и разбору западных исповеданий прочитал студентам III курса: 1) введение в науку (очерк её истории, предмет, задача, метод, источники, план), 2) о причинах разделения церквей, 3) историю отделения западной церкви от союза с восточной, 4) об источниках для исследования вероучения римской церкви, 5) историю, изложение и разбор римских догматов о главенстве папы и его непогрешимости.

Экстраординарный профессор В.Ф. Кипарисов по гомилетике и истории проповедничества прочитал студентам III курса: о главнейших вопросах гомилетической теории, с наиболее подробным изложением истории гомилетической

науки, и о важнейших представителях проповедничества в век святоотеческий.

Экстраординарный профессор И.Н. Корсунский по предмету греческого языка и его словесности студентам I, II и III курсов изложил историю греческого языка в связи с словесностью сего последнего в важнейших моментах её, начиная с древнейших времён и кончая периодом новогреческим, причём от каждой лекции уделяя-

–20–

лось несколько минут на чтение отрывков из произведений греческих языческих и христианских писателей всех времён истории языка и диалектов его. Чтение это сопровождается было филологическим разбором читаемого и переводом его на русский язык, историческими, археологическими, филологическими и другими разъяснениями и сообщениями.

Экстраординарный профессор И.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 обозрение важнейших эпических поэтов от древне-классической эпохи до новейшего времени; б) историю европейской драмы от средних веков до эпохи Шиллера и Гёте включительно и в) обозрение важнейших лирических поэтов Европы.

Экстраординарный профессор А.Д. Беляев по Догматическому Богословию студентам IV курса прочитал: введение в науку и историю её, а из системы – догматическое учение о Боге, о сотворении мира невидимого и видимого, о грехопадении человека и об искуплении и освящении его, причём систематическое раскрытие важнейших догматов было дополняемо изложением истории их.

Доцент Н.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 управления; о формах окружного устройства и правления.

Доцент А.П. Шостын изложил студентам III курса: историю педагогики до-христианской (в её развитии у народов восточных классических и еврейского) и христианской до появления системы Амоса Коменского, с подробным разбором этой последней и с раскрытием значения её для всего дальнейшего развития европейской педагогики.

Доцент А.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, го-

–21–

тического и возрождения, 2) о внутреннем убранстве христианского храма и церковных одеждах, 3) о древнехристианской, византийской и древнерусской церковной живописи с обозрением важнейших памятников мозаики, миниатюры, скульптуры и нумизматики, 4) о литургии православной восточной церкви с историческим объяснением её обрядов и, наконец, об обрядовой стороне таинства священства.

Доцент А. И. Введенский по метафизике прочитал студентам I курса: 1) Введение в философию и 2) основания гносеологии и онтологии.

И. д. доцента по кафедре психологии П.П. Соколов прочёл студентам II курса: 1) Введение в психологию: о предмете, задачах и методах науки, с обзором её истории и литературы; 2) Общую психологию: исследование психофизических, 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 С.С. Глаголев по введению в Богословие студентам I и III курсов прочитал о предмете, задаче и составе науки. Краткий очерк истории религиозной философии в Германии со времени Канта, – доказательствах бытия Божия (космологическом, психологическом и телеологическом), о свободе воли в связи с вопросом о Промысле, о бессмертии

души. Краткий очерк истории религиозных верований в азиатской группе арийских народов.

И. д. доцента А.А. Спасский по новой гражданской истории студентам II курса прочитал а) в первое полугодие – по истории Западной Европы от падения Римской Империи до крестовых походов и б) во второе полугодие – по истории Византийской империи от основания Константинополя до царствования императора Аркадия.

И. д. доцента В.Н. Мышцын по Священному Писанию Ветхого Завета студентам II курса читал о ветхозаветном каноне.

И. д. доцента И.В. Попов по Патристике после краткого введения в науку сообщил студентам II курса по-

–22–

дробные сведения: а) о мужах апостольских, б) о христианских апологетах II в. и в) о писателях противогностического направления.

Сверхштатный преподаватель естественно-научной апологетики профессор Д.Ф. Голубинский студентам первого курса, после изложения задачи своего предмета, говорил о важности точного исследования фактов, о значении веры для знания и о целесообразном устройстве мира. Далее преподавал физический отдел о веществе и силах, с объяснениями того, что явления природы не могут быть окончательно объясняемы действиями только естественных сил, а также с раскрытием следов благодати и премудрости Божией в устройстве мира.

По французскому языку, под руководством лектора, доцента А.П. Голубцова, студенты I курса изучали грамматику и занимались разбором образцовых произведений французских писателей.

По немецкому языку, под руководством лектора В.П. Лучинина, студенты I курса занимались переводом с немецкого языка на русский Schillers Geschichte des dreissigjährigen Krieges. Перевод сопровождался разбором этимологическим и синтаксическим.

По английскому языку доцент А.П. Шостын, 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 христоматии Паукера).

Для оценки успехов студентов в течении отчётного учебного года рассмотрено наставниками 870 семестровых сочинений, представленных студентами I, II и III курсов и 52, представленных студентами и вольнослушателями IV курса на степень кандидата богословия.

Ректор Академии рассмотрел, а частью и исправил 290 проповедей студентов и вольнослушателей всех курсов. Лучшие из проповедей, после рассмотрения их о. Ректором Академии, были произносимы в академической церкви.

Для производства испытаний было составлено 75 комиссий: 11 в начале года для производства поверочных ис-

–23–

пытаний и 64 в конце года для производства годичных испытаний.

Сосредоточивая свою деятельность на исполнении прямых обязанностей профессорского звания, наставники Академии занимались в тоже время и учёно-литературными трудами.

Ректор Академии Архимандрит Антоний напечатал в «Богословском Вестнике» несколько статей (напр. Два пути пастырства, нравственное обоснование важнейшего христианского догмата и пр.), а также несколько слов и поучений в разных изданиях.

Инспектор Иеромонах (ныне Архимандрит) Сергей напечатал отзыв о сочинении Протоиерея Иванова: «Существенные черты христианского нравоучения» в Московских Церковных Ведомостях.

Ординарный профессор Н.И. Субботин занимался редакцией и изданием журнала: «Братское Слово».

Ординарный профессор Е.Е. Голубинский в «Богословском Вестнике» напечатал следующие статьи: 1) Ответ на статью: «Московский академический историк о жизни преп. Сергия», напечатанную в журнале «Странник» («Богословский Вестник» 1893. Ноябрь). 2) «Митрополит всея России Кирилл III (первый

после нашествия Монголов)» (1894. Январь, Февраль). 3) «Митрополит всея России Максим» (1894. Май) и 4) «История канонизации святых в Русской Церкви» (1894 г. июнь, июль, август и сентябрь).

Ординарный профессор А.П. Лебедев в «Богословском Вестнике» напечатал статьи: Берлинский профессор Адольф Гарнак и возбуждённые им в настоящее время споры по поводу символа Апостольского. Неожиданный спор между немецкими учёными о составе евхаристических даров древнейшей церкви. Ряд очерков по «Истории Греко-восточной церкви под владычеством Турок после падения Византийской империи» под такими заглавиями: 1) Введение; 2) Обзор источников истории Греко-восточной церкви, – с критическими о них замечаниями; 3) Взаимные отношения Оттоманской Порты и подвластных ей христиан Греко-восточной церкви; 4) Константинопольская Патриархия (предварительные замечания)

–24–

и – Геннадий Схоларий, первый Константинопольский патриарх, после падения Византийской империи. В «Чтениях Общества Любителей Духовного Просвещения» напечатал статью: Русский византист на служении церковно-исторической науке.

Ординарный профессор М.Д. Муретов 1) переводил и снабжал примечаниями творения св. Астерия Амасийского (для Богословского Вестника); 3) правил и снабжал примечаниями творения св. Кирилла Александрийского (для Богословского Вестника); 3) продолжал в Богословском Вестнике разбор книги Ренана: «Жизнь Иисуса»; 4) издал одну тетрадь «Очерков по новейшей истории экзегеса и критики Нового Завета»; 5) напечатал в «Чтениях Общества Любителей Духовного Просвещения» статью под заглавием: «Древность предания о погребении Адама на Голгофе».

И. д. ординарного профессора П.И. Казанский в январской книжке «Бог. Вестника» 1894 г. напечатал критико-библиографическую статью: «Виндельбанд, История древней философии» и перевёл с греческого языка толкование св. Кирилла Александрийского на 4-ю главу книги пророка Ионы и

на книги пророков Михея и Наума; перевод этот напечатан в ноябрьской, декабрьской книжках «Б. Вестн.» за 1893 г. и в февр., мартовской, апрельской, июньской, июльской, августовской и сентябрьской книжках того же издания за 1894 г.

Экстраординарный профессор П.И. Горский-Платонов напечатал в истёкшем учебном году брошюры: 1) «Антука». Очерк из быта духовенства». 2) Отрывки из «Скорбной Летописи» городского головы. Выпуск первый.

Экстраординарный профессор А.И. Смирнов в журнале «Богословский Вестник» напечатал статью: «Книги и их судьбы», в «Душеполезном Чтении»: «Тяжёлая пора и надежды». «Башня желаний». «Тёмные люди и их просветители».

Экстраординарный профессор Г.А. Воскресенский напечатал; 1) в журнале «Богословский Вестник» (май 1894 г.) статью под заглавием: «Из церковной жизни Черногорцев». 2) В журнале «Душеполезное Чтение» (окт. 1893 г. май–июнь 1894 г.) статьи: «Архиепископ

–25–

Симон Тодорский» и «Архиепископ Сильвестр Кулябка». 3) В журнале «Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей российских» при Московском университете (кн. 1-я 1894 г.) статью: «Преосвященный Амфилохий, епископ Угличский». Кроме того, издал отдельную книгу: «Древнеславянское Евангелие. Евангелие от Марка по основным спискам четырёх редакций рукописного славянского евангельского текста с разночтениями из ста восьми рукописей Евангелия XI–XVI вв. (Сергиев посад, 1894 г.)».

Экстраординарный профессор В.А. Соколов напечатал в «Богословском Вестнике» статьи: 1) «Первое посещение Троицкой лавры и академии Высокопреосвященнейшим Сергием, митрополитом Московским и Коломенским» (ноябрь 93 г.), 2) и 3) «Из академической жизни» (февраль и сентябрь 94 г.), 4) и 5) «Парламент религий в Чикаго» (март и май 94 г.).

Экстраординарный профессор И. Н. Корсунский напечатал: 1) в «Богословском Вестнике» статьи: а) «К истории изучения греческого языка и его словесности в Московской Духовной Академии» (– актовая речь, произнесённая 1 октября 1893 года

и напечатанная также в «Годичном акте Московской Духовной Академии 1 октября» означенного года); б) «Из церковной жизни православного востока»; в) «Архимандрит Григорий (Борисоглебский). Некролог» и г) две библиографические статьи; – 2) в журнале «Вера и Разум» а) dokonчил печатание исследования о Московском периоде проповеднической деятельности митрополита Филарета, которое вышло затем и отдельной книгой под заглавием: «Святитель Филарет, митрополит Московский. Его жизнь и деятельность на Московской кафедре по его проповедям, в связи с событиями и обстоятельствами того времени (1821–1867 г.)» ; б) напечатал статьи: «Учение врача Иппократа и его школы о Боге» и в) «Преосвященный Феофан, бывший епископ Владимирский», 3) в «Чтениях в Обществе Любителей духовного просвещения» начал печатание биографического очерка того же преосвященного Феофана; – 4) в «Душеполезном Чтении» продолжал печатание статей по истории редакции русского перевода св. Писания Нового Заве-

–26–

та; – 5) в «Воскресном Дне» напечатал статью: «Троице-Одигитриевский женский монастырь (Зосимова пустынь)» и несколько других статей церковно-исторического и библиографического содержания; – 6) в «Русском Архиве» – статью: «Предки Филарета, митрополита Московского»; – 7) в журнале: «Книговедение» – статью: «Библиотека Московской Духовной Академии (Исторический очерк)»; – 8) в «Тульских Епархиальных Ведомостях» – две статьи исторического характера; – 9) в некоторых иных повременных изданиях несколько более кратких статей исторического и критического содержания.

Экстраординарный профессор А.Д. Беляев напечатал в «Богословском Вестнике» пять статей О седмицах Данииловых.

Доцент Н. А. Заозерский 1) в «Богословском Вестнике» напечатал следующие статьи: а) «Чем силен штундизм? (Ответ А. Я. Дородницыну)»; б) «Внешние условия пастырского служения в православной России»; в) «Введение в

православное церковное право М. Остроумова (рецензия)»; 2) в «Церковных Ведомостях»: «Православие и католицизм, как руководители религиозно-нравственного сознания».

Доцент А.П. Шостыин напечатал в «Богословском Вестнике» (январь 1894 г.) статью под заглавием: «Личность в иезуитизме. По поводу выхода графа Генсбреха из ордена иезуитов».

Доцент А.П. Голубцов напечатал 1) в «Богословском Вестнике»: «О путешествии древних христиан и наших старинных паломников в св. землю, Рим и Царьград и 2) в журнале «Радость христианина» две заметки под заглавием: «Смысл припева: *Ангел вопияше благодатней*» и «Молитва к Святой Троице от преподобного отца Сергия, Радонежского чудотворца».

Доцент А.И. Введенский 1) закончил печатание в «Богословском Вестнике» своих «писем из-за границы» и издал их отдельной книгой под заглавием: «*Западная действительность и русские идеалы*» М. 1894, стр. 208. 2) Закончил печатание в журналах «Богосл. Вестн.» «Вера и Разум» своих очерков по истории новейшей западной философии и издал их отдельною книгой под

–27–

заглавием: «*Современное состояние философии её Германии и Франции*», М. 1894, стр. XXXIII+186+330. 3) Сверх того, в «Богосл. Вестн.» поместил библиографическую статью: «*К характеристике современных настроений: вторая стадия подъёма*». 4) В журнале «Вера и Разум» – статью: «*Об условиях возникновения греческой философии*». 5) В «Церковных Ведомостях»: «*Философ-христианин*». 6) В журнале «Вопросы Философии»: «*О задачах современной философии в связи с вопросом о возможности философии самобытно русской*» и критико-библиографическую заметку о книге проф. М.И. Каринского – «*Об истинам самоочевидных*».

И. д. доцента П.П. Соколов напечатал в журнале «Вера и Разум» ряд статей под заглавием: «Учение о Св. Троице в новейшей идеалистической философии»; в «Богословском Вестнике» заметку «Магистерский диступ».

И. д. доцента С.С. Глаголев напечатал исследование «о происхождении и первобытном состоянии рода человеческого». Москва. 1894 г. 605+1–III+1–11. В журнале «Богословский Вестник» напечатал статьи: «Старокатолический богословский журнал», «Конец земли», «Потребность в апологетических трудах в настоящее время». В журнале «Чтения в обществе любителей духовного просвещения» статьи: «Антропологическая проблема в настоящее время» и «Древность человека» (статьи вошли в состав исследования о происхождении человека). В журнале «Вопросы философии и психологии» закончил исследование «о бессмертии души»: В журнале «Наука и жизнь» напечатал статью «Нахождение равных корней в алгебраических уравнениях». Помещал рецензии и научные сообщения и в других изданиях.

И. д. доцента А.А. Спасский напечатал пробную лекцию «Новейший византизм и его значение» (в Бог. Вест. Апрель).

И. д. доцента В.Н. Мышцын напечатал диссертацию: «Учение Св. Апостола Павла о законе дел и законе веры» (отдельным изданием), две пробных лекции: «Очерк содержания книги Экклезиаста» и «Сущность ветхозаветного прообраза и его значение для ветхозаветных верующих» (в журнале «Вера и Разум за 1894 г.) и речь перед

–28–

защитой диссертации «Библейское богословие с православной точки зрения» (в Бог. Вестнике 1894 г.).

И. д. доцента И. В. Попов напечатал в ноябрьской и декабрьской книжках Богословского Вестника за 1893 г. статью *Тертуллиан* (опыт литературной характеристики) и в янв. и июл. книжках ст. «*Магистерские диспуты*».

Сверхштатный преподаватель естественно-научной апологетики профессор Д. Ф. Голубинский передал в редакцию журнала «Богословский Вестник» стихотворение протоиерея Феодора Александровича Голубинского под заглавием: «Рождество Христово». Это стихотворение и было напечатано в первой книжке сего журнала. Напечатал в журнале «Душеполезное Чтение» за 1894 год, часть первая, служащую

продолжением прежних статью под заглавием: «Макарий, основатель алтайской миссии по бумагам Ф.А. Голубинского.

Сверх сего: 1) Ректор Академии Архимандрит Антоний состоял ответственным цензором академического журнала «Богословский Вестник», а экстра-ординарный профессор В.А. Соколов был редактором этого журнала. 2) Ординарный профессор В.О. Ключевский, согласно Высочайшей воле, занимался и снова назначен заниматься по политической истории с Его Императорским Высочеством Великим Князем Георгием Александровичем в Абастумане (сел. Тифлисской губ.). 3) Ординарный профессор М.Д. Муретов, экстраординарный профессор И.Н. Корсунский и сверхштатный преподаватель естественно-научной апологетики профессор Д.Ф. Голубинский по поручению Учебного Комитета при Св. Синоде, писали отзывы о сочинениях, представленных на соискание премий покойного Высокопреосвященного Митрополита Московского Макария. Профессор М.Д. Муретов за составление отзыва получил от высшего начальства денежное вознаграждение в размере 150 руб., а профессора: Д.Ф. Голубинский и И.Н. Корсунский – выражение признательности. 4) Члены Совета Братства Преподобного Сергия, профессора: Д.Ф. Голубинский, П.И. Цветков и И.Н. Корсунский трудились над изданием сочинений покойного профессора Академии В.Д. Кудрявцева и в течение года издали второй и третий выпуски I-го тома, первый и второй выпуск III-го

–29–

тома. 5) Ординарный профессор П.И. Цветков, экстраординарный И.А. Татарский, доцент Н.А. Заозерский, лектор немецкого языка В. П. Лучинин и Помощник Инспектора П.Ф. Полянский занимались бесплатно обучением детей в частном женском учебном заведении Сергиева-Посада Д.Н. Тихомировой. 6) Заслуженный ординарный профессор Е.Е. Голубинский и экстраординарные профессора Г. А. Воскресенский и И.Н. Корсунский за свои учёные труды избраны – первый – почётным членом Императорского Харьковского Университета, второй – действительным членом Императорского Общества истории и древностей российских

при Московском Университете и третий – в члены корреспонденты Императорского Московского Археологического Общества. 7) Экстраординарный профессор Н. Ф. Каптерев с 1-го июля 1894 года вступил в отправление обязанностей городского старосты Сергиева Посада.

IV. Занятия студентов, их поведение и состояние здоровья.

Занятия студентов состояли в слушании и усвоении лекций, составлении сочинений и чтении книг, имеющих по содержанию своему отношение к преподаваемым предметам, вообще в умственном труде, определяемом целями их воспитания в высшем духовно-учебном заведении. (Студенты всех курсов слушали от 17 до 36 лекций в неделю, именно, на *первом* курсе студенты первой и второй группы – 36 лекций, на *втором* курсе студенты первой группы – 25, второй – 23, на *третьем* курсе студенты первой группы – 20, второй – 24, на *четвёртом* курсе студенты первой и второй группы – 17). Студентам I, II и III курсов назначено было по три сочинения, причём соблюдался порядок, указанный в § 124 устава Духовных Академий, т. е. по наукам богословским было назначено сочинений не менее двух третей общего числа их; студенты IV курса писали сочинение на степень кандидата богословия. Кроме сочинений, студенты всех курсов должны были представить по одной проповеди. Как сочинения, так и проповеди были пред-

–30–

ставляемы, 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 покойного Инспектора Академии Архимандрита Григория. Собеседования велись под руководством Ректора Академии. Предметом бесед служила история апостольская и церковная до эпохи вселенских соборов, история церкви с IV в. в очерках жизни и подвигов великих учителей и Святителей и Преподобных подвижников монашества. По окончании бесед народу раздавались Троицкие

Листки, а иногда мелкие брошюры или образки. Назидательные и для всех понятные беседы привлекали в церковь от 230 до 1400 слушателей. Всего более беседы посещались в воскресные дни великого поста; общее число всех бывших на беседах в продолжении отчётного года выражается в цифре 23:757 человек.

По окончании годичных испытаний и рассмотрении семестровых и кандидатских сочинений, оказалось, что из 68 студентов I курса 55 имели в среднем выводе по ответам и сочинениям баллы не менее 4 и ни по одному предмету менее 3 – ; у 13 студентов средний балл не менее 3:48, причём двое из них имели по одному из семестровых сочинений неудовлетворительные баллы (1½ и 2); один студент не держал испытаний ни по одному из предметов первого курса и не представил семестрового сочинения по введению в круг богословских наук, другой – двух: по метафизике и введению в круг богословских наук и три студента – одного сочинения по введению в круг богословских наук. Принимая во внимание, что означенные студенты не представили семестровых сочинений или не держали испытаний по уважительным причинам, Советом Академии дозволено было им, с разрешения Его Высокопреосвященства подать сочинения и сдать устные испытания после летних каникул, а двум студентам, имеющим неудовлетворительный балл на одном из семестровых сочинений, вменено в обязанность представить к началу следующего учебного го-

–31–

да новые сочинения, что и исполнено было четырьмя студентами, а два студента удалены были из Академии, согласно их прошениям, 66 студентов переведено в следующий курс. – Из 78 студентов и 5 вольнослушателей II курса – 55 студентов и 1 вольнослушатель имели в среднем выводе по ответам и сочинениям баллы не менее 4 и ни по одному предмету менее 3 – ; у одного студента средний балл 4:1; у 14 студентов и 3 вольнослушателей средний балл 3:22, причём два студента имели неудовлетворительный балл (2) на семестровых сочинениях, один – по истории философии, а

другой – по психологии. Шесть студентов и 1 вольнослушатель не держали устных испытаний по всем предметам II курса, один студент, болгарский уроженец, не держал испытания по латинскому языку; в числе их, кроме того, один студент не представил ни одного семестрового сочинения и проповеди, один – двух сочинений, один – сочинения и проповеди и три одного сочинения. Всем им, в виду их болезненного состояния, дозволено было, с разрешения Его Высокопреосвященства, сдать устные испытания и подать письменные работы после летних каникул, а двум студентам, имеющим неудовлетворительный балл на одном из семестровых сочинений, вменено в обязанность представить к началу следующего учебного года новые сочинения. Все студенты и вольнослушатели II курса переведены в следующий курс. Из 68 студентов и 3 вольнослушателей III курса 58 студентов и 2 вольнослушателя имели в среднем выводе по ответам и сочинениям баллы не менее 4 и ни по одному предмету менее 3 –; у 6 студентов и 1 вольнослушателя средний балл не менее 3:72. Один студент не представил одного семестрового сочинения, двое – двух сочинений и один – ни одного сочинения и проповеди; всем им, как представившим уважительные причины неподачи сочинений, с разрешения Его Высокопреосвященства, дозволено было подать письменные работы после летних каникул, что и исполнено было тремя студентами, а один студент подал прошение об увольнении его из Академии; 67 студентов и 3 вольнослушателя III курса переведены в следующий курс. Из 61 студента

–32–

и 3 вольнослушателей IV курса 19 студентов имели в среднем выводе по ответам и сочинениям за четыре года не менее 4½, 30 студентов и 2 вольнослушателя имели в среднем выводе не менее 4 и ни по одному предмету менее 2½, а 12 студентов и 1 вольнослушатель не представили кандидатских сочинений, из них, кроме того, один не держал испытаний по всем предметам IV курса и оставлен был на повторительный курс, другой по болезни не держал испытания по церковной археологии и литургике и не представил проповеди. С

разрешения Его Высокопреосвященства, Советом Академии дозволено было ему сдать испытание и подать проповедь после летних каникул, что им и исполнено.

Лучшие сочинения на степень кандидата богословия, признанные отлично-хорошими, представили следующие студенты IV курса: *Боголюбов Дмитрий*: «Православное учение о сущности и свойствах благодати»; *Беляев Александр*: «Опыт исторического исследования о церковном судоустройстве в древней России до учреждения Святейшего Синода»; *Знаменский Александр*: «Распространение и утверждение христианской веры между Остяками и Самоедами»; *Ильинский Владимир*: «Иов, первый патриарх Московский»; *Казанский Константин*: «О вменении»; *Каллист Иеродиакон*: «Номоканон Фотия патриарха Константинопольского»; *Канавин Алексей*: «Педагогические воззрения в свящ. писаниях Соломона и Иисуса, сына Сирахова, и их влияние на древнерусское воспитание»; *Кулюкин Сергей*: «Законы мышления, как выражение самостоятельности и автономности психического начала в человеке»; *Мещерский Василий* «Святой Апостол Любви и Евангелист Иоанн Богослов (его жизнь и благовестнические труды)»; *Мозолевский Григорий*: «Обличительная речь Господа нашего Иисуса Христа против книжников и фарисеев (Мф.23 гл.)». *Покровский Александр*: «Ответы препод. Варсануфия и Иоанна. Опыт исторического и нравственно-психологического исследования»; *Прометов Василий*: «Нравственное учение Св. Василия Великого в связи с его жизнью и деятельностью»; *Раевский Василий*: «Епископ Порфирий Успенский (Опыт биографии в связи с обзором его учено-литературной деятель-

–33–

ности»); *Романов Иван*: «Рациональная теология по Лейбницу»; *Садовский Дмитрий*: «Блаженный Августин, как проповедник»; *Сменцовский Михаил*: «Братья Лихуды»; *Соколов Леонид*: «Св. Иоанн Златоуст, как пастырь Церкви»; *Счастнев Константин*: «Пророчественная речь Господа о разрушении Иерусалима и кончине мира (Мф.24–25 гл. и сходст. »); *Торопов Константин*: «Задача, дух и бытовое устройство

монашества православного по сравнению с римско-католическим»; *Ублинский Иван*: «Св. Григорий Богослов, как пастырь и учитель о пастырстве»; *Хвощев Алексей*: «Влияние Церкви на право наследования в древней Руси»; *Ширяев Дмитрий*: «Возможно ли спасение вне Церкви? » и вольнослушатель Священник *Сергий Богоявленский*: «Философия природы св. Василия Великого».

Что касается поведения студентов, то оно в отчётном 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 1893–94 учебного года Инспектором Академии списках студентов по поведению поведение 272 студентов и 11 вольнослушателей означено баллом 5 и 7 студентов баллом 4.

Состояние здоровья студентов было вообще удовлетворительно: из 279 студентов пользовались в академической больнице в течение означенного года: в сентябре 2 студента, в октябре 6, в ноябре 14, в декабре 12, в январе 2, в феврале 5, в марте 12, в апреле 10, в мае 6 и в июне 3.

Декабрь

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на пророка Аввакума [Авв. 2:15–3:7] / Пер. И. П.
Казанского; под ред. М. Д. Муретова // Богословский
вестник 1894. Т. 4. № 12. С. 275–306 (1-я пагин.).
(Продолжение.)**

–275–

на это, по-видимому, указывает и тем, что называет *развращением мутным* сильную печаль или насилие, которыми как бы напояя забираемых в плен, он сделал то, что они казались мало отличающимися от пьющих вино и пьяных. Что же отсюда? Подобно отверзающему какую-нибудь пещеру, он делает ясными мысли каждого для всех других; ибо причиняя, как я сказал, горький позор знатнейшим из пленных, или может быть самим царям, он заставлял их плакать и как бы вследствие нестерпимого мучения обнаруживать сокровенные прежде малодушие или робость. Он был так жесток и бесчувственен, что между тем как надлежало скорбеть и жалеть их, он напротив увеселялся их воплями и обращал их в предмет славы для своего владычества. Это, думаю, и означает выражение: *напоять ближнего своего развращением мутным, яко да взирает к пещерам их*, то есть к сокровенному и находящемуся у кого-либо в тайне. поскольку же с неудержимой яростью и без всякого милосердия подвергал невыносимым страданиям и малых и великих, и знатных и не знатных; то за это, говорит Господь всяческих, *сытость бесчестия от славы испий*, то есть, ты был знаменит и славен, и для всех заметен, и известен по своей жестокости, но будешь наконец обещен и в наказание подвергнешься бесславию столь же великому, как велика была твоя слава.

Но если кому угодно, это самое, не противореча истине, можно сказать и о самых нечестивых фарисеях; ибо они напояли ближнего *развращением мутным*, своим, говорим, учением, заповедями человеческими. Кроме того мы разумеем ярость

–276–

против Христа и преступления необузданного языка; ибо Он призывал их к жизни, а они дошли до такого безумия, что говорили слушателям: *беса имать и неистов есть: что его послушаете* (Ин. 10:20)? Делали это, отвергая спасительное слово, просвещающее ум, чтобы они могли взирать в пещеры свои, то есть, в темные и мрачные, и мертвые наставления свои. Посему впали в *сытость бесчестия* те, которые прежде были знамениты и пользовались немалой славой; ибо они были начальниками пастырей, были иереями и судьями.

Тоже слово можно относить и к изобретателям нечестивых учений, которые поистине напоят ближнего развращением мутным, вливая в души простодушных яд обмана, дабы они взирали в пещеры их, ибо ум их темен, исполнен обмана и поистине мрака дьявольского и, думаю, ничем не отличается от пещер, которые наполнены мертвыми телами, всяким зловонием и нечистотой.

Думаю, что для более основательного объяснения рассматриваемых слов нужно сказать и следующее. Евреи, утверждаясь на предании, говорят, что победивший Иудею и все другие страны Навуходоносор и уведший в свою землю вождей народов, по временам устраивал попойки. Потом, вводя сюда пленных и насильно напаявая их напитками, заставлял их плясать. Когда же они качались и падали и иногда при этом обнажали сокровенные члены тела, он насмехаясь над ними находил в этом удовольствие и повод к шуткам. Они, говорят, благородно и названы пещерами. Объяснение это имеет некоторую вероятность, ибо другие толкователи читали вместо пещер (*σπηλαίων*) обнажение (*γύμνωσιν*), чтобы объясняемое место имело так-

–277–

ой вид: *Горе напаяющему подруга своего развращением мутным, и упоевающему, яко да взирает на обнажение его.*²²¹⁵

Авв. 2:16:17. *И ты сердце поколеблися и сотрясися: обыде о тебе чаша десницы Господни, и собрася безчестие на славу твою. Занеже нечестие Ливаново покрывает тя, и страсть зверей престашит тя, крове ради человеци и нечестия земли, и града, и всех живущих на ней.*

Душам надменных людей всегда как бы присуща и удивительно свойственна весьма значительная бесчувственность. И кроме того они воображают ненарушимо наслаждаться благополучием и усиленно отгоняют от себя мысль о том, что когда-нибудь состояние их дел изменится к худшему. Вот что устами Давида говорится как бы от лица людей, проводящих жизнь в наслаждениях и роскоши: *аз же рех во обилии моем: не подвижуся во век* (Пс.29:7). Посему вавилонянина, страдавшего чрезвычайно большой надменностью и как бы бесчувственного и неумолимого, порицает, говоря: *и ты сердце поколеблися*, то есть, не думай, что твое благополучие непоколебимо; вспомни о том, что причиняет скорбь, помысли о том, что может случиться с тобою и внимай опыту, хотя бы ты до него, так

—278—

сказать в отвлеченной мысли, не удостоил даже и допустить, что некогда и сам ты будешь в несчастии, и твое сердце подвергнется немалым оскорблениям. Итак, что же такое колеблет его и повергает в скорби? *Обыде о тебе чаша десницы Господни и собрася безчестие на славу твою*. Как ты сам напояешь ближнего *развращением мутным*, таким же образом и ты подпадешь гневу божественному, будешь для всех отвратительным, презренным, жалким, отверженным и лишенным всецело той прежней славы. Называя десницу Господню чашею, блаженный пророк как бы убеждает подумать, что он не может не пить, когда Бог поднесет её, но должен будет непременно подвергнуться Его гневу. Ведь если затворит против человека, то кто отверзет? по написанному (Ис.22:22), и как говорит пророк: *руку его высокую кто отвратит* (Ис.14:27)? А почему это случится с ним, объясняет, говоря: *зане нечестие Ливаново покрывает тя, и страсть зверей престашит тя*. Ливан же есть гора в Финикии, весьма известная, богатая деревьями и благоуханная, как производящая ладан. Иногда Священное Писание сравнивает с нею самого Израиля ради того, что он отличается многими священными главами, высоко поднимающимися и мудрствующими небесное и украшенными красотой

благочестия. Об этом упоминает и блаженный Давид, так говоря Богу: *кедры Ливанстии их же еси насадил: тамо птицы возгнездятся* (Пс.103:16). Каждый святой, как я сказал, подобно кедрю, поднимается вверх, удаляется от мысли о презренном, то есть о земном, и для других служит святым покровом, принимая к себе подобно птичкам желающих научиться от

—279—

него. Итак, поскольку халдей опустошил Иерусалим, поступил нечестиво и оскорбил Бога, предав пламени в городе божественный храм, и взял в добычу самые известные священные сосуды; то за это, говорит, *покроет его нечестие*, совершенное против Ливана. Ливаном же, как я сказал, называет или Иудею, или Иерусалим; причем можно думать, что самый храм исполнен благоухания и украшен главами иерейскими как бы некоторыми кедрами. Каким же образом покроет его нечестие Ливаново, пояснил, присовокупив: *страсть зверей претрашит тя*. Кажется, здесь зверями называет сражавшихся вместе с Киром персов и мидян, как отличавшихся большой необузданностью и склонных к жестокости. А что Бог наказывает не напрасно, но налагает наказания, соответственные тому, что кто сделал, это показал сказав: *крове ради человеки и нечестия земли и града, и всех живущих на ней*.

Пусть выслушает и каждый из фарисеев, которые сделались виновниками и устроителями убийства Христа: *и ты сердце, поколеблися и сотрясися: обыде их чаша десницы Господни, и собрася безчестие на славу их*. Постигший их гнев они пили как чашу десницы Господни, совершенно лишились чести и всякой славы. Это за то, что они нечестиво поступили против Ливана. Под Ливаном же ты можешь разуместь церковь, истинно благоуханную, гору для всех видимую и повсюду весьма известную. Они же преследовали церковь после распятия Христа. Посему они и терпели страх от своих разорителей, как от диких зверей, за то, что они пролили много крови святых пророков и к этому прибавили и кровь уверовавших в Господа нашего

–280–

Иисуса Христа, из которых первым был блаженный Стефан, явившийся бы как неким прекрасным первенцем и начатком.

Авв.2:18. *Что пользует изваяное, яко изваяша е? создаша слияние, мечтание ложное, яко упова создавый на создание свое, сотворити кумиры немья.*

Порядок сказанного будет таков. «*Что пользует*, говорит, *изваяное яко изваяша е?* какую пользу получает ваятель от своего изваяния, на которое он надеялся? Какая же здесь цель пророка, – об этом скажем по мере сил. Когда Кир и мидяне вторглись в Вавилон и наконец война объявлена, тогда волхвы на помощь находившемуся в опасности городу призывали лжеименных богов, приносили не имеющим чувств жертвы и возлияния, возлагая всю надежду спасения на них. Но все это было ни что иное, как вздор, обман и обольщение и пустой совет. Но взят и опустошен был тот город, который никогда не думал подвергнуться этому. Посему Бог всяческих посмевается над соображениями преступных и над их упованием на бездушных: *что пользует*, говорит, *изваянное*, – что есть не иное что, как ложный призрак, не имеющий в себе ничего истинного? ибо как и на каком основании можно верить, что изваянным руками человеческими присуща всецело божественная сила? Итак, упование на них суетно и поистине смешно для людей, имеющих сильный и трезвый ум. Но, кажется, можно объяснить смысл рассматриваемых слов и иначе. Взявший города и разоривший, так сказать, все страны вавилонянин неудержимо и необузданно устремился (своими мыслями) в высоту, заболел гордостью и, жалкий, украшая

–281–

свою голову славою божественною, делает из золота свое изображение, как написал об этом божественный пророк Даниил; потом приказал поклоняться ему, – и тем, которые отказались бы сделать это, назначена была в наказание смерть. Итак, какая же польза от этого, скажи, говорит. Ведь возмечтавший быть даже богом уже недалек был от самой жалкой участи и подвергся невыразимым бедствиям.

Авв.2:19:20. У, люте глаголющему ко древу: ободрися, возстани, и камению, возвысися: и то есть мечтание, и сие есть скование злата и серебра, и всякаго духа несть в нем. Господь же во храме святем своем: да убоится от лица его вся земля.

Смысл изъясняемых слов опять сходит с тем, что я только что сказал. Справедливо скорбит о заблудившихся. Оставив единого и истинного Бога и удалившись с пути благоговения к Нему, они устремляются к гибели, глупо взывая к дереву: *ободрися, возстани и камению, возвысися*. Когда кто-либо из заблудившихся испытывает страх (пред какой-либо опасностью), то обыкновенно приносят курения на жертвенниках, отворяют капища и взывают к бездушным идолам: помилуйте, спасите, возвысися и ты, камень, как бог защищающий почитающих твое могущество и поклоняющихся тебе. Итак, по справедливости горе тем, которые поклоняются сделанным из золота и серебра, не имеющим духа, и говорят им такие слова, которые прилично говорить Богу, обитающему на небе и имеющему Своим храмом вышний град, ибо Святой обитает во святых и водворяется в чтущих Его. Но святой пророк говорит нечто полезное и необходимое

–282–

и для нас. Все здравомыслящие должны поклоняться единому истинному Богу и всякий мудрый должен воздавать Ему почтение, Ему приносить моления, у Него искать спасения, Его исповедовать – Творца и Господа всяческих, Спасителя и Искупителя, всемогущего и святейшего, по Своему усмотрению изменяющего природу вещей и всем правящего по Своему хотению.

Глава 3. На песнь, толкование того же²²¹⁶

Прекрасно закончив свою речь о Вавилоне и весьма достаточно предвозвестив о том, что понесут тяжкое возмездие опустошившие святой град и отведшие Израиля в плен, благовременно переходит к таинству Христа и от избавления, совершившегося для одного народа и частного, переводит свою речь к избавлению, касавшемуся всех и всеобщему, при котором хотя спасен оста-

–283–

нок Израиля, но тем не менее спасена вся земля. Кир сын Камбиза освободил Израиля из плена, разрушив гордое и богоненавистное царство, говорю, Халдейское. А эти события были изображением и прообразом совершенного Христом. Нашедши все человечество как бы в плену и томившимся под тиранической властью (ибо царствовал над нами чрез грех сатана), Он сделал нас свободными от уз и скорбей и, освободив нас от недостойного рабства, возвратил нас как бы во святой град, небесный Иерусалим. Таким образом мы, по написанному, соделались согражданами ангелов и *присными Богу* (Еф.2:19) и наконец небо стали считать своим отечеством. Итак, пораженный Пророк удивляясь величию таинства, неизреченному и божественному домостроительству во плоти пришествия Единородного, воссылает молитву, в виде песни, совершенно по подобию сказанного устами Давида: *язык мой поучится правде твоей, весь день хвале твоей* (Пс.34:28).

Авв.3:1:2. *Господи, услышах слух твой и убояхся: разумех дела твоя и ужасохся.*

Эту речь можно относить, если угодно, и к самому Отцу всех Богу, как открывающему Сына и сообщающему слух о Нём чрез Духа, или же, и по праву, к Самому вочеловечившемуся Слову. И если эту речь относить к Отцу, то мы должны будем понимать её таким образом. О Господи всяческих, говорит, я поражен данным откровением или слухом о Твоем Сыне; ибо поразительны и неизречены эти глаголы, и образ домостроительства превыше всякого закона. Если же, устремив око сердца, внимательно рассмотрю величие дел Твоих, то последствием этого будет

–284–

не иное что, как великое изумление. Если же эта речь относится к Сыну, то и тогда мы истолкуем её таким образом. О Господи, Вседержитель всяческих! Хотя Ты и стал плотью, но когда я получил слух или весть и откровение о Тебе, то я пришел в страх. Я поражен, и вполне справедливо, чрезвычайностью этого дела; ибо я узнаю, что Ты, будучи образом Родителя и во всём равным Ему, добровольно

снизойдешь до уничижения Себя, сделаешься подобным нам человеком от жены и примешь образ раба, и, будучи с нами Бог, припишешь себе отца: *будешь послушлив даже до смерти, смерти же крестныя* (Флп.2:6–9 ср. Гал.4:4). Посему *услышах слух Твой и убояхся: разумех дела твоя, и ужасохся*; ибо Ты благовествовал слепым прозрение, проповедовал пленным отпущение (Ис.61:1–2; Лк.4:18–19), врачевал сокрушенных сердцем, обращал заблуждающихся, соединил разрозненное (Пс.146:3), был светом сущим во тьме (Ис.9:2; Лк.1:79), дверью и путем к жизни и освящением (Ис.45:1; Ин.10:7; 14:6); Ты стал миром, чрез веру соединяющим в один народ сущих от обрезания и сущих из язычников (Еф.2:14:18), сделался камнем краеугольным, избранным, честным (Ис.28:16; Мф.21:42). Ты приобрел вселенную Богу и Отцу, освободил от грехов тех, которые пленены были по немощи, исхитил из руки дьявольской (1Ин.3:8). Рабы воссияли благодатью сыноположения (Еф.1:5; Кол.1:13), человек земной сделался гражданином неба (1Кор.15:47–49). Сверх этого, думаю, достойно внимания и следующее. Ты, животворящий всех, претерпел вместе с нами телесную смерть.

–285–

Но Ты сделался первенцем из мертвых, начатком усопших, первородным человечества, восстановленного к нетлению; ибо Ты воскрес как Бог, поправ сурового и неодолимого зверя, то есть смерть, уничтожив силу древнего того проклятия, в Тебе и чрез Тебя потеряло значение сказанное против нас определение: *земля еси, и в землю отъидеши* (Быт.3:19).

*Авв.3:2. Посреде двою животну познан будеши.*²²¹⁷

Это объясняется различными толкователями различно. Один из них сказал, что двумя животными названы здесь Дух и Сын и посреди их познается Бог и Отец. Но по моему мнению такое толкование заключает в себе много грубого и нелепого. Кто дерзнет сказать, что жизнь, то есть, Сын или Дух Святой, есть животное? Напротив жизнь есть то, что оживотворяет, а животное заимствует жизнь от другого. Но и в другом отношении нелепо называть как бы средним между обоими Отца, Который именуется первым по чину исповедания Святой и Единосущной

Троицы. Впрочем мы отнюдь не утверждаем, что по наименованию поставленный прежде Сына и Духа и существовал прежде их: ибо это – пустые слова и ложь. Напротив мы думаем и веруем, что Он имеет совечным Себе Слово и был то, что есть, не без Духа Своего. Но нераздельно с тем, как мыс-

–286–

лится Бог Отец, в то же время предполагается и существование Того, чрез Кого Он есть Отец, и Сам божественный Его и Святой Дух. поскольку же Он есть некий источник как бы Своего порождения, то благоусмотрительно именуется прежде. Итак, я понять не могу, как Он может быть серединою между Сыном и Духом. Но может быть скажут, что *среднее* надобно понимать как бы по месту. Но и это неуместно, ибо Божество не занимает места, потому что оно не количественно и не телесно. Другие же говорили, что две жизни²²¹⁸ – это Новый и Ветхий Завет, в середине которых познается Христос. В этих созерцаниях пусть каждый идет той дорогой, какую изберет по своему усмотрению. Мы же, раз отнеся эти слова к лицу Христа, сделаем разъяснение этих мыслей соответственно закону. Итак, Господь наш Иисус Христос соделался умилоствлением чрез веру. Так мудрствовать и говорить угодно было и божественному Павлу (Евр.2:17; 3:14). Чрез Него мы освободились от всякой вины (пред Богом) и получили милость и благоволение Отца. И премудрый Иоанн засвидетельствует об этом, говоря: *чадца моя, сия пишу вам, да не согрешаете: и аще кто согрешит, ходатая имамы ко Отцу, Иисуса Христа праведника: и той очищение есть о гресех наших, не о наших же точию, но и о всего мира*

–287–

(1Ин.2:1–2). Поскольку древние прообразы прикровенно изображали имевшее совершиться в действительности; то мы скажем, что из бывшего в святой скинии указывало на Сына, как умилоствительную жертву по воле Отца. Итак, Бог всяческих повелел, чтобы были в святой скинии кивот и светильник и также трапеза; кроме того очистилище из золота, и завеса из

нитей пурпура или виссона и червленицы крученой, которая (завеса) поддерживалась четырьмя столбами и висела над святым кивотом; затем сделанные из золота два Херувима поставил на омовище по правую и левую сторону, с лицами, обращенными к нему. Все это опять было прикровенным указанием на таинство Христа. Слово стало плотью, хотя и будучи Богом и Господом всяческих, как явившееся по природе от Бога и Отца. Но хотя Оно стало плотью и сделалось по воле Отца умиловительною жертвою, но Оно не перестало быть тем, чем Оно было, то есть быть Богом; Оно и теперь обладает властью и славой подобающе Богу, и теперь Его окружают высшие силы и исполняют порученные Им служения. Посему Херувимы и окружают омовище и постоянно смотрят на него; ибо небесным силам, святым и пречистым, свойственно созерцать божественную славу, взирать на Бога и постоянно исполнять угодное и приятное Ему. Итак, *познан будеши*, говорит, Господи, Кто ты будешь, сделавшись подобным нам. Из прообраза, бывшего в святой скинии, Ты ясно будешь познан, что Ты жертва очистительная: Ты стоишь посреди двух животных, то есть Херувимов, и имя Тебе – омовище. И это – истинное название, ибо сам Христос говорит: *не посла*

–288–

Отец Сына *в мир, да судить мирови, но да спасется им мир* (Ин.3:17).²²¹⁹

Авв.3:2. *Внегда приблизитися летом, познаешися: внегда приити времени, явишися.*

Закон предвозвещал тайну Христа, и хор святых пророков прорицал о Нём. Полезно сопоставляя с написанным о Нём в древности то, что сбылось и совершилось во время Его пришествия, тайноводители разнообразными способами укрепляют нас в вере в Него, и мы увидим, что и сами они находили здесь утверждение для собственного своего ума. Таковы, напр. слова, сказанные устами Евангелистов. Господь наш Иисус Христос изгнал *из храма продающих овцы, и волы, и доски опроверже пеняжников. И сотворив как бы бич от вервий, вся изгна, глаголя: не творите дому Отца моего дому купленаго* (Ин.2:14–16). И что же потом? Помянуша, говорит,

ученицы его, яко писано есть: жалость дому твоего снести мя (Ин.2:17). Некогда Иосиф помыслил, что обрученная ему дева растлена и хотел тайно отпустить её; тогда Ангел Господень, говорит, во сне явился ему, глаголя: Иосифе, сыне Давидов, не убойся прияти Мариам жены твоея: рождшеебоя в ней от Духа есть свята. Родит же Сына, и наречеши ему имя Иисус: той бо спасет люди своя

–289–

от грех их (Мф.1:20–21). Потом свящ. Писание приступило к удостоверению (в истине сказанного); ибо оно опять говорит так: сие же все бысть, да сбудется реченное Исаиею пророком, глаголющем: се, Дева во чреве приимет и родит сына, и нарекут имя ему Еммануил (Мф.1:22–23). Мы увидим, что и сам Еммануил подкреплял веру в Себя посредством предвозвещенного пророками и требовал, чтобы Его познавали уже из самых событий и сличающие с предвозвещенным совершившиеся дела уже нисколько не сомневались в том, что Он именно и есть предвозвещенный законом и пророками. Так пришли к Нему некоторые из учеников Иоанна, любопытствуя и говоря: Иоанн Креститель посла нас к тебе, глаголя: ты ли еси грядый, или иного чаем? Он же хотя и мог сказать, что это – Я, а не иной Кто, убеждает их обратиться к древнему пророчеству, говоря: шедша возвестита Иоанну, яже видеста и слышаста: яко слепии прозирают, хромии ходят, прокаженнии очищаются, глушии слышат, мертвии встают, нищии благовествуют: и блажен есть, иже аще не соблазнится о мне (Лк.7:20:22). Итак, истинно, что, как говорит пророк, *внегда приблизится лето, познаеши, что во времена, predeterminedные волей и советом Бога и Отца, явился Христос; ибо в последние времена века Он явился нам, был познан и исповедан, как, напр. прежде других Нафанаил воскликнул говоря: равви, Ты еси Сын Божий, Ты еси царь Израилев* (Ин.1:49). Итак, Он познан был, когда приблизились времена, то есть, время домостроительства во плоти, познан был святыми и наконец всей вселенной; ибо посреде двою животных мы познали умиловление

–290–

(очистилище) как предуказанное в прообразах законных, то есть Христа.²²²⁰

Авв.3:2. Внегда смутится души моей во гневе, милость помянешу.

Человечество прогневало Творца преступлением Адама, который совершенно пренебрег данною ему заповедью; посему мы, жалкие, были смущены и погибали, подвергшись проклятью и наказанию; пока гневался Бог, мы находились под владычеством смерти. Посему праотец Адам, как корень рода человеческого, услышал: *земля еси и в землю отъидеши* (Быт.3:19). Но Творец не совсем презрел нас, но как Бог помиловал нас; ибо если и *пожре смерть возможи*, по слову пророка, но *паки отъят Бог всякую слезу от всякого лица: поношение людей отъят от всея земли»* (Ис.25:8). Во Христе упразднена держава смерти, по уничтожении греха, ради которого мы и подверглись поношению. Господь вспомнил о нас и помиловал нас, как и воспевают божествен-

–291–

ный Давид; ибо Он возвратил нам нетление и жизнь, хотя мы и были смущены, как я только что сказал, вследствие божественного гнева, так что нам недоставало духа, то есть наши души были отторжены и отвержены. Так действовала в нас смерть; потому что после прогневания Бога, мы осуждены на смерть; но опять спасены помилованные. В этом удостоверит блаженный Давид, говорящий к Богу всяческих: *отвращу тебе лице, возмзутся, и в персть свою возвратятся: послещи духа твоего и созиждутся, и обновиши лице земли* (Пс.103:29–30). Подвергшись отвращению вследствие преступления Адама, мы обратились в персть, из которой и произошли. Но поскольку во Христе и чрез Христа мы опять обогатились божественным Духом, сделавшись причастниками Его естества, по Писанию; то мы возвращены в первобытное состояние и обновлены и спасены. Это несомненно истина; об этом нам сам божественный Павел написал, что все, сущее *во Христе, нова тварь* и: *древняя мимоидоша, се Быша вся нова* (2Кор.5:17). Итак, мы были смущены, с самого начала претерпевая последствия гнева божественного. Когда же в

приблизившиеся лета познан был Христос и в предопределенные древле времена открылся; то наконец Он вспомнил о милости; ибо мы оправданы не от дел закона, по Писанию, не от дел праведных, ихже сотворихом мы, но по великой Его милости (Тит.3:5).

Авв.3:3. Бог от юга²²²¹ приидет, и Святый из

–292–

горы²²²² приосененная чаща.²²²³

Прочитанные слова имеют двоякий смысл, и о содержании их мы скажем по мере наших сил. Феман означает юг; самая же южная местность есть совершенная пустыня, в которой, говорят, находится и гора Хорив, где Моисей предстоял Богу, определяющему точные законы для жизни и

–293–

деятельности израильтян. Итак, применяя одну мысль к объясняемым словам, мы говорим следующее: приидет, говорит, Бог из Фемана, из горы Фаран, или Хорив, то есть Тот, Кто древле явился отцам в самой южной пустыне на горе Хорив в виде огня (Втор.33:2), Кто сам древле изглаголат закон, приидет и во плоти явится подобным нам в виде Пророка и Посредника, каким без сомнения был и божественный Моисей, которому сказано от Бога: пророка возставлю им от среды братий их, якоже тебе, и вдам слово мое во уста его, и возглаголет им, якоже заповедаю ему (Втор.18:18). Если же кому угодно понимать означенные слова иным способом, то вот этот способ. Феманом, как я сказал, называют самую южную пустыню. Теперь: в самых южных частях Иудеи лежит, говорят, Вифлеем. Итак, Бог из Фемана приидет, то есть из Вифлеема, который находится на юге; ибо действительный и истинный Бог, Единородное Слово Отца, соделавшись подобным нам, родился от Девы в Вифлееме. поскольку же божественное Писание обыкновенно иудейскую синагогу сравнивает со знаменитейшими из гор за то, что она представляется украшенной многочисленными и знаменитейшими мужами; то посему и теперь оно уподобляет её горе Фаран, говоря: из горы приосененная чаща. Тенистою же и покрытою густой растительностью горою называет ради отцов, от которых,

сказано, произошел по плоти Христос. Посему надобно внимательно выслушать блаженного Луку, ведущего порядок родословия от Иосифа к Адаму, и потом Матфея, от Давида и Авраама нисходящего опять по родам, как я сказал, к Иосифу. Итак, гора, покрытая раститель-

—294—

ностью и тенистая есть синагога, породившая некогда многих, от которых родился Христос. А что Он из иудеев, можно ли сомневаться в этом? Ибо Он родился от Авраама и Давида, говорю, по плоти, и негде сам говорит о Себе, *яко спасение от Иудеи есть* (Ин.4:22).

Авв.3:3. Покры небеса добродетель его, и хваления его исполнь земля.

Единородное Слово Бога, когда родилось подобно нам и в образе раба, то есть человеком, сделалось очистительною жертвою чрез веру для живущих на земле. По этой-то причине Оно казалось умаленным пред самыми святыми ангелами и уступавшим им в славе, но как Бог, Оно было превыше их. И в этом удостоверит премудрый Павел, говоря: *умаленного малым чим от ангел видим Иисуса, за приятие смерти, славою и честью венчанна* (Евр.2:9). *поскольку же Он был послушлив до смерти, смерти же крестныя; темже* (как опять написал он) *и Бог его превознесе и дарова ему имя, еже паче всякаго имене, да о имени Иисусове всяко колено поклонится небесных, и земных, и преисподних, и всяк язык исповестъ, яко Господь Иисус Христос в славу Бога Отца* (Флп.2:8–11). Посему и пророк справедливо говорит: *покры небеса добродетель его, и хваления его исполнь земля*; ибо живущие во святом граде и пребывающие в вышних обитателях *вси суть служебнии дуси, в служение посылаеми за хотящих наследовати спасение* (Евр.1:14). Оно же обитает на престолах божества. И никому из тех не было сказано Богом и Отцом: *Сын мой еси Ты* (Евр.1:5), а Его исповедует Сыном и называет возлюбленным, и имеет Его своим советником, спокланяемым и сславимым. Так и

—295—

божественный Павел опять говорит о Нём: *егда же вводит первороднаго во вселенную, глаголет: и да поклонятся ему*

*вси Ангели Божии (Евр.1:6). Итак, хотя Он и сделался очистительной жертвой, приняв чрез нас и ради нас человечество, тем не менее есть Бог и превыше всякой твари, видимой, говорю, и невидимой; ибо покрывает небеса добродетель Его и земля будет полна хваления Его. Это ясно провозгласили и святые Серафимы, предстоявшие божественному престолу Его и превозносившие Его славословием как Господа Саваофа и Бога всяческих; ибо они говорили, что небо и земля полны хваления Его (Ис.6:3). Если же кто захочет сказать и то, что велика и необычайна добродетель Христа, так что покроет и самые небеса, если даже понимать её в измеримом величии, то и такое объяснение будет вероятным. Так некогда и блаженный Давид сказал: *Господи на небеси милость твоя и истина твоя во облак (Пс.35:6)*, указывая тем на высоту благости Его и превосходство истины Его, как бы при помощи объема телесного и пространственного.*

Авв.3:4. И сияние его яко свет будет.

Что чрез веру очистилище, то есть Христос, приидет, просвещая сущих во тьме, – об этом ясно было возвещено устами святых пророков. Так один из них говорил: *страна Завулоня и земля Неффалимля, и прочии, населяющие приморскую страну Галилею языков, людие, сидящие во тьме, видеша свет велий (Ис.9:1–2)*. Он же: *светися Иерусалиме, прииде бо твой свет, и слава Господня на тебе возсия (Ис.60:1)*. И сам Бог засвидетельствовал, так говоря: *Сиона ради не умолчу, и Иерусалима ради не поущу, дбндеже изыдет яко свет*

–296–

правда моя, и спасение мое яко светило разжжется (Ис.62:1); ибо правда и спасение его есть Христос, иже бысть нам премудрость от Бога, правда же и освящение и избавление (1Кор.1:30), по Писанию. Итак, нам, как ходящим во тьме, Христос явился светильником, посредством евангельского учения освобождающим нас от того древнего мрака, который внес в наши души враг всех и не допускал, чтобы мы взирали на действительного и истинного Бога и не видели стези благочестия и жизни. Итак, *сияние*, которое показал нам

Христос, *яко свет будет*, то есть, не едва заметный и слабый, какой без сомнения был показан чрез Моисея; ибо закон был в загадках и тенях; но как свет чистый и непричастный мраку и проникающий в ум и сердце, сообщающий нам духовный блеск и вводящий в нас луч чистого ведения.

Авв.3:4. Розы в руках его.

В богодухновенном Писании *рог* всегда берется или в смысле царства и могущества, или в смысле гордости, о чем сам блаженный Давид учит говоря: *рех беззаконнующим, не беззаконнуйте: и согрешающим, не возносите рога. Не воздвизайте на высоту рога вашего, и не глаголите на Бога неправду* (Пс.74:5–6); ибо горделиво говорящие суетное, по написанному (Пс.148:8), неправду говорят на Бога, извращая правильность учения о Нём, или другим каким-либо образом дерзко поступая против Него. Но рог есть знак могущества, когда говорится о Боге и Отце, открывшем нам Сына. *Воздвиге рог спасения нам* (Лк.1:69). И опять: *рог его вознесется во славе* (Пс.111:9); ибо все славно, что чудесно совершено силою Хри-

–297–

стовой. Итак, Единородный пришел в подобном нам виде, и что касается плоти и человечества, то Он имел вид свойственной нам слабости, но, как Бог, Он имел в руках все роги, то есть все царства, против всякого могущества противных сил. Когда говорим: *в руках*, то этим выражаем: *во власти*. Поэтому в молитвах к Богу мы научились говорить: *в руку Твоею жребию мои* (Пс.30:16). А что Христу подчинена всякая сила дьявольская и так называемые роги, то есть неограниченное владычество нечистых духов над городами и странами (ибо они разделили между собой всю землю) – в этом кто может сомневаться? Ибо одних Он изгнал со властью из людей, другие же приходили и умоляли Его, чтобы Он не повелевал им идти в бездну. Именно так написано у святых евангелистов (Мф.8:31; Мк.5:10; Лк.8:31). А что Он лишил владычества над нами и самого начальника нечистых духов, то есть сатану, мы легко увидим это из слов самого Христа: *ныне суд есть миру сему: и князь мира сего изгнан будет вон. И аще аз вознесен*

буду от земли, вся привлеку к себе (Ин.12:31–32). Итак, хотя Он сделался человеком, но имеет в руках, то есть в своей власти, владычество, или царства, или могущество противных сил. Если же кто захочет понимать это проще в том смысле, что Христос имеет в руках роги, то есть непобедимую и неодолимую силу, легко прободающую каких угодно врагов и беспрепятственно опустошающую и, как бы подобно быку, неудержимо нападающую; то и такое понимание будет также правильно.

Авв.3:4. *И положи любовь державну крепости своя.*

Христос пришел совершить сии два дела: во-

–298–

первых, уничтожить противников, которые ввели в заблуждение всю вселенную и удалили её от Создателя Бога, похищая Ему одному подобающую славу и присваивая её себе самим; во-вторых, возвратить спасение заблудшим и терпевшим поистине безвыходное угнетение. Но что владычество тех прекратилось и совершенно уничтожено, показал, говоря: *рози в руках его*, очевидно, ниспровергающие владычество тех и как бы избодаящие гордость. А что Он намерен был возвратить нам спасение, это показывает, говоря: *положи любовь державну крепости своя*. Мы спасены не от дел праведных, ихже сотворихом мы (Тит.3:5), не за какие-нибудь доблестные подвиги: *ничтоже бо соверши закон*, но по благодати Бога и Отца, положившего державную, то есть крепкую и великую за нас любовь Сына. *Тако бо возлюби мир, яко и Сына своего едиnorodного дал есть, да всяк веруяй в онъ не погибнет, но имать живот вечный* (Ин.3:16). Итак, мы спасены любовью Бога и Отца и Его Сына, претерпевшего смерть за нас. Он воскрес, разрушив державу смерти и изгладив грех наш. Посему и говорит: *болши сея любви никто же имать, да кто душу свою положит за други своя* (Ин.15:13). Итак, державна любовь Отца, чрез которую мы избавились от смерти и греха и дьявольского владычества.

Авв.3:5. *Пред лицем его предъидет слово.*

Предъидут пред ним, говорит, вести, пронесется молва и будет много разговоров о нём. Как только родился от святой

Девы Христос, тотчас же пришли с востока волхвы, потому что чудесно явившаяся на небе звезда как бы возвестила им о рождении Его (Мф.2:1 сл.). Когда же, по прошествии

–299–

времени пребывания Его в пустыне, Он начал совершать чудесные дела; тогда *изыде слух его*, как говорит евангелист, *по всей Сирии* (Мф.4:24); кроме того Он приобрел известность поистине во всей вселенной. Кто не узнал славы Христа? Какой народ, какая страна остались не испытанными присущей Ему силы или не слышавшими о ней? ибо, как Он сказал, проповедано было Евангелие всем народам (Мф.24:14), и блеск совершенных Им дел подобно солнцу осветил всю землю.

Авв.3:5. *Изыдут на поля ноги его.*²²²⁴

Опять говорит нечто подобное тому, что для Него нет ничего трудного и невозможного, но при совершении каждого дела Он пойдет как бы по ровной и гладкой дороге, ибо ровные поля удобны и легки для ходьбы, тогда как холмистые местности трудны для ходьбы и для езды. Итак, для Христа все легко, и каким бы путем Он ни пошел, говорю, во всякой своей деятельности, – Он был бы совершенно свободен от всякого затруднения. Чего не может совершить и притом без малейшего затруднения Тот, Кто есть Бог по естеству и Господь сил? Итак, из сходства с идущими по полям делает объяснение того, как смотреть на Его дела. Но если бы кто захотел под полями разуместь смиренных сердцем (а они называются землею вожделенною и Божиим полем, получающими свыше с неба семя и творящими плод одни во сто, другие в шестьдесят, а иные в тридцать), то и такой понимал бы правильно. На такие поля как бы выходит для земледелания Сын, совер-

–300–

шенно согласно с тем, что говорится о Нём в приточном виде: *изыде сеяй сеяти семя свое* (Мф.13:3). И Давид негде воспевает: *и поля твои исполнятся тука* (Пс.64:12), и там же присовокупляет: *и удолия*; и, вслед за этим присовокупив: *воззовут, ибо воспоют*, дал основание к такому пониманию; ибо бесчувственным долинам не свойственно воспевать или

воскликать. В них наподобие кедра может жить божественное и вышнее Слово.

Авв.3:6. Ста, и подвижеся земля.

Выражение: *ста* в богодухновенном Писании очень часто понимается в смысле приведения к концу какого-либо дела, как если бы кто-нибудь сказал: стало это дело; а смысл такого выражения тот, что дело окончено и приведено в исполнение. Так, Сепфора, жена Моисея, обрезавшая каменным ножом маленького сына, сказала ангелу-губителю: *ста кровь обрезания сына моего (Исх.4:25)*. А она хотела этим сказать не то, что прекратилось течение крови, а то, что совершено дело обрезания и окончено желаемое; ибо избегает смерти обрезываемый духовным камнем, который есть Дух Христов. Подобным же образом и Иисус, преемник Моисея, повелел перешедшим Иордан сынам израильским обрезать каменными ножами, без сомнения начертывая тем образ обрезания в духе; ибо, как Христос назван камнем, так и Дух Его – камень, или нож каменный. Итак, слово: *ста* часто означает исполнение дела. Итак, *ста* Христос, то есть пришло в исполнение сказанное о Нем и Он явился живущим на земли, *и подвижеся земля*. Землю же называет населяющих землю, которые и подвиглись. А каким образом, об этом ска-

–301–

жем по мере сил. Те, которые некогда были непоколебимы в своей решимости делать злое, постоянны в нечестии, пристрастны к плотоугодию и утвердились в заблуждении, – поколебались и подвиглись, обратившись к богопознанию и к добродетели. Подобным же образом подвиглась и израильтяне от служения законного, приняв веру в Него; ибо перешли к решимости жить по-евангельски и руководиться законами Спасителя. А что слово *подвигнуться* означает иногда переход од чего-нибудь к чему-либо иному, это может быть ясно из слов блаженного Давида, который воспевает и говорит: *седяй на Херувимех, да подвижется земля (Пс.98:1)*. Мы утверждаем, что он повелевает подвигнуться земле не той, говорю, которая находится под ногами людей и подлежит их чувствам; напротив требовал перемены от худшего к лучшему. Вот один смысл

объясняемых слов. Но можно найти в них и другой смысл таким образом. *Ста и подвижеся земля*. Земля испытала эти два состояния: *ста* и *подвижеся*. А какой именно смысл может быть в том и другом, – необходимо объяснить. Итак, *ста*, ибо она как бы опьянела и удобно склоняемая ко всему неприличному и как бы носимая всяким ветром, наконец получает твердое и необходимое стояние, потому что укрепляет её Христос, соответственно тому, что сказано устами Исаии синагоге иудейской: *постави себе самого* (Иер.31:21). Потом *подвижеся*, удалилась, как я уже прежде сказал, от прежнего заблуждения и возлюбила все угодное Богу. Итак, поистине удивительно, что земля в одно и тоже время *ста и подвижеся*; ибо Христос и делает её сильной на всякое благое дело, и распо-

–302–

лагает её стремиться от худшего к лучшему.

Авв.3:6. *Призре, и растаяша языцы: стрышася горы нуждею*.

Выражение: *призре* Бог иногда означает воззрение с кротостью и любовью, а иногда с гневом и угрозой. Так *на кого*, говорит, *воззрю? токмо на кроткаго и молчаливаго, и трепещущаго словес моих?* (Ис.66:2). И божественный Давид негде умолял, говоря так: *призри на мя, и помилуй мя* (Пс.85:16). Устами же пророка Иезекииля Он о ком-то говорил: *утвержу лице мое на человека того, и положу его в погибель и в потребление, и извергу его от среды людей моих, и увесте, яко аз Господь* (Иез.14:8). Это слова угрожающего гневом и погибелью и праведным наказанием для раздражающих Его. Точно так же и Христос взирал, то есть устремлял в гнев взгляд Свой на некоторых. И тотчас они растаяли наподобие воска и как бы от пополающего огня *горы стрышася нуждею*. Народами же и горами называет нечистых духов и тех, которые в душе своей высоко и надменно думают о себе и наподобие гор возносятся над другими. Излишество всегда имеет дурные последствия, и любостыжательность соединяется с превозношением. Может быть силе их соответствует степень свойственной им жестокости, ибо демоны весьма сильны и потому усиливаются противиться Богу и присваивать себе

подобавшую Ему славу. Но *стрышася* нуждею, ибо силою Христа они сокрушены и превращены в ничто, и сделались подножием уверовавших. Горою в другом месте назван и сатана, которому в лице Навуходоносора Бог устами пророка сказал: *се, аз на тя, горо смертоносная, растлевающая всю землю* (Иер.51:25).

Авв.3:6. *И растаяша холми вечнии.*

—303—

Прикровенно упомянув о лукавых и противных силах, которые враждуют против славы Христовой и вовлекают в грех живущих на земле, он необходимо ввел в речь и предстоятелей синагоги иудейской, которых и называет холмами ради того, что они кажутся поднятыми высоко и превосходят других священством и соединенной с ним честью. Вечными же их называет вследствие непрерывности этого служения, ибо оно не прекращается ни в какое время. Если и прекратилось значение служения в тенях и образах, но сущность служения перешла в лучшее; ибо священнодействуют Богу ничуть не менее предстоятели святых церквей и приносят Ему бескровную жертву. Итак, холмы вечны ради постоянного и непрекращающегося служения. Но они вместе с горами были сокрушены и вместе с народами растаяли. Так как они мудрствовали приятно демонам и исполняли угодное дьяволу, предав на распятие Начальника жизни и разнообразно неистовствуя против Него; то они вместе с тем справедливо подверглись такому же наказанию, были низвержены и пали, или как говорит пророк: *дом Израилев падется, и несть возставляющаго его* (Ам.5:1–2).

Авв. 3:6. *Шествия вечная за труд видеша.*²²²⁵

В священном Писании божественные заповеди обыкновенно называются иногда *шествиями*, иногда путями и стезями. Вот что сказано устами Иеремии: *станите на путех, и видите, и вопросите о стезях Господних вечных: и видите, кий есть путь благ, и ходите по нему, и обрящете очищение душам вашим*

—304—

(Иер.6:16), а также устами блаженного Давида: *заповедей твоих текох, егда расширил еси сердце мое (Пс.118:32)*. Итак, *растаяша*, говорит, *холми*, то есть получившие славу начальствования иудеев и облаченные преимуществами служения по закону; ибо они *шествия* или заповеди Еммануила, очевидно евангельские научения, и несравненно лучшее древних предсказаний и славнейшее наставление за *труд видеша*, то есть сочли тяжелым и утомительным, хотя Спаситель всех нас Христос ясно говорит: *приидите ко мне вси труждающиеся и обремененнии, и Аз упокою вы. Возьмите иго мое на себе, и научитесь от мене, яко кроток есмь и смирен сердцем: и обрящете покой душам вашим. Иго бо мое благо, и бремя мое легко есть (Мф.11:28–30)*. И иначе некоторые сделали тяжелыми пути свои, которыми можно было бы легко достигнуть жизни вечной. Господь наш Иисус Христос некогда, объясняя силу таинственного благословения, говорил: *аминь, аминь глаголю вам: аще не снесете плоти Сына человеческого, ни пиете крове его, живота не имате в себе (Ин.6:53)*. Слушатели же столь священных слов пустословя говорили: *жестокое есть слово сие: и кто может его послушати? како может сей нам дати плоть свою ясти? (Ин.6:52:60)*. Евангелист же удостоверил и в том, что *от сего мнози от ученик его идоша вспять, и ктому не хождаху с ним (Ин.6:66)*, так, что и к самим ученикам Христос обратился с вопросом: *не хотят ли и они удалиться от Него, говоря: еда и вы хотите ити? (Ин.6:67)* Но божественный Петр на это ответил, воскликнув: *Господи, к кому идем? глаголы живота вечнаго имати (Ин.6:68)*. Они не считали путей Его за труд, но слово Его было для них поистине

—305—

приятно и достойно внимания. *Шествия* же называет *вечными*, потому что никогда не прекратится, напротив, продолжится в бесконечный век и всегда будет существовать евангельская и спасительная проповедь, после того как обветшала древняя и законная заповедь и оказалась не без недостатка, как говорит Павел, и вследствие этого введена вторая, которая *на лучших обетованиях узаконися (Евр.8:6–7)*.

Посему и божественный Давид провозгласил, говоря Господу нашему Иисусу Христу: *правда твоя правда во век, и закон твой истина* (Пс.118:142); ибо, как я сказал, то, что в тенях, не пребыло, и образы прекратились, но то, что во Христе, утвердилось и навсегда осталось непоколебимым.

Авв.3:7. *Селения Ефиопская убоятся и кровы земли Мадиямския.*

Благополлезные повествования всегда заключают в себе нечто достойное внимания и такие известия, которые не пресыщают, хотя бы кто и передавал их одними и теми же словами. Посему, сказав прежде о приведении в бессилие враждебных сил и в подобии народов представив их как бы растаявшими и подобно горам низвергнутыми, далее уподобляет их иноплеменникам, которые воевали против иудейской земли. А это были эфиопы, которые некогда обитали к востоку и югу около Индийского моря, и мадианитяне, населявшие соседнюю пустыню. Итак, говорит, *убоятся* те, которые воевали против святого города, под которым мы должны разуместь духовный Сион или Церковь Христову, которую населяют святые и род избран, каким прообразовательно в древности был Израиль, потому что Израиль толкуется: ум, видящий

—306—

Бога. Достоин удивления и Нафанаил, как *воистинну Израилтянин, в немже лести несть*» (Ин.1:47). Итак, под образом эфиопов и мадианитян, которые постоянно стремились наносить вред народу избранному, то есть Израилю, мы будем разуместь полчища демонов, враждебных святым. Но можно думать и иначе, что эфиопами называются идолослужители, у которых жизнь плотская, земная и исполненная нечистоты. А таковы эфиопы. Они не имеют света божественного в душе, но как бы черны сердцем и помрачены в мыслях, и о них говорится, что им дан в снесь змий, как негде Давид воспеваает и говорит Богу всяческих: *ты сокрушил еси главу змиеву, дал еси того брашно людем Ефиопским* (Пс.73:14). Как для нас животворящее слово Божие сделалось духовной и святой пищей, так и грехолюбивые и не познавшие истинного Бога как

бы питаются сатаной, имея его в душе, мудрствуя и говоря
удное ему. А мадианитяне, как я сказал, всегда были
неприятельны святым. Но, если угодно, можно найти и более
глубокое значение этого имени: *мадианитянин* толкуется
осужденный.²²²⁶ Такое название приличествует как самому
сатане, так и единомыслен-
(Продолжение следует)

Горский А.В., прот. Слово при конце года на притчу о талантах: [Произнесено 30 декабря 1873 года в академической церкви] // Богословский вестник. 1894. Т. 4. № 12. С. 411–418 (2-я пагин.)

–411–

Подобаше убо тебе вдати сребро мое торжником: и пришед аз взял бых свое с лихвою (Мф.25:27).

При конце года естественно вспомнить об отчете в употреблении дарованных нам средств и сил от Верховного Подателя жизни. В обществе человеческом это общепринятое правило, – возьмем ли часть правительственную, хозяйственную, учебную, торговую. В природе, нас окружающей, в нашей собственной природе, с круговращением времени, примечаем, как, несмотря на непрерывное его течение, после годичного оборота выделяется в составе того или другого организма новый слой, новый ряд явлений, по которым можно определять годы его жизни. Из этого видно, что и несвободная природа, по данным ей законам, так сказать, поверяет себя, считает свой приход и расход сил, явственной чертой отмечает результат прожитого года. То, что делается бессознательно в природе, что признало для себя полезным и необходимым благоразумие житейское, – найдет ли для себя излишним жизнь духовная, – это высшее проявление нашего бытия, которого рост и направление имеют значение на целую вечность? Волею и неволею и здесь отмечаются результаты прошедшего. Но если мы не будем к тому внимательны в свое время, то при неправильном употреблении дарованных нам средств, к концу жизни может оказаться такой недочет, такой на нас долг, который не в состоянии мы будем уплатить, хотя бы снова начали жизнь. – Примечательно, что и в законе, Богом

–412–

данном чрез Моисея, был установлен при начале нового года особый день всенародного поста и покаяния, который назывался днем очищения. То был десятый день нового года. Предшествующие девять дней как бы давались для осмотра

прожитого года, для проверки своих деяний с законом Божиим, и потом, когда совесть каждого обличит уклонение от заповедей Господних, в десятый день приносились торжественно жертвы: первосвященник в облачении смирения входил во святое святых храма, кровью жертвенною кропил на очистилище, окроплял алтарь кадильный, алтарь всесожжения, словом обновлял и очищал всё во святилище, чтобы сын израиля, приходящий сюда, снова мог здесь находить себе примирение с Богом и приближаться молитвою к своему Творцу. Так закон напоминал сынам израиля о ежегодной проверке своей жизни пред Господом.

В этом намерении, чтобы помочь нашему самоиспытанию, почитаю не неприличным обратить ваше внимание на притчу Евангельскую о талантах.

Притча говорит о богатом человеке, который, отправляясь в далекую страну и на долгое время, роздал слугам своим разные суммы для приращения посредством торговых оборотов. Одному дал пять талантов, другому два, третьему один. По возвращении своем он потребовал у своих рабов отчета во вверенных им капиталах. И двум первым, из которых один представил другие пять талантов приращения, а другой также в своей мере удвоил капитал, не только изъявил одобрение, но и подарил первому все десять талантов, а второму четыре. Видны в этом и справедливость и щедрость господина: справедливость, потому что он судит и награждает не по случайным успехам или неудачам, а по мере данных средств и собственного усердия каждого. Если усердие одинаково, то хотя бы успехи и не равнялись между собою, он вознаграждает трудившихся в равной мере.

Не такова была участь третьего. Конечно, он и не заслуживал щедрого воздаяния, потому что не сделал от своего таланта никакого приобретения, а только сохранил его в целости и возвратил его тою же самою монетою,

—413—

как получил: но, по крайней мере, казалось бы, заслуживал он награды за верность сохранения. — Вместо этого, господин, во-первых, обличил его в лени и потом не только взял у него

данный ему талант обратно, но и самого его осудил на заключение в такое место, где плач и скрежет зубов вечно. Господин сказал ему: если ты не хотел сам трудиться, то по крайней мере отдал бы серебро мое менялам, и я возвратил бы его с прибылью. – Как видно из первых двух примеров, господин не о своем обогащении заботился, но желал, чтобы его достояние принесло пользу другим. А этот раб подвергся осуждению за то, что из данных ему средств *не сделал пользы ни себе, ни другим*.

Кто этот господин, для всех ясно. Не трудно также усмотреть, какой урок следует извлечь из отношений этого господина к лукавому и ленивому рабу. – Господин – есть Царь Небесный, раздаятель всех даров в человечестве, естественных и благодатных, и этою притчею Господь научает нас двум обязанностям: во-первых, постоянно и ревностно заботиться о приращении данных нам средств к *собственному спасению*; и во-вторых, не зарывать своих талантов, но употреблять их *на пользу ближних*. Чрез это мы, при помощи благодати Божией, устроим и собственное спасение, и поможем нашему ближнему.

I. Ничто не может извинить нашей лености в исполнении наших обязанностей в отношении к Богу. Если бы всеведущий Судия, зная о нашей косности на пути добродетели, в то же время видел в нас одинаковое равнодушие к благам всякого иного рода, то, может быть, еще извинил бы нашу неподвижность в духовном преспеянии. Но когда он видит, как неудержимо жизнь общественная развивается в наших городах, как она стремится к угождению всякой страсти в сердце человека, к удовлетворению личных желаний каждого в тысяче разнообразных форм, то не скажет ли Он: лукавый рабе и ленивый! У тебя достаёт времени, охоты и сил для всякого другого дела, кроме Моего. – Если посмотреть на то, сколько является соискателей на всякое место, должность, которые более обещают прибытка, влия-

–414–

ния, значения, отличий, как они перебивают дорогу друг у друга, стараются оттеснить соперников; то скажем ли, что желание преимуществ пред другими, порывы честолюбия,

властолюбия совсем заглушены в нас? – Если посмотреть на то, как заботливо сводит свои счета купец, и к концу года старается определить, сколько в течение года приобрел барыша, – и как он скорбит, если заметит ущерб в своих торговых оборотах, и придумывает всякие способы поправить свои обстоятельства; то невольно скажешь, что этот человек не из таких, для которых все равно, есть или нет ему прибыль.

И мы действительно хвалимся, что век наш – век прогресса, век преобразований, век улучшений; хвалимся уничтожением рабства, облагорожением нравов, усовершенствованием судопроизводства... Если действительно всё у нас возвышается, если нельзя отрицать прогресса в мире разумном, как нелепо было бы спорить против непрерывного движения земного шара: то спрашивается, не справедливо ли в высшей степени, чтобы Господь требовал от нас также непрерывного преспеяния на том пути, который Он единственно указал христианину, – в умножении тех благ, которые единственно имеют цену в очах Всесвятого? Почему, по какому праву эта сторона нашей духовной жизни может, или должна быть оставлена в пренебрежении, тогда как все другие процветают, совершенствуются?

Да мы сами в других делах леность считаем пороком, грехом. Мы сами требуем от человека, который посвящает себя какому-нибудь званию, неотлагательно постоянного усовершенствования в исполнении своих обязанностей. Никто не будет хвалить художника или писателя, которого позднейшие произведения не возвышаются далеко над первыми, детскими попытками владеть кистью или пером. В дитяти, или ученике всегда желаем видеть непрерывные успехи, и почитаем для себя самым прискорбным делом, если они, но нерадению, не развиваются, как следует. Мы крайне огорчаемся и негодуем, если взявшийся нам служить не оказывает большей и большей способности в той мере, как он знакомится со своими обязанностями. – Поэтому не в праве ли и общий нас

–415–

всех Господь сказать нам, возвращающим талант его без плода: *от уст твоих сужду тя, лукавый рабе и ленивый*. От

всех, кто зависит от тебя, кто служит тебе, ты требуешь постоянного, неукоснительного стремления к усовершенствованию, хотя средства, которыми они могут служить тебе, не тобою даются; и ты прогоняешь от себя слугу грубого и ленивого: а Я один должен всё это терпеть в тебе, моем слуге, всё оставлять в прежнем положении, не требовать никакого усовершенствования?

Что же? разве таланты, нам вверенные, по своей природе таковы, что не могут приносить более плода? – О, нет. Они способны возрастать, совершенствоваться, умножаться во сто, в тысячу раз, при посредстве правильной и усердной деятельности. Мы разумеем здесь те дары духовные, которые уделяются каждому христианину, – те расположения и силы к совершению добродетелей, которые сообщаются в крещении, укрепляются другими таинствами, охраняются, раскрываются и возгреваются добрым воспитанием, и которые способны тем более возрастать, чем более входим в лета зрелости, если только будем внимательны к своему делу душевному. Святые таинства, как обильные источники благодатного орошения, всегда готовы развивать в семени новой жизни новые ростки.

Итак, ничто не может извинить нашей медленности, нашей лени в деле нашего собственного спасения.

II. Но, заботясь о своем спасении, мы должны иметь в виду и спасение наших ближних. Чрез это вверенный нам от Бога талант тем более будет получать приращения, чем на большее число наших ближних будет простираться его употребление.

Внимательный к себе христианин много имеет средств в своем распоряжении, чтобы быть полезным для истинного блага других. Он может устранять препятствия, какие мир полагает им на пути добродетели, и может сам возбуждать своих ближних к добродетели.

Справедливо то, что порок, которому надлежало бы скрываться, любит слишком нагло выставлять себя и старается заразить тысячи, – тогда как добродетель, которая являет в себе столько привлекательного и достойного

–416–

любви, ищет напротив сокровенности и избегает всякого вида публичности. Скромность есть одно из лучших её свойств. Однако же нельзя не опасаться, чтобы эта скромность не переродилась в беспечность и леность. Считается добрым правилом: без неизбежной необходимости не вступать во вражду с миром; обыкновенно мы считаем за лучшее – если что слышим или видим дурного, пропускать без внимания, – коль скоро мы не убеждены совершенно, что наше вмешательство будет иметь добрые последствия. Отсюда происходит, что часто слышатся в обществе насмешки или лжеумствования на счет религии или нравственности христианской, – и мы не обращаем внимания на эти речи и не обличаем, чтобы не нарушить мира; невежество, легкомыслие, злоба изливаются в язвительных осуждениях священных предметов нашей веры, – а мы слышим это и как будто боимся показать себя разделяющими уважение к этим предметам и выступить их защитниками. Отсюда происходит и то, что часто сама религия подвергается несправедливому обличению в слабости и бессилии к защите себя. – Такой образ действия, очевидно, противен духу Евангельскому. Добродетели приличествует полное уважение и господство; все противное должному к ней уважению должно умолкнуть, и мы оскорбляем её, когда осуждаем её на такое уничижительное положение. Даже по изображению язычника, муж добродетельный одним своим появлением обезоруживает неистовствующую толпу, принуждает её рассеяться, бежать со стыдом от лица его. Не тем ли с большею силою, добродетель христианская, укрепляемая благодатью и тем сознанием, что она защищает дело самое благородное, – не тем ли более может посрамить своих врагов и уничтожить их? Урок, который может она дать, найдет себе подкрепление в совести обличаемого. Раз или два, может быть, он еще будет иметь наглость отражать такие вразумления: но наконец добродетель должна одержать верх. – Но где, в наши дни, мы найдем, чтобы старый закоснелый грешник страшился произнести слово, которое может оскорбить нежный слух целомудрия? Где найдем, чтобы присутствие

какого-нибудь лица, если только оно не пользуется особенным уважением по власти или

–417–

высокому своему положению, – удерживало от таких выражений, вредящих доброй нравственности или оскорбляющих религию? Где найдем ныне, чтобы поток вовсе неназидательной беседы пресекался, рассказ соблазнительной истории прервался, осуждение, клевета, злословие, насмешка замолкли, коль скоро является в среду беседующих мужественный ревнитель добродетели и веры?

Между тем Господь говорит: *кто не со Мною, тот против Меня* (Мф.12:30). Этими словами осуждается всякий нейтралитет, каким мы обыкновенно в таких случаях хвалимся, и от нас требуется живое и *дейтельное* споспешествование спасению наших ближних.

Мы должны не только заботиться об устранении препятствий на пути добродетели, но и с радостью пользоваться всяким случаем к созиданию спасения наших братьев. А как много таких случаев представляется ежедневно, чтобы служить им в изъяснении истин и правил нашей веры, в рассеянии предубеждений против них, в сообщении им добрых нравственных советов, в кротком вразумлении, а более всего в предъявлении им доброго примера в своей жизни. О, как блаженна та душа, которая не одна идет по пути к Царствию Небесному, но впереди себя посылает многих других, чтобы уготовали ей там обитель!

Вот как можно приумножать таланты, приобретая к пяти еще пять, к двум еще два, – если будем не только заботиться о собственном возрастании в добродетели, но и по мере сил содействовать спасению наших ближних. Господь со своей стороны требует от нас этого сугубого приращения и в притче своей показывает, как недостойно, и как неразумно поведение тех, которые упорствуют в исполнении этого требования.

Нестойно: послушайте, какое ужасное извинение представляет, и какое единственно находит возможным представить тот, кто противится этому требованию. *Господи, говорит непотребный раб, видях тя, яко жесток еси человек,*

жнеши, идеже не сеял еси, и собираеши, идеже не расточил еси... Се имаши твое (ст. 24:25). Другими словами, это значит: я всегда считал тебя господином жестоким и несправедливым. Как бы в насмешку, ты

—418—

предоставляешь мне достигать спасения такими средствами, какими нельзя его достигнуть; повелеваешь собирать жатву, не давши необходимых для того средств; требуешь от меня большего, нежели сколько даешь. Возьми свое обратно, и распоряжайся им, по своему усмотрению... Какая ужасная хула против Своего Благодетеля!

Сколько богохульным представляется такое извинение, столько же, или еще более, оно неразумно: потому что отрицаясь с таким прекословием служить Богу и отдавая себя на служение миру, непотребный раб действительно поступает на служение такому господину, который *жнет, идеже не сеял, собирает, идеже не расточал*. Действительно, мир требует от нас сил и способностей, которые не он дал нам; требует, чтобы употребляли мы всё время на его дела, тогда как он не может нам подарить ни одной минуты от себя; требует жертвования здоровьем и силами телесными, которые не от него сообщаются нам и которых не может возратить нам; требует на служение себе наш ум, сердце, волю, чтобы растлить и погубить их.

Поспешим освободить себя от такого тяжкого ига и предать себя на служение Единому Богу Спасителю нашему и вместе делу спасения наших братьев о Христе Иисусе. — Аминь.

Прот. А. Горский

**Беляев А.Д. Сколько времени продолжится
царствование антихриста? // Богословский вестник.
1894. Т. 4. № 12. С. 419–455 (2-я пагин.)**

—419—

Мы показали, что в библейских изречениях о мерзости запустения заключаются предсказания об антихристе. В частности, в них есть указания на время явления его и срок его царствования, на характер его личности и его деятельности и на результаты последней, и в особенности на отношении его к религии. Может показаться, что мы в своем труде уделили уже слишком много места разъяснению смысла и значения этих изречений, особенно того из них, которое находится в пророчестве о седмицах; но мы вынуждены были к тому достаточными причинами. Эти изречения кратки по букве, но глубоки и широки по мысли. Заключающиеся в них учение выражено слишком сжато и прикровенно. Толкования их многочисленны и крайне разнообразны; трудно изъяснить эти таинственные изречения и не легко увериться самому и убедить других в правильности своего изъяснения; для основательности и без пристрастия толкования требовались изучение и оценка толкований, сделанных другими богословами. Так как из древних и из новых толкователей только немногие находят в изречениях о мерзости запустения предсказания и об антихристе, то нужно было пространно разъяснять и доказывать, что в них действительно содержится учение и об антихристе. Так как, притом, это учение дано в них прикровенно, то пришлось доходить до него длинными, окольными путями, раскрывать его, например, через подробное изъяснение контекста речи, или через сопоставление с другими, более ясными, местами Пи-

—420—

сания, ссылаться на авторитетным мнения одних толкователей и опровергать несогласных с ними мнения других богословов. С другой стороны несомненно, что в тех же изречениях находятся указания на события и эпохи, далеко

отстоящие от антихриста по времени и только имеющие с его эпохой некоторое сходство по характеру. Поэтому приходилось отмечать и разъяснять указания и на эти эпохи и события, – разумею гонение Антиохово, отвержение и умерщвление Христа и следовавшие затем открытие нового завета и прекращение ветхого, опустошение Иерусалима, осквернение и разрушение храма, падение Иудеи и рассеяние Иудеев. Тем более нужно было говорить об этих событиях, иногда и не кратко, что очень многие богословы, начиная с некоторых отцов Церкви и кончая многими новейшими толкователями, в изречениях о мерзости запустения находили указания только на какое-либо одно из этих событий и не поставляли их в какое-либо отношение к эпохе антихриста, или и прямо отрицали таковое отношение. Особенно пространно вышло толкование того изречения о мерзости запустения, которое находится в пророчестве о седмицах. Это по той причине, что оно тесно связано с целым пророчеством о седмицах и поэтому для ясности и убедительности необходимо было дать толкование всего пророчества. А кто хотя поверхностно знаком с литературой толкования этого пророчества, тот знает, сколько трудных и сложных вопросов входит, так сказать, в программу изъяснения его. Достаточно напомнить, какую сложную задачу представляет расчисление седмиц, и как труден и сложен связанный с этою задачей вопрос о годе рождения Иисуса Христа.

Пройдя длинный, извилистый и, не смотря на многих предшественников, не вполне еще проторенный путь и возвращаясь, после исследования предсказаний о мерзости запустения книги Даниила, к тому, с чего начали, т. е., к предсказанию Иисуса Христа о мерзости запустения, стоящей на святом месте, мы можем теперь с уверенностью и не с чужого голоса сказать, что Иисус Христос словами: *и тогда придет конец* (Мф.24:14), предсказал, с одной стороны, конец Иудеи и Иерусалима, а с другой, предвозвестил о конце мира. Равным образом

–421–

и поставленным в непосредственной связи с этими словами пророчеством о мерзости запустения, предвозвещенной раньше пророком Даниилом, Иисус Христос отчасти предсказал имевшие вскоре наступить поругания святыни в Иерусалиме и опустошение этого священного города и всей Иудеи, а отчасти, простирая взор в даль веков, предрек то, более ужасное, осквернение святыни и истребительное гонение против всего святого, которое осуществится пред концом мира в лице антихриста и чрез его безбожную деятельность, которое, в связи со всеобщим упадком веры в Бога и развращением нравов, широко распространится по земле. Этот *конец* – последняя эпоха существования человеческого рода на земле и теперешнего видимого мира, краткая, но самая злосчастная година во всемирной истории, время царствования антихриста на земле.

В Священном Писании точно определено, сколько времени продолжится и когда кончится эта страшная година; предсказаны в нём и признаки приближения и наступления её, хотя они не очень определены, а предсказания о них не все для нас вразумительны; предречено в нём также и то, что совершится в эту годину, и какова будет тогда жизнь людей, их материальное положение и их религиозное и нравственное состояние; можно найти в нём указания и на те причины, от которых произойдет тогда страшный упадок веры и добра на земле и чрезмерное усиление и распространение зла и бедствий; наконец, в нём отмечены черты личности, характера и деятельности того человека, который будет тогда властелином на земле, и описаны его отношения к Богу и Христу, к религии и добру, к людям и к темным силам ада. Кратким и большею частью прикровенным указаниям на эти предметы Священного Писания даны разъяснения у отцов и учителей Церкви и у богословов.

При трудности достигнуть истинных взглядов на эти предметы, при краткости, таинственности и невразумительности предсказаний о них Писания, в исследовании и изображении их необходимо постоянно руководствоваться святоотеческим учением.

Когда же мерзость запустения станет на святом месте,
—422—

станет, где не должно? И сколько времени она будет стоять на святом месте? Иначе, когда придет антихрист, и сколько времени протечет от его пришествия до его смерти? При этом под пришествием или явлением антихриста мы разумеем, и должно разуметь, не рождение его, не явление его на свет, а явление его именно в качестве антихриста, публичное объявление им себя антихристом, или, что то же, начало его царствования. Спрашивается, в какие времена наступит, сколько времени продолжится и когда кончится царствование антихриста?

Определенные, твердые и решительные ответы можно дать только на два последних вопроса.

Сколь продолжительно будет царствование антихриста?

Священное Писание и святые отцы дают на этот вопрос точный ответ: царствование антихриста продолжится три года с половиною.

Когда оно кончится?

И при решении этого вопроса мы находим в Священном Писании и в святоотеческом учении определенный и ясный ответ, что царствование антихриста кончится с пришествием Иисуса Христа и пред кончиною мира, или за самый краткий срок пред пришествием Христа и кончиною мира.

В какие времена наступит царствование антихриста?

Из ответов на вопросы о конце и продолжительности царствования антихриста ясно видно, что оно начнется за три с половиною года, или немного более, до второго пришествия Христа и кончины мира. Таким образом мы знаем, когда придет антихрист, если считать с конца мира. Но это знание давало бы нам возможность определить время пришествия антихриста по отношению к началу мира и любому историческому моменту, напр., по отношению к нашему веку, лишь в том случае, если бы мы знали, когда будет второе пришествие Христово, когда наступить конец мира. Но никто из людей никогда не знал и теперь не знает, когда совершатся эти два величайшие события. По времени наступления их определить время пришествия

антихриста невозможно. С другой стороны, и без отношения к пришествию Христову и кончине мира, прямо и непосредственно определить когда явится антихрист, тоже невозможно.

—423—

Следуя естественному порядку, надлежало бы сначала рассмотреть вопрос о том, когда явится антихрист, когда наступит его царствование; затем решить вопрос о том, сколько времени оно продолжится; а в заключении исследовать вопрос о том, когда оно кончится.

Но есть достаточные основания начать рассмотрение этих вопросов не с первого, а со второго, среднего, с вопроса о продолжительности царствования антихриста. Священное Писание и отцы Церкви дают твердые указания для определенного и окончательного решения этого вопроса; а решение этого вопроса дает возможность если не решить, то по крайней мере правильно поставить вопрос о том, когда явится антихрист, найти правильный путь для рассмотрения его и решения. Напротив, исследование вопроса о времени явления антихриста, при невозможности дать определенный ответ на него, ни мало не служит подготовкою к решению вопроса о продолжительности царствования антихриста. Скажем более: домогающиеся решить вопрос о времени, в которое наступит царствование антихриста, без предварительная решения вопроса о продолжительности его царствования, находятся в опасности потерять настоящий путь к решению как этого, так и того вопроса, и даже утратить истинный взгляд на антихриста. Говоря это, не отрицаем того, что, в свою очередь, неправильные воззрения на существо и личность антихриста запутывают вопросы о времени явления антихриста и продолжительности его царствования и полагают препоны к правильной постановке и верному решению их. Здесь, как и везде в науке и в жизни, при исследовании и решении вопросов правильный путь тот, чтобы идти от известного к неизвестному, от более известного к менее известному.

Это не теоретические только соображения: они нашли оправдание в практике, в самой жизни. Первые русские

расколоучители, по невежеству и фанатической ненависти к православию и православным, стали говорить, что пришел антихрист в лице патриарха Никона, и уверились в приближении кончины мира. Значит, эти расколоучителя имели совершенно правильный взгляд на антихриста в тех отношениях, что считали его одним определенным

—424—

лицом, одним человеком и что были уверены в кратковременности его царствования и в наступлении в след за ним кончины мира. Но ошибка их была в том, что антихрист еще не пришел, а они думали, что он пришел. Очень скоро сама собой обнаружилась ошибочность их мнения, будто антихрист уже явился. Никон умер, а между тем второго пришествия Христова не последовало, кончина мира не наступила, мир стоял по-прежнему. Должно было отказаться от мнения, раз лживость его обнаружилась воочию. Но раскольники, как и всякие вообще еретики и фанатики, жалки, несчастны и в то же время глубоко преступны именно тем, что они, видя, не видят и, слыша, не слышат, что с ожесточенным сердцем и упорствующим в заблуждении умом они идут против очевидной истины и защищают явную ложь, лишь бы она была их ложь. При этом тщательно измышляется всё, что только может прикрыть ложь, оправдать заблуждение и затмить истину. Раскольники не оставили своего сумасбродного мнения о Никоне, как явившемся антихристе, несмотря на обнаружившуюся лживость этого мнения; а, напротив, стали извращать самое учение о лице и продолжительности царствования антихриста, с целью доказать, что мнение их о Никоне истинно, что Никон действительно — антихрист. А именно, они стали утверждать, что если кончина мира не наступает, то это не значит, что Никон не антихрист, и что царствование антихриста еще не началось; потому что, будто бы, царствование антихриста будет продолжаться не три года с половиною, а неопределенно-долгий период времени, и что антихрист есть не одно определенное лицо, которое явится пред самую кончиною мира, а дух неверия и нечестия и целый ряд лиц, проникнутых этим духом. Никон, будто бы, один из

множества таких людей. Конечно, главная причина столь грубого извращения учения о лице антихриста и продолжительности его царствования лежит не в том, что расколоучителя ошибочно приняли Никона за антихриста, а в изуверстве их и в их ожесточенной вражде против Православной Церкви. Ведь и в Наполеоне, когда он опустошал Европу огнем и мечом, очень многие видели антихриста. Но лишь только он попал в зато-

—425—

чение, и прекратились войны, так никто уже не считал его антихристом. Ошибка осталась без всяких последствий. Но хотя главным источником заблуждений раскольников в учении об антихристе служит их невежественный фанатизм, тем не менее поводом и исходным пунктом этих заблуждений, несомненно, было их ошибочное мнение, будто антихрист явился в лице Никона, и будто бы царствование антихриста началось. Не будь этой первоначальной ошибки, последующим раскольникам не было бы надобности измышлять новые и новые небылицы, и все более и более удаляться от истинного, библейского и святоотеческого, учения об антихристе.

Прямые указания на то, сколько времени продолжится царствование антихриста, находятся в книгах двух тайнозрителей, ветхозаветного и новозаветного: в книге пророка Даниила и в Апокалипсисе Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова.

По книге Даниила, выросшему на четвертом звере малому рогу (Дан.7:7:8), который означает антихриста, святые будут отданы во власть *до времени и времен и полувремени* (Дан.7:25; ср. 12:7) יָדָו לְפָנַי יְדָו־תָּו. Но можно также это место перевести: *до истечения года, двух годов* (поставлено двойственное число) *и полугода*; потому что еврейское слово יָדָו значит и время и год. «Что временем, временами и полувременем обозначается, по словам Блаж. Августина, год, два года и полгода, следовательно три с половиною года, это видно и из приводимого несколько ниже числа дней²²²⁷ и поясняется иногда в Писаниях числом месяцев. На латинском языке выражение — *времена*, представляется в этом месте

неопределенным; но оно употреблено в двойственном числе, которого у латинян нет. Как есть оно у Греков, так, говорят, имеют его и Евреи. Выражение – *времена*, употреблено следовательно так, как если

–426–

бы было сказано два времени». ²²²⁸ По Апокалипсису, жене, означающей Церковь, были даны два крыла, чтобы она летела в пустыню от лица змея, т. е., дьявола, *и там питалась в продолжении времени, времен и полвремени* (12:14). Тут предуказано время антихриста, когда Церковь подвергнется страшному гонению в мире, так что ей придется бежать из него и спастись в местах необитаемых. Человекоубийственная и боговраждебная деятельность малого рога (Дан. 7:7–26) очень напоминает то, что произойдет во вторую половину последней, семидесятой, седмины (Дан. 9:27). Так, малый рог *возмечтает отменить праздничные времена и закон* (7:25): *и в половину седмины прекратится жертва и приношение* (9:27); малый рог *против Всевышнего будет произносить слова и угнетать святых Всевышнего* (7:25 и 21): *и в половине седмины на крыле святилища будет мерзость запустения* (9:27); зверь, на котором был малый рог, *будет убит, и тело его будет сокрушено и предано на сожжете огню* (7:11), а у самого рога *будет отнята власть губить и истреблять до конца* (7:26): *и в половине седмины окончательная predetermined гибель постигнет опустошителя* (9:27). Ясно, что во вторую половину семидесятой седмины будет действовать антихрист, что раньше нами было доказано и иными способами. Следовательно, он будет действовать три с половиной года. Наконец, в Апокалипсисе прямо сказано, что зверю, выходящему из моря, *будет дана власть действовать сорок два месяца*, т. е., три с половиной года (13:1. 5); а зверь из моря – это антихрист. В Апокалипсисе же предсказано, что язычники *будут попираť свяťый город сорок два месяца* (11:2).

Начнется сорока двухмесячное мучительское господство антихриста, или третий, совершенно антихристианский, период последних времен поставлением мерзости запустения на святом месте. *Со времени прекращения ежедневной жертвы и*

поставления мерзости запустения, открыто было Даниилу, пройдет тысяча девяносто дней

–427–

(12:11). Быть может, этот же момент начала царствования антихриста указывает Апостол Павел, когда говорит, что человек греха *сядет в храме Божием, как Бог, выдавая себя за Бога* (2Фес.2:4). Этим действием антихрист наглядно покажет людям, что храмы Божии – его храмы, что в храмах, как и вне храмов, люди должны поклоняться ему, ибо он – бог. Он сядет на троне или на престоле в важнейшем из храмов на земле и повелит принести себе божеское поклонение. В тоже время он издаст повеление: прекратить принесение жертв и молитв и всякое служение Богу и богам во всех храмах, на всех жертвенниках, в домах и на улицах, и вообще на всей земле, а вместо того в храмах, на жертвенниках и в других приличных местах поставить его изображения, или иные знаки его лица и заставить всех людей воздавать им божеское поклонение. Это будет, так сказать, торжественное вступление антихриста в права боговластия и всемирного владычества; антихрист всенародно объявит, что он, и только он один, есть бог и всемирный властелин, что во всем мире не должно быть и нет иной власти и силы, ни религиозной, ни светской, кроме его власти, что всякая власть на земле должна исходить от него и от него зависеть, что все люди должны поклоняться и служить ему, как Богу, потому что нет Бога, кроме него, и все должны подчиняться ему, как всемирному царю.

Без сомнения, для того, чтобы иметь дерзость сесть в храме и объявить себя Богом, чтобы иметь власть прекратить принесение жертв Богу и богам, т. е., упразднить все религиозные культы, или, но крайней мере, запретить публичное совершение их, нужна огромная сила, нужно такое чрезвычайное могущество одного человека, какой во всемирной истории не было. Ясно, что для приобретения такой силы и для достижения такой власти нужна продолжительная подготовительная деятельность. Антихрист и будет вести её раньше, в течение неизвестного числа лет. И эта предварительная его деятельность будет вполне

антихристианская и безбожная и, конечно, будет иметь широкие размеры, большие и быстрые успехи, благодаря частью тому, что развращение и неверие тогдашнего чело-

—428—

вечества дадут благоприятную почву для роста и распространения его влияния, частью тому, что диавол, избравши его своим особенным орудием, сосредоточит в нём всю силу зла и коварства и сделает его столько искусным и могущественным в обольщении и уловлении людей, сколько могуществен во зле и во власти над людьми сам. Но в этот предварительный период антихрист не будет объявлять себя прямо и явно Богом и антихристом, не будет объявлять себя врагом и гонителем всякой религии. Известно, что антихрист будет подражать Христу, подражать лживо и коварно, примет личину Христа и этим многих прельстит. Эта коварная, обольщающая, лицемерная, лжехристианская, скрытная, благонамеренная по виду, но злоторная по существу деятельность проявится преимущественно в предварительный период жизни антихриста. Сначала, не имея еще силы, он будет льстиво, незаметно и коварно привлекать к себе людей и внедрять в них свое лжеучение; под личиной заботы об их благе будет коварно отторгать их от истинного христианства, от религии и благочестия; сначала он не только не будет восставать против Христа и Его последователей, но, быть может, станет подделываться под Его учение и святость жизни. Этим способом он привлечет к себе христиан, как бы ревнитель христианства. С другой стороны, успеет внушить мысль Иудеям, что он есть ожидаемый ими мессия. А когда он, обольстительным учением, коварством и вкрадчивыми словами, мнимою святостью жизни и кажущимся подражанием Христу, чудесами и силой диавола, действуя преимущественно на людей колеблющихся, заблуждающихся и лжеверующих, которых тогда будет очень много, привлечет к себе сердца людей и войдет в силу; тогда он сбросит личину вкрадчивого обольстителя, оставить вид мнимои святости, перестанет льстить и угождать людям, дерзко восстанет против всего святого, отвергнет Бога и Христа, не признает и языческих

богов, а только себя одного объявит Богом, себе одному потребует божеского поклонения от всех людей, свою волю поставит вместо всяких законов, не подчиняющихся же и не поклоняющихся ему он станет мучить, и с особенной злобой

—429—

восстанет против христиан и людей святых. Таким образом, деятельность антихриста распадается на два периода: скрытый или подготовительный и явный или окончательный. Деятельность антихриста в том и другом периоде будет одинакова по внутренним побуждениям, сущности и цели, но различна по способам и наружному виду и характеру.

Указания на эти два периода в деятельности антихриста мы находим у святых отцов. «Придет всескверный, говорит Св. Ефрем Сирин об антихристе, как тать, в таком образе, чтобы прельстить всех, придет смиренный, кроткий, ненавистник, как скажет о себе, неправды, отвращающийся идолов, предпочитающий благочестие, добрый, нищелюбивый, в высокой степени благообразный, постоянный, ко всем ласковый, уважающий особенно народ Иудейский, потому что Иудеи будут ожидать его пришествия. А при всем этом с великою властью совершит он знамения, чудеса и страхования, и примет хитрые меры всем угодить, чтобы в скором времени полюбил его народ. Не будет брать даров, говорить гневно, показывать пасмурного вида, но благочинною наружностью станет обольщать мир, пока не воцарится. Поэтому, когда многие сословия и народы увидят такие добродетели и силы, все вдруг возымеют одну мысль, и с великою радостью провозгласят его царем, говоря друг другу: «найдется ли еще человек столько добрый и правдивый?» И скоро утвердится царство его, и в гневе поразит он трех великих царей. Потом вознесется сердцем и изрыгнет горечь свою этот змей, сметет вселенную, подвигнет концы её, всех притеснит и станет осквернять души»²²²⁹... По учению Св. Иоанна Дамаскина антихрист «будет воспитан тайно, потом внезапно восстанет, возмутится и воцарится... В начале своего царствования, или лучше, мучительства, антихрист прикроет себя личиною святости, а когда утвердится, тогда будет гнать Церковь Божью и обнаружит

всю свою злобу». ²²³⁰ «Если, говорит Св. Кирилл Иерусалимский, антихрист
–430–

придет к иудеям, как Христос, и от иудеев пожелает поклонения, то, чтобы более обольстить их, покажет великое усердие ко храму, внушая о себе ту мысль, что он из рода Давидова, и что ему должно создать храм, сооруженный Соломоном». ²²³¹ Действительно, иудеи примут антихриста за ожидаемого ими мессию. *Я пришел во имя Отца Моего, сказал их предкам Иисус Христос, и не принимаете меня; а если иной придет во имя свое, его примете (Ин.5:43), «под иным разумея антихриста, который чужд Господа».* ²²³²

Спрашивается, оба ли эти периода обнимают три с половиной года, или только один второй период продолжится этот срок времени?

Хотя Св. Кирилл Иерусалимский о времени, или первом годе власти антихриста, указываемом в книге пророка Даниила (7:25 и 12:7) отдельно от *времен* и *полувремен*, говорит, что это – год, «в который приходит пока в силу его появление»; однако не может быть сомнения в том, что три с половиной года обнимают один второй период деятельности антихриста. По книге Даниила святые будут преданы во власть антихриста на три с половиной года (7:25). Очевидно, что тут разумеется господство его над ними насильственное, состоящее в борьбе с ними и в мучительском преследовании их. *Он вел брань со святыми и превозмогал их* (7:21); а такого рода власть антихрист будет иметь только во второй период своей деятельности. По Апокалипсису язычники *будут попираť святой город сорок два месяца* (11:2), и жена, ²²³³ или Церковь убежала от

–431–

яростного нападения змея, т. е. дьявола, который будет действовать чрез антихриста, в пустыню, чтобы продолжать там своё существование в течение трех с половиной лет (12:9. 13. 14. 15). Ясно, что в течение трех с половиной лет будет явное и яростное поправление и преследование Церкви, а такое преследование и поправление её антихрист произведет только во

второй период своей деятельности. По книге Даниила жертва прекратится и мерзость запустения станет на крыле святилища в половине последней седмины (9:27; ср. 7:25); и, как можно предполагать, то и другое продолжится во всю вторую половину седмины, – тем более, что в другом месте книги (12:11) со времени прекращения ежедневной жертвы и поставления мерзости запустения определяется срок в тысячу двести девяносто дней, т. е., только немного больше трех с половиной лет. Но прекращение ежедневной жертвы и поставление мерзости запустения в святилище, очевидно, означают начало явного, дерзкого и, притом, всемирного владычества антихриста, – начало второго периода его деятельности, когда, по предсказанию Апостола, откроется беззаконник (2Фес.2:8), т. е., всенародно объявить себя антихристом и Богом (2:4), отвергнет служение Богу и богам и потребует от всех божеского поклонения только себе одному.

Также и святые отцы учили, что царствование антихриста, следовательно вполне открытое действие его, продолжится три с половиной года. Так, Св. Ириней, изъясняя слова Даниилова пророчества: *дано будет в его руки до времени, времен и половины времени*, говорит: «т. е. на три года и шесть месяцев, в продолжение которых он, пришедши, будет царствовать на земле».²²³⁴ Андрей Кесарийский, истолковывая слова: *дана ему (зверю) власть действовать сорок два месяца* (Апок.13:5), говорит: «Сорок два месяца показывают, что, по попущению Божию, три с половиною года будет иметь власть хулить Бога и озлоблять святых»,²²³⁵ т. е., приписывает антихристу

–432–

такие действия, которые он будет производить во время своего владычества, когда будет открыто действовать как антихрист. Св. Ипполит, изъясняя слова Апокалипсиса (12:14) о пребывании в пустыне жены, убежавшей туда от преследования змея и питающейся там время, времена и полувремя, говорит: «Это суть тысяча двести и шестьдесят дней, половина седмицы, в которые будет властвовать тиран, преследуя Церковь».²²³⁶ Сорок два месяца предполагаются равными

тысяче двумстам шестидесяти дням потому, что имеются в виду месяцы древнего иудейского счисления, т. е., лунные, заключающие в себе приблизительно по 30 дней, а точнее – по двадцати девяти дней с половиною. Св. Кирилл Иерусалимский говорит, что антихрист «три года и шесть месяцев будет предаваться таким дерзостям».²²³⁷ Эти слова особенно важны, так как непосредственно пред ними Кирилл различает два периода в деятельности антихриста: начальный, когда «он притворно покажет скромность, целомудрие и человеколюбие» и знамениями и чудесами обманет иудеев, представляя себя ожидаемым ими Христом, и дальнейший период, когда он «запечатлеет это всякого рода бесславными и незаконными злодеяниями». И дальше в том же Слове святой отец, основываясь на изречениях из книги пророка Даниила, утверждает; «антихрист будет царствовать только три года с половиною».²²³⁸ Блаженный Феодорит, изъясняя слова книги пророка Даниила о малом роге, т. е., антихристе, что святые *преданы будут в руку его до времени и времен и полувремени*, (Дан.7:25), говорит: «Это составляет три года с половиною».²²³⁹ Блаж. Августин, по поводу тех же слов книги Даниила, говорит, что «речь идет о царстве антихриста, по отношению к Церкви весьма жестоком, хотя имеющем продержаться небольшой период времени» и, и далее этот период определяет в три с половиною года.²²⁴⁰ Св. Ефрем Сирин говорит о пе-

–433–

риоде властвования антихриста: «По исполнении трех с половиною лет²²⁴¹ власти и действия нечистого..., придет, наконец, по сказанному, Господь».²²⁴² Эти слова Св. Ефрема мы находим в русском переводе, и они совершенно согласны с греческим и латинским переводами (Сочинения Святого Ефрема в подлиннике написаны на недоступном нам сирском языке). В греческом переводе творений Ефрема мы читаем: *Μετὰ τοῦτ' ὅταν τὰ πλῆρωθῶναι τοῦσ' τρεῖς χαίρουσ' καὶ ἡμῖν τῆς τοῦ μισοῦ ἐξουσίας καὶ πράξεων...*,²²⁴³ в латинском поставлено: *Postquam ergo tria tempora cum semi impleta fuerint potestatis et operationis scelesti illius antichristi*²²⁴⁴... Мы потому приводим точные слова этого места из разных переводов, что в старинном славянском

переводе почему-то поставлено: «По скончании же трех времен и по области скверного владычества антихристова»,²²⁴⁵ вместо: «по скончании же трех времен с половиною власти и действий скверного антихриста». Это перевод неверный и с важным пропуском. А между тем на это место ссылается профессор Нильский и, по незнанию о неверности перевода, приписывает святому отцу мнение, которого он не имел и которое противоречит учению прочих святых отцов. «Святой Ефрем Сирин, говорит Нильский, упоминает только о трех временах или годах царства антихристова; между тем как другие святые отцы полагают для этого три года с половиною; причиною этого было то мнение святого отца, что милосердый Бог ради избранных сократить даже это небольшое время, назначенное для царства антихристова: «да поставит кождо ум свой опасно в словеса святая, Господу Спасителю, како убо за беду и скорбь ту (имеющую быть при антихристе) превеликую прекратить дни своим милосердием».²²⁴⁶

—434—

Как мы показали, Святой Ефрем говорит не о трех, а о трех с половиною временах. А под сокращением дней великой скорби, имеющей быть пред кончиной мира, о чем предсказано Иисусом Христом (Мф.24:21:22; Мк.13:19:20), святой отец понимает не то, что из predetermined трех с половиною лет владычества антихриста будет убавлено полгода: потому что откуда он мог узнать, что те дни сократятся на полгода, ни больше, ни меньше? И может ли быть сокращен срок времени, если он заранее точно предречен и, следовательно, определен на основании предвидения всеведущим Богом? Если Бог предсказал, что антихрист будет владычествовать и тиранствовать, а Церковь страдать три с половиною года, то это так и будет и не может быть иначе. Иисус Христос, предрекая сокращение дней великой скорби пред кончиной мира, разумел то, что протяжение времени вообще будет не велико, всего три с половиною года, что антихристу не дано будет мучить людей во всю его жизнь, до естественной смерти его, что по благодати Своей Господь убьет его и чрез это сократит дни его мучительства и страданий людей, — сократит в том смысле, что

если бы предоставить антихристу жить до его естественной смерти, то дни его владычества были бы гораздо продолжительнее трех с половиной лет, и в таком случае *не спаслась бы никакая плоть*. Что Св. Ефрем Сирин, равно как и прочие отцы, понимали рассматриваемое предсказание Иисуса Христа именно в таком смысле, а не в том, о каком говорит профессор Нильский, это видно из того, что все они без исключения учили, что царствование, или мучительство антихриста продолжится три с половиной года и в то же время говорили о сокращении дней скорби. Да и не могли они под сокращением дней разуместь убавление срока трех с половиной лет, потому что это значило бы противоречить неоднократно высказанным и в книге Даниила и в Апокалипсисе изречениям, в которых единогласно и с точностью время мучительства антихристово определено в три с половиной года, или в сорок два месяца, или в тысячу двести шестьдесят дней. С особенной ясностью указываемый нами смысл слов Иисуса Христа о сокращении дней скорби

—435—

выражен Св. Кириллом Иерусалимским, который так говорит: «Благодарение Богу, который великость скорби ограничит немногими днями! Ибо говорит: *ради избранных сократятся те дни* (Мф.24:22). Антихрист будет царствовать *только три года с половиною*». ²²⁴⁷

Профессор Нильский из неправильности славянского перевода извлекает даже пользу для полемики с раскольниками, но совершенно не удачно. «Несправедлива, говорит он, мысль раскольников, будто нельзя разуместь три года с половиною царства антихристово в собственном смысле потому, что тогда сделается известным, вопреки учению Слова Божия, время второго пришествия Христова и кончины мира, — по крайней мере тем, кои доживут до пришествия сына погибели. Господь, как говорит Св. Ефрем Сирин, с чем согласны и другие отцы церкви, сократить по благодати своей краткое время царства человека беззакония; значит о дне том и часе, в который придет Спаситель, все-таки не будет известно никому из современников антихриста, хотя бы они и знали

время, с которого начнется царство сына беззакония». ²²⁴⁸ Такое опровержение раскольников не годилось бы даже и в том случае, если бы Ефрем Сирийский на самом деле полагал, что время мучительства антихристово сократится до трех лет; потому что три года столь же определенная величина времени, как и три года с половиною, и потому знающий начало её будет наперед знать, когда наступить конец. Люди не предузнают дня пришествия Господа не потому, что не будут знать, сколько времени продолжится мучительство антихристово, а потому, что огромное большинство их в антихристе не признают антихриста. Это те, которые *будут верить лжи* (2Фес.2:11), имена которых *не написаны в книге жизни у Агнца* (Апок.13:8), которые будут столь же беспечны и так же глубоко погружены исключительно в земные интересы, как это было во дни Ноя и Лота (Лк.17:26–29). Это говорит и Св. Ефрем в том же Слове. По его мнению, святым «без труда сделается известным

—436—

пришествие антихриста, а кто имеет ум на дела житейские и любит земное, тому не будет сие ясно; ибо привязанный всегда к делам житейским, хотя и услышит, не будет верить, и погнушается тем, кто говорит».

Что срок в три с половиною года нужно понимать в буквальном смысле, это видно и из той точности, с какою он еще иначе обозначается числом месяцев и даже числом дней. Далее, при Антиохе Епифане Иерусалимский храм был оскверняем идольскими жертвами и в нём не были приносимы жертвы истинному Богу ровно три года, и несколько более продолжалась мучительская тирания Антиоха в Иудее; а Антиох — прообраз антихриста. Затем, нет никакого достаточного основания понимать слова книги Даниила и Апокалипсиса о времени действия антихриста не буквально. Наконец, святые отцы придавали им буквальный смысл. Так, Св. Кирилл Иерусалимский говорит: «Антихрист будет царствовать только три года с половиною. Заимствуем это не из апокрифов, но у Даниила. Ибо он говорить: они (святые) *будут преданы в руку его до времени и времен и полувремени* (7:25). Время — один год, в который приходит пока в силу его пришествие, времена —

два остальные года беззакония, включаемые в три года, и *полувремя* – шесть месяцев». ²²⁴⁹ Андрей Кесарийский говорит: «Три с половиной года, обозначаемые тысяча двумястами шестидесятью днями, есть время, в которое будет владычествовать отступление». «Сорок два месяца показывают, что, по попущению Божию, три с половиною года будет иметь власть хулить Бога и оскорблять святых». ²²⁵⁰ Св. Ефрем Сирийский говорит: «Никто да не повинуется богоборцу; никто из вас да не приходит в страх; потому что он скоро будет приведен в бездействие. Вот, Святой Господь идет с неба судить всех, поверивших знамениям его»... «По исполнении трех с половиною лет власти и действий нечистого, и когда исполнятся все соблазны всей земли, придет, на-

–437–

конец, по сказанному, Господь» ²²⁵¹... По учению Св. Ириней Лионского , *время, времена и полувремя* означают три года и шесть месяцев. А в другом месте святой отец прямо говорит, что антихрист «процарствует три года и шесть месяцев». ²²⁵²

В виду всего этого оказывается совершенно неосновательным и безрассудным учение, которого сначала держались все наши старообрядцы-раскольники, а теперь проповедуют его только безпоповцы, будто Православная Церковь есть царство антихриста, пастыри её – слуги антихриста, чада её – чада диавола, храмы её – простые храмины и конские стойлища, тайны, совершаемые в ней – скверна, будто ныне в Церкви вместо правой веры – вера антихристова, и всё в ней скверна, и церкви – не церкви, и тайны служат не к освящению, а на осквернение; будто Церковь, отпадши от Христа с 1666 г., начала с тех пор веровать в антихриста, поклоняться ему и служить; будто Иисус есть имя антихриста, троеперстие и четвероконечный крест – печать его, агнец с изображением четырехугольной печати – сам антихрист; будто антихрист уже явился на земле и царствует во всем мире, преимущественно же в Русской Церкви, и потому в настоящее время даже и не может быть нигде священства и таинств. Дерзко обозвавши антихристом сначала патриарха Никона (первый назвал его так протопоп Аввакум), а затем

Петра Великого, раскольники вынуждены были убедиться, что это ложь, потому что и Никон и Петр Первый умерли, а кончина мира не наступила. Тогда они, упорствуя в заблуждении, допустили другую ложь, будто антихрист – не одно лицо, а последовательный ряд многих лиц, следующих противохристианскому учению, и будто первым антихристом был патриарх Никон, а после него и каждый из русских архиереев; а другие раскольники стали утверждать, что антихрист – не человек, но дух общества, еретическое состояние Церкви, отвержение христиан от Христовой истины, дух богомерзкого зло-

–438–

верия и вечной гибели, и что три с половиной года царствования антихриста означают время неопределенное.²²⁵³

Как известно, подобных же учений об антихристе, как целом ряде лиц противохристианского образа мыслей, или как о противохристианском духе общества, держатся и многие протестантские богословы, напр., Филиппи.

Нечего и распространяться о том, как эти учения явно противоречат Священному Писанию и учению святых отцов. Еретиков и других противников Бога и Христа можно называть антихристами, как и называет их так Св. Иоанн Богослов; можно, пожалуй, применить это наименование и к противохристианскому духу общества. Но и этот дух, и выразителей его можно назвать антихристами только в значении предтечей того антихриста, который в качестве одного лица придет пред кончиной мира и будет владычествовать три года с половиной. Так понимаемые, антихристы были уже и во времена Иоанна Богослова, а вовсе не с Никона явились; они всегда были в Церкви, и это не препятствовало ей быть истинной Церковью Христа. Этих, несобственных, антихристов отнюдь нельзя отождествлять с антихристом в собственном смысле. И то, что Священное Писание говорит о собственном антихристе, отнюдь нельзя применять во всей силе к предшественникам его, как это показывает и исторический опыт. Одним словом, антихристы были, есть и будут; но это не сам антихрист, имеющий прийти пред кончиной мира, а только

предшественники его. Он – не то же, что эти антихристы, и они не то, что он. Даже и прообразом-то антихриста называется только один из них, самый злейший, Антиох Епифан. Заблуждение безпоповцев и протестантов в том, что они, относя к предшественникам антихриста все, что говорится о нём в Писании, отрицают бытие антихриста, имеющего прийти пред кончиной мира в качестве определенного лица; они сливают в одно два различных предмета и через это отрицают один из них и притом главнейший. Подставляя, вопреки Писанию и учению святых отцов, вместо

–439–

собственного антихриста его предшественников, безпоповцы и протестанты противоречат Писанию и святым отцам и в том, что срок царствования полагают не три с половиной года, а неопределенное время.

Но мы не считаем еще вполне исчерпанным вопрос о продолжительности царствования антихриста: требуется подробное рассмотрение вопроса о том, как понимать числовые выражения: *время, времена и полувремя, сорок два месяца, тысяча двести шестьдесят дней*, – буквально, или не буквально. Говоря иначе, означают ли эти выражения действительно три с половиной года, или какой иной период времени.

Понятно, этот вопрос не мог бы и возникнуть, если бы эти выражения находились в исторических, или учительных, или законоположительных книгах Священного Писания. Но они находятся в книгах пророческих, да таких пророческих, которые таинственностью далеко превосходят все прочие пророческие книги, которые преисполнены символами, образами, иносказаниями, таинственными и малопонятными, или и совсем непонятными изречениями. Поэтому не удивительно, что эти числовые выражения книги Даниила и Апокалипсиса понимаются не буквально не одними нашими раскольниками-изуверами, но и некоторыми серьезными учеными богословами, которые, по-видимому, не заражены сектантским фанатизмом, а стоят на почве чистой науки, свободного исследования, беспристрастного образа мыслей. Правда, это – богословы все-

таки неправославные, западные. Но хотя мы и не можем придавать большой важности их мнениям, как неправославным, однако нельзя иногда не считаться собственно с ученою стороною этих мнений. Наш взгляд на значение обсуждаемых чисел таков, что нет достаточных оснований приписывать этим числам символическое значение и обозначающие их формулы понимать не буквально, а, с другой стороны, есть веские основания для буквального понимания их.

Что книга Даниила и Апокалипсис преисполнены таинственности и изобилуют образами, символами и иносказаниями, в этом нет еще основания рассматриваемые числа принимать за символы, т. е., видеть в них не то,

—440—

что выражается буквой, или, сверх и кроме буквального смысла, находить еще смысл иносказательный, аллегорический. Ведь не каждое же изречение, не каждое слово в этих книгах содержит в себе иносказание. При изъяснении изречений этих книг нужно в каждом частном случае особо обсудить, достаточно ли одного буквального понимания изречения, или нужно придавать ему еще и таинственный смысл, или даже нужно совсем отказаться от буквального истолкования его и изъяснять его только аллегорически. При этом толкователь не должен упускать из вида, что буквальное толкование вообще должно быть на первом плане и применяется несравненно чаще всякого иного способа толкования. Затем, когда оно оказывается недостаточным, не исчерпывающим содержания изречения, можно и должно восполнять буквальное изъяснение аллегорическим, соблюдая, разумеется, должную меру и осторожность при применении этого способа толкования. Наконец, совсем нужно отказаться от буквального изъяснения, когда оно само в себе, или по вытекающим из него выводам не удовлетворяет требованиям догматическим, или экзегетическим, или нравственным, или не согласно с церковным преданием, или не соответствует исторической действительности, равно как законам природы и духа,²²⁵⁴ или противоречит здравому смыслу и заключает в себе заметные несообразности и нелепости. Напр., никакой толкователь 13-й главы Апокалипсиса и не

подумает утверждать или предполагать, что некогда на самом деле выйдет зверь из моря, и именно такого вида, каков виденный и описанный Иоанном Богословом. И наоборот, не следует ни восполнять буквальное изъяснение аллегорическим, ни заменять первое вторым, когда в этом

—441—

не чувствуется надобности, и когда аллегорическое толкование приводит к неустранимым несообразностям, какого бы рода они ни были.

Применяя эти общие положения к рассматриваемым числовым выражениям книги Даниила и Апокалипсиса, мы легко можем заметить, что буквальное изъяснение их имеет важные преимущества пред небуквальным. При буквальном объяснении эти выражения не только не стоят в противоречии с каким-либо местом Писания, но и находят в некоторых местах его подтверждение; буквальное изъяснение этих выражений сообразно с контекстом речи; оно опирается на авторитет древне-церковного предания. Напротив, аллегорическое понимание этих чисел не только не имеет ни одного из этих важных преимуществ буквального изъяснения, но и страдает крупными недостатками.

Укажем вкратце на основание для буквального изъяснения рассматриваемых числовых выражений, а потом представим и подвергнем разбору один из образцов аллегорического толкования их.

Совершенно определено сказано новозаветным Тайнозрителем, что жена, т. е., Церковь, убежала, или улетела в пустыню от преследований змея, т. е., дьявола, и питалась там, по одному изречению, *в продолжении времени, времен и полвремени* (Апок.12:14), а по другому, еще более ясному, *тысячу двести шестьдесят дней* (Апок.12:6). Сказано также тем же Тайнозрителем, что хотя змей и не мог поглотить жену (12:13:15, 16), но, тем не менее, вступил в брань с чадами её (12:17). У него же написано, что зверю из моря *дана власть действовать сорок два месяца...*, и дано было ему *вести войну со святыми и победить их* (13:6. 7). Равно и ветхозаветный Тайнозритель ясно написал, что у четвертого зверя напоследок

вырос малый рог (Дан.7:8), что *этот рог вел брань со святыми и превозмогал их* (7:21), что этот зверь есть четвертое царство, а малый рог есть последний по времени и самый страшный и сильный из царей этого царства (7:8. 23. 24), и что *святые будут преданы в руку его до времени, и времен, и полувремени* (7:25). Тому же ветхозаветному Тайно-

—442—

зрителю было открыто, что *наступит время тяжкое, какого не бывало с тех пор, как существуют люди* (12:1), и что *спящие в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление* (12:2); и открывавшей ему тайны будущего клялся Живущим во веки, что *к концу времени, и времен, и полувремени и по совершенном низложении силы народа святого все это совершится* (12:7). В другом, бывшем Даниилу, откровении прекращение жертвы и приношения, пребывание мерзости запустения на святом месте и гибель опустошителя отнесены к последней полуседьмице, которая есть полуседьмица лет (9:27). Время, времена и полувремя, полуседьмица, сорок два месяца, тысяча двести шестьдесят дней – самое разнообразие этих выражений, а также и то, что все они обозначают одно и то же, точно определенное, количество времени и встречаются не у одного, а у двух писателей, в двух разных книгах, дает основание считать эти числа не символическими, а понимать их буквально. Эти числа лет, месяцев и дней – не круглые, в чем заключается новое основание придавать им буквальное значение. Наконец, ни в Священном Писании, ни в общенародном употреблении числа: три с половиною, сорок два, тысяча двести шестьдесят, не имеют значения небуквального. Ни в одной библейской книге, ни у какого из известных народов, ни у иудеев, ни у христиан, ни у язычников, не придается ни одному из этих чисел значения числа священного, таинственного, или символического; ни одно из них не употребляется в смысле переносном, фигуральном, иносказательном. Не уверяет ли нас все это, что и в книге Даниила, равно как и в Апокалипсисе, они имеют простое значение, и их нужно принимать в буквальном смысле?

С другой стороны, малый рог, выросший на четвертом звере, как повествует книга Даниила, и зверь из моря, как изображает его Апокалипсис, по наиболее принятому толкованию означают антихриста, как особую личность. А антихрист, как особая личность, по общепринятому верованию и учению, придет пред самым вторым пришествием Христа, которое почти всеми толко-

—443—

вателями признается имеющим быть перед самую кончиною мира, и, как человек, он будет иметь возможность действовать только краткое время. Если малый рог и зверь из моря означают антихриста, а антихрист есть человек, если в то же время малому рогу определяется действие в течение времени, времен и полувремени, а зверю из моря сорок два месяца; то ясно, что этими терминами означает такой срок, который не может превышать времени действия какого бы то ни было человека, т. е., ни в каком случае не может быть длинным, напр., многовековым периодом времени. Так как, кроме того, антихрист явится пред вторым пришествием Христовым и кончиною мира, то очевидно и то, что у него не будет преемников, которые могли бы продолжать его дело. Да и Иисус Христос предсказал, что *ради избранных сократятся те дни* (Мф.24:22; Мк.13:20), что Бог *подаст защиту избранным вскоре* (Лк.18:8). А под этими, сокращенными определением Божиим, днями разумеются почти всеми толкователями дни антихриста. Наконец, из книги Даниила (7:26) видно, что владычественное и разрушительное действие антихриста будет прервано, и именно умерщвлением его, как предсказано во Втором Послании Апостола Павла к Фессалоникийцам (2:8). Следовательно, оно продолжится меньше, нежели деятельность людей, умирающих естественною смертью, в старости. Если, таким образом, владычественное действие или царствование антихриста продолжится краткое время, если сказано, что ему, как малому рогу четвертого зверя, это действие будет принадлежать в течение времени, времен и полувремени, и как зверю из моря — сорок два месяца, если дело его и царствование его по смерти его не может

продолжаться; то есть ли какое-нибудь основание протяжение времени, обозначаемое этими выражениями, считать не за три с половиною года, а за более или менее длинный период времени? есть ли какая-либо надобность понимать эти выражения не буквально?

И однако, есть богословы, которые в рассматриваемых числовых выражениях книги Даниила и Апокалипсиса находят указание на длинный период времени.

—444—

Рассмотрим для примера мнение о значении занимающих нас апокалипсических чисел одного из таких богословов Оберлена.

Сказавши о том, что бегство жены от диавола в пустыню означает удаление Церкви от неверующих иудеев, от Иерусалима к Риму, в среду четвертой Данииловой монархии, к языческим народам, в мир, Оберлен полагает, что Церковь находит в мире убежище, а с другой стороны, для неё здесь наступили *времена тяжкие*, в продолжение которых верные *свидетели должны пророчествовать, облекшись во вретище* (Апок.11:3; см. Мк.1:4:6). «Мысль эта, продолжает Оберлен, равным образом вытекает из самой определенности времени для пребывания жены в пустыне. Эти 1260 дней, без сомнения, имеют хронологическое значение, и наступит день, когда каждый может проверить верность этого сказания. Однако и теперь эта определенность времени весьма полезна для Церкви, как утешение, показывая ей, что время унижения её определено со всею точностью и предусмотрено Богом. Нам еще невозможно теперь судить о продолжительности этого времени, потому что в одних только исполнениях пророчества может быть найден ключ к хронологии Апокалипсиса, как нашелся он для многих пророчеств Даниила, и позволительно только обратить внимание на символическое значение апокалипсических чисел. Из книги Даниила (7:25; 12:6. 7; 9:27) мы уже знаем свойство числа нас занимающего: три года с половиною или 1260 дней составляют там время, в продолжение которого земные царства будут преобладать над царством Божиим. Тем же самым числом пользуется

Апокалипсис для охарактеризования времени язычников, – тех долгих веков, в продолжение которых Иерусалим будет попираем ногами языческих народов, и царство Божие на земле перестанет быть видимым, что будет продолжаться со времени разрушения Иерусалима римлянами до второго пришествия Господа. С этой точки зрения можно также сравнивать у Евангелиста Луки главы 21-й стих 24-й со стихом вторым главы 11-й Апокалипсиса. В первом из этих мест сказано, что *Иерусалим будет попираем язычниками, доколе не окончатся времена язычников,*

–445–

а во втором – что *язычники будут попира́ть святой город сорок два месяца.* Из этого видно, что 42 месяца, или 3½ года, или 1260 дней, означают продолжительность времен язычников. Тоже подтверждает и стих пятый в главе тринадцатой, где мы читаем, что зверь, т. е., земное могущество, должен преобладать 42 месяца. Эти три года с половиною встречаются еще раз в стихе третьем 11-й апокалипсической (!) главы, под формою 1260 дней, и мы могли бы объяснить это место уже указанными нами местами, но это слишком удалило бы нас от нашего предмета.²²⁵⁵ Скажем вкратце: Церковь будет существовать под владычеством земных государств, которые будут покровительствовать ей и вместе с тем поработать её; она будет воинствовать под знаменем креста. И в самом деле, в течение 18-ти веков положение, принятое государством относительно Церкви, может быть выражено столько же словом: благоволение, сколько и словом: поработание.²²⁵⁶

Изложенный в приведенных словах взгляд Оберлена совершенно не состоятелен, как в целом, так и в частностях.

Мы не говорим уже о том, что Оберлен, подобно большинству протестантских богословов, совершенно пренебрегает учением святых отцов древней вселенской

–446–

Церкви и даже не упоминает о нём и о них, как будто ни отцов Церкви, ни учения их совсем и не было; не говорим и о том, что его объяснения прямо противоречат их учению, и он не считает нужным хотя бы кратко сказать, почему их учение нужно

признать неверным, или недостаточным. Не будем распространяться об этом потому, что пренебрежение к древнеотеческому учению есть родовой грех почти всего протестантского богословия, а не личная вина Оберлена. Но воззрение Оберлена и само по себе не соответствует содержанию библейских текстов, которыми он мнит обосновать его; не согласно с здравым пониманием этих текстов; допускает толкование их произвольное, искусственное и натянутое; не только не находит опоры в исторической действительности, но и решительно опровергается бесспорными фактами её; заключает в себе многие несообразности и даже бессмыслицы.

Укажем главнейшие недостатки его взгляда.

По объяснению Оберлена, Церковь бежит от диавола, преследующего её чрез Ирода и Иудеев, уходит из Иерусалима и от неверовавшего в Христа иудейского народа, приходит в Рим или в пределы четвертой Данииловой монархии и у язычников находит убежище. Это и есть бегство её в пустыню, где она пребудет три с половиною года, т. е., по мнению Оберлена, от первого пришествия Христа до второго Его пришествия.

Но христианская Церковь вовсе не бежала из Иудеи, а, напротив, в ней-то она и была основана. Все Апостолы были из иудеев; значительная часть иудеев приняла христианство; церковь Иерусалимская, начавшая свое существование с дней земной жизни Христа, пребывает и доселе и даже называется матерью прочих христианских церквей, как основанная прежде их и родившая их чрез вышедших из неё благовестников.²²⁵⁷ Конечно, неверовавшие иудеи гнали Церковь; но она и не думала бежать от их преследования, а мужественно переносила его. С другой стороны, и язычество вовсе не дало ей убежища у себя, а, напротив, три века яростно преследовало её.

—447—

Если период времени в три с половиною года начался с первого пришествия Христа, то окажется, что яростное и губительное преследование Церкви со стороны диавола и

разрушительная брань против святых малого рога или зверя из моря началась с пришествия Христа на землю.

Но это решительная неправда. Чрез явление Христа *князь мира сего изгнан вон* (Ин.12:31) и осужден (Ин.16:11). Правда, кровавые гонения, воздвигнутые язычниками против христиан, отчасти были действием его наущений. Но ведь в этих гонениях не язычники поразили Церковь, а, напротив, она поразила язычество и одержала над ним повсюду решительную победу. А малый рог, по предсказанию книги Даниила, и зверь из моря, по предсказанию Апокалипсиса, будет угнетать и одолевать святых и будет властвовать над всеми народами (Дан.7:21–27; Апок.13:1–8). Ясно, что сорока двухмесячное царствование зверя из моря не могло начаться со времени первого пришествия Христа. Не сам ли Оберлен в других местах своего сочинения в образе малого рога видит антихриста, а антихриста называет последним монархом последней монархии?²²⁵⁸ Но если он есть последний царь, следовательно, есть человек, и если срок владычества его определяется в три с половиною года, то не ясно ли, что этот период состоит из обыкновенных трех с половиною лет и никак не мог начаться с первого пришествия Христа и продолжаться до второго Его пришествия.

По мнению Оберлена, указываемый в книге Даниила период в 1260²²⁵⁹ дней есть время, в продолжение которого земные царства будут преобладать над царством Божиим.

Но это совершенная неправда. Книга Даниила назначает этот срок для владычества над царством Божиим малого рога (Дан.7:25); а малый рог только вырастает из четвертого, Римского, царства, но не тождествен с ним, и еще менее имеет отношения к предшествующим царствам. Не земные царства, а малый рог будет вла-

—448—

дычествовать в течение указанного периода времени над царством Божиим. А малый рог и по сознанию Оберлена есть антихрист, человек, имеющий царствовать пред самым вторым пришествием Христовым. Об этом столь прямо сказано в 7-й гл. книги Даниила и притом там настолько отдельно и особо сказано о времени владычества трех первых зверей или царств

(12 ст.), о страшном владычестве четвертого зверя или царства и о гибели его (7:11) и о всепогубляющем владычестве малого рога (21–25 ст.), что мы положительно недоумеваем, каким образом Оберлен находит в этой главе подтверждение своего взгляда, между тем как в ней содержится решительное опровержение его. Прибавим, что если три с половиною года означают период владычества земных царств над царством Божиим, то в таком случае нужно начинать этот период не с пришествия Христа, а гораздо раньше; потому что задолго до него царства Вавилонское, Персидское, Македонское и Римское владывались над Иудеей, в которой тогда сосредоточивалось царство Божие на земле.

Период от первого до второго пришествия Христа Оберлен не задумывается обозвать временами тяжкими для Церкви.²²⁶⁰

Но в этой мысли заключается несправедливое унижение дела Христова, и она решительно опровергается историей и Писанием. Неужели Иисус Христос принес человечеству и верующим в Него только одни несчастья? Напротив, не Он ли разрушил дела диавола (1Ин.3:8; Кол.2:15; Евр.2:14) и дал возможность и силы и людям побеждать его (Иак.4:7; 1Ин.2:13:14; Лк.10:19)? Не Он ли для них есть *путь, истина и жизнь* (Ин.14:6; 16:7:13), дает им мир и освящение (Ин.14:27; 17:17:19)? Не Его ли *благовествование есть сила Божия во спасение всякому верующему* (Рим.1:16)? Не Он ли сделал верующих детьми и наследниками Божиими (Рим.8:16. 17)? Не Он ли спасает их благодатию (Еф.2:8; Евр.5:9; 7:25),

–449–

прощая и очищая грехи (1Ин.2:12; Евр. 10 гл.; Еф.5:25–27)? Не Он ли сострадает и помогает нам в немощах наших и при искушениях (Евр.2:17:18; 4:15:16)? Бог с Ним не дарует ли нам и всего (Рим.8:32)? Не Он ли, оживотворяя человека (Еф.1–5 гл.), дает силы к благочестию, которое *на все полезно, имея обетование жизни настоящей и будущей* (1Тим.4:8)? Не с Его ли пришествия началось истинное царство Божие на земле (Мф.3:2; 4:17)? а ищущим царства Божия прежде всего все прилагается (Мф.6:33); *любящим Бога все содействует ко благу* (Рим.8:28).

История подтвердила это учение. Какие народы и государства в течение последних полутора тысяч лет были и теперь есть самые просвещенные, богатые, сильные и благоденствующее? Не христианские-ли?

Неужели Оберлен не знает, что, по учению Апостола Павла, *времена тяжкие наступят в последние дни* (2Тим.3:1). Апостол писал эти слова тогда, когда новозаветная Церковь уже существовала, когда, следовательно, если принять мнение Оберлена, период трех с половиною лет уже начался; и однако Апостол не говорит, что времена тяжкие наступили, а говорит, что наступят, и притом наступят в последние дни. Когда Апостол писал эти слова, Церковь претерпевала жестокое гонения от Нерона, и все-таки Апостол не назвал этого времени тяжким для Церкви. Ибо хотя христиане подвергались мучениям и умирали за Христа, но мученичество не обессиливало, а, напротив, возвращало, укрепляло и распространяло Церковь. Из дальнейших слов Апостола видно, что последние дни будут тяжкими временами потому, что тогда люди будут нечестивы, порочны, нерелигиозны. Но этого нельзя сказать ни о христианах, живших во время разгрома Иудеи, ни о всех вообще временах нового завета. Да и почему бы Апостол времена нового завета назвал последними днями? Без всякого сомнения, последними днями он назвал конец новозаветного периода, времена, предшествующие кончине мира.

Пребывание в течение трех с половиною лет Церкви в пустыне, т. е., по объяснению Оберлена, в мире, среди язычников, под властью государства, будто бы от-

—450—

части благотворно для неё, так как она все-таки нашла убежище в этой пустыне, отчасти опасно и вредно, так как она находится во враждебной для себя среде; государство благоволит к ней и в тоже время поработщает её.

Но и малый рог, по книге Даниила, и зверь из моря и дракон по Апокалипсису, в течение трех с половиною лет будут исключительно только поработщать и преследовать Церковь, и преследовать с такою ненасытною яростью, что они желали, если бы то было можно, сразу поглотить её, погубить,

уничтожить. Не только о благоволении, но даже и о малейшем сострадании к Церкви со стороны этих чудовищ нет и речи. Это ясно и сильно выражено, как в книге Даниила, так и в Апокалипсисе. Это сорока двухмесячное гонение на Церковь и порабощение её совсем не похоже на порабощение Церкви государству, о котором говорить Оберлен и которое, по его мнению, началось с пришествия Христа на землю и будет продолжаться до второго пришествия Его. А если так, то можно ли под тремя с половиною годами, в которые будет беспощадное и губительное гонение на Церковь, разуметь весь новозаветный период существования Церкви, когда, и по мнению Оберлена, Церковь имеет «убежище у языческих народов, чтобы люди могли проводить жизнь мирную и покойную» (1Тим.2:2)?²²⁶¹ Можно ли зверя из моря отождествлять с земным могуществом, как это делает Оберлен,²²⁶² когда зверь из моря будет губить и губить, а земное могущество, по мнению Оберлена же, относится к Церкви не без благоволения?

Если 1260 дней означают весь новозаветный период существования Церкви, то придется и пророческое проповедание двух свидетелей Божиих протянуть на все продолжение этого периода, так как оно измеряется тоже сроком в 1260 дней (Апок.11:3). Оберлен действительно так и думает о времени их проповедания. Но в таком случае возникает вопрос: кто же эти два свидетеля? Этому вопроса Оберлен не решает; да с его точки зрения и решить его нельзя, и он уклоняется от решения

—451—

его пустою отговоркою, что исследование этого предмета не уместно. Именно не уместно, потому что правильное решение этого вопроса подрывает взгляд Оберлена на значение апокалипсического числа, о котором у нас речь. С самых древних времен христианства и до настоящего времени Церковь имеет предание, что эти свидетели суть два пророка, которые жили на земле прежде и которые явятся на ней опять при антихристе. Что они будут при антихристе, это прямо сказано в Апокалипсисе, если только под зверем из бездны,

который убьет их, нужно разумеет антихриста. Кто суть эти свидетели: Енох ли и Илия, или Илия и Моисей, или Илия и Иоанн Богослов – это в настоящем случае безразлично. Для опровержения взгляда Оберлена достаточно того, что доселе эти свидетели-пророки не явились и что по общепринятому преданию, основанному на Священном Писании, они явятся при антихристе. Очевидно, они будут посланы для противодействия антихристу и антихристианству. Владычественное действие антихриста продолжится три с половиною года: и их проповедание продолжится три с половиною года. Так как их действие представляет противовес действию антихриста, то можно заключать, что 1260 дней их пророчествования совершенно равны сроку действия зверя из моря в течение сорока двух месяцев, или сроку действия малого рога в течение времени, времен и полувремени, т. е., что числа и там и здесь употребляются в одном и том же значении. Это признает и Оберлен. Но так как действие этих свидетелей и доселе не начиналось, то и действие зверя из моря, или малого рога, или дракона нельзя признать начавшимся с пришествия Христа на землю, – то действие их, которое определяется сроком в три с половиною года, – нельзя начинать с этой эпохи период трех с половиною лет, в которые Церковь пребывает в пустыне, гонимая драконом и малым рогом или зверем из моря.

Остается только один довод в пользу взгляда Оберлена, имевший, по-видимому, некоторую силу; это – сходство слов Апокалипсиса: *они (язычники) будут попира́ть святы́й город сорок два месяца (11:2)*, с изречением

–452–

Евангелия от Луки: *Иерусалим будет попираем язычниками, доколе не окончатся времена язычников (21:24)*. Из сходства этих двух мест Оберлен выводит заключение, что 42 месяца или три с половиною года означают продолжительность времен язычников. А под термином: *времена язычников*, многие богословы разумеют период обращения язычников ко Христу, пока не войдет полное число

их, что продолжится до последних времен (Рим. 11-я глава, особенно ст. 25. Ср. Мф.24:14; Мк.13:10).

Взгляд Оберлена был бы доказан сопоставлением этих двух изречений, если бы был доказан полный параллелизм их, т. е., что в обоих них речь идет об одном и том же. Но доказать это очень трудно.

Во-первых, оба изречения столь не ясны, что никто не может сказать с несомненной уверенностью, какой смысл содержится в том и другом изречении. Поэтому каждое из них истолковывается очень различно. *«Доколе не окончатся времена язычников – выражение затруднительное для объяснения и потому вызвавшее несколько различных объяснений»*, говорит Архимандрит Михаил.²²⁶³ Оберлен темное изречение Апокалипсиса домогается уяснить почти столь же темным изречением Евангелиста Луки. Надежен ли такой способ толкования? Принятое им изъяснение изречения Апокалипсиса он подтверждает та-

–453–

ким местом библейским, смысл которого в точности не известен и допускает изъяснения и не подтверждающие, а даже опровергающие взгляд Оберлена. Какую имеет силу доказательство, построенное на толковании текста не бесспорном?

Во-вторых, доказать полный параллелизм этих изречений затруднительно еще и потому, что они и по букве и по мысли значительно различаются. Правда, в обоих изречениях употреблены одинаковые слова для означения язычников (*ἔθνος*) и попра́ния (*πατέω*). Но о тех ли самых язычниках говорится у Луки, о каких речь в Апокалипсисе, или нет, это не известно. Притом, *ἔθνος* имеет значение не только языческого народа, но и народа, или племени вообще. А остальные слова в обоих изречениях уже совсем не одинаковы. У Евангелиста Луки говорится об Иерусалиме, каковым именем у него, без сомнения, называется столица Иудеи; а в Апокалипсисе речь о святом городе. Под святым же городом хотя можно разуметь и столицу Иудеи, но можно придавать этому выражению и иное значение. Напр., Андрей Кесарийский говорит об этом

следующее: «А что святой город, будет ли то новый Иерусалим, или вселенская Церковь, будет сорок два месяца попираем язычниками, сие, думаю, означает то, что в пришествие антихриста три с половиною года будут попираемы и преследуемы верные и честные».²²⁶⁴ Но пусть «святой город» означает в Апокалипсисе Иерусалим, этим еще не предпрешается вопрос, об Иерусалиме какого времени идет здесь речь, – о том ли, который был раньше разрушения его Римлянами, или о находившемся под владычеством Римлян, или об Иерусалиме последующих веков, находившемся и доселе находящемся во власти Турок, или об Иерусалиме будущего времени, или, наконец, о том Иерусалиме, который будет при антихристе, и который, быть может, будет столицей, или одною из столиц его царства. Еще менее сходства, а лучше сказать нет никакого сходства, в обозначении времени, в течение которого по одному изречению будет попираем Иерусалим, а по другому –

–454–

святой город. У Луки хотя и определяется период времени концом времен язычников, но самый термин: *времена язычников*, крайне загадочен. В Апокалипсисе, напротив, дается самое точное определение протяжения времени. Времена язычников по наиболее принятому и наилучшему толкованию означают неопределенно-длинный период времени обращения язычников ко Христу, пока в Церковь не войдет полное число язычников; напротив, сорок два месяца, по крайней мере по букве, означают период очень краткий. А утверждать, что этой определенной и краткой мерою времени означается длинный период обращения язычников ко Христу, столь же произвольно, сколько произвольно делать обратное заключение, что времена язычников продолжатся сорок два месяца.

Разбор взгляда Оберлена и доводов в пользу его показывает, что ни самый взгляд, ни доказательства его не отличаются основательностью, серьезностью и научностью.

Кстати и в заключение разбора должно сказать, что в книге Оберлена не мало взглядов, не согласных с православным учением. Переводчик его книги на русский язык протоиерей

Романов в Предисловии к своему переводу говорит: «В книге Оберлена, при всей оригинальности некоторых взглядов, мы не нашли ничего противного христианской истине, даже с точки зрения Православия».²²⁶⁵ Но это суд не беспристрастный и оценка не верная. Взгляды Оберлена на Церковь, на антихриста и на тысячелетнее царство Христово не православны. Да и можно ли ждать вполне истинных и строго православных взглядов от реформата и мистика? Посмотрите, какими пособиями он руководствовался при составлении своей книги. Это исключительно протестантские книги. Во всей книге нет ссылок не только на восточных, но даже и на западных отцов и учителей Церкви, учение которых имеет некоторый авторитет даже и для протестантских богословов церковного направления (ортодоксальных). Правда, на Иеронима Оберлен ссылается неоднократно, но и то в вопросах не догматических, а исторических, при решении которых он принимает во внимание и язы-

—455—

ческих писателей. А в богословии вообще, в догматике в частности, и в особенности в учении о последних временах мира можно ли обойтись без учения отцов и учителей Церкви без крупного ущерба для полноты и истинности учета о таинственной будущности мира и человеческого рода? Впрочем, справедливость требует сказать, что книга Оберлена проникнута религиозным духом, написана общедоступно и для чтения приятна.

Александр Беляев

Лебедев А.П. Константинопольская патриархия по её интеллектуальной стороне: (От эпохи падения Византийской империи до ближайших к нам времен) // Богословский вестник 1894. Т. 4. № 12. С. 456–486 (2-я пагин.). (Продолжение.)

—456—

Материалы, относящиеся к этому отделу истории греческой церкви немногочисленны, но не потому, что они не сполна дошли до нас, а потому, что патриархи изучаемого нами времени мало оставили по себе следов, которые бы давали право вести длинные рассуждения об их образованности и просветительной деятельности. Относительно некоторых патриархов константинопольских турецкого периода нам не удалось встречать никаких сведений, которые позволяли бы составлять определенное понятие о степени их образованности; это более всего, кажется, зависит от того, что они, по своим интеллектуальным качествам не выделялись из ряда прочих священников данного времени. Впрочем, есть и такие патриархи, о которых в науке упрочилась лестная репутация, как о людях интеллигентных, но есть, напротив, и такие патриархи, которые по своим интеллектуальным качествам и отрицательному отношению к науке и просвещению стояли много ниже того церковного положения, какое они занимали.

Во второй половине XV-го века выше всех прочих патриархов по своей образованности и просветительной деятельности стоял, конечно, Геннадий Схоларий. Но о нём должно сказать, что по своей образованности и научным стремлениям он превосходил не только патри-

—457—

архов второй половины XV-го века, но патриархов всех последующих веков до наших дней. Выше, на основании показаний одного греческого ученого, мы сказали о серьезном научном образовании Геннадия и его великой ученой славе как оратора, богослова и философа. Для подтверждения той характеристики нам следовало бы вести речь о сочинениях

Геннадия, но подобная задача не входит в наши планы.²²⁶⁶ Перечислим тех из преемников Геннадия, которые относятся к XV веку и об образованности которых сохранились хоть сколько-нибудь определенные сведения. Марк Ксилокаравис, родом из Константинополя, правивший церковью еще во времена Магомета II, именуется у летописца весьма ученым человеком,²²⁶⁷ без указания каких-либо подробностей касательно его ученых достоинств. У того же летописца восхваляется за образованность патриарх Максим III, родом из Пелопониса, тоже занимавший кафедру при жизни Магомета. Он называется в летописи наилучшим знатоком богословия; в мире он носил имя Мануила и занимал должность великого экклизиарха, требовавшую от него знания церковных законов; он известен был в свое время как неутомимый проповедник, поучавший народ во все праздничные дни, – проповеди его приписывается большое влияние на слушателей. По другим известиям он еще владел кроме основательного знания языка древнегреческого также языками – еврейским, арабским и латинским.²²⁶⁸ Об этом Максиме III рассказывают, что, как человек образованный, он пользовался почти таким же уважением со стороны Магомета II, как и знаменитый Геннадий. Летописец говорит, что слава о великой учености и дарованиях патриарха дошла до султана; последний, поэтому, обратился к нему с приказанием, но не лично, – чтобы

–458–

Максим истолковал для него христианский символ. Патриарх сделал, что ему было приказано и заслужил своей прекрасно исполненной работой полное благоволение Магомета.²²⁶⁹ В одном источнике к этому еще добавляется, что повелитель мусульман распорядился, чтобы толкование Максима было переведено на более понятный язык его соплеменников, т. е. на турко-арабский язык.²²⁷⁰ Если вся эта история с толкованием символа не есть легенда, возникшая на основании действительного факта изложения христианского вероучения для Магомета Геннадием, то следует полагать, что своим поступком султан еще раз хотел зарекомендовать себя с наилучшей стороны в глазах Греков: настоящего интереса к

христианской религии у него не было, а напускное внимание к этой религии могло быть несомненно выгодно для него, примиряя, по возможности, Греков с иноверным владычеством в христианской Византии. У Иерофея монемвасийского встречается известие, что будто Магомет, ценя умственные качества Максима, призывал его к себе для собеседования о предметах христианской веры.²²⁷¹ Это известие, к нашему удивлению, попало даже и в русскую церковно-историческую литературу.²²⁷² Но было бы гораздо лучше, если бы это известие оставалось на веки погребенным там, где оно хранилось до сих пор. Нет ни малейшего сомнения, что заметка Иерофея о личном собеседовании Магомета с Максимом есть примышление писателя, который по аналогии с известным рассказом о Геннадии и его беседе с султаном, безо всякого основания внес в свой исторический труд заметку, что и с Максимом Магомет тоже лично беседовал о вере; но такого известия не встречается в других более компетентных памятниках, а это очень важно. Нельзя сказать, чтобы Иерофей не имел основания сообщать сведения о таком многознаменательном факте, как личная беседа Магомета и патриарха Максима; у него было основание. Та-

—459—

ким для него служила неведомо откуда взятая им легенда, но легенда, нужно сознаться, чудовищная и не совсем пристойная. Читатель, надеемся, позволить нам рассказать эту легенду. Однажды Магомету захотелось позабавиться на счет монашеского одеяния. Кстати же у него был громадный и страшный псище медеянский (*ἀπὸ τὴν Λοιμπαρδία*); пес был ученый, он умел стоять на задних лапах и в таком положении умел даже ходить, хотя и немного. Султану пришла на ум блажь одеть пса в монашеское одеяние. Так и было сделано. Затем султан пригласил к себе патриарха и начал ему говорить, что у него, султана, находится в гостях чужестранный монах, носящий тоже монашеское платье, как и сам патриарх; и что этот монах желает получить от него посвящение в церковный сан; при этом Магомет прибавил: дай ему, чего он просит. Патриарх потребовал, чтобы султан показал ему этого самого монаха.

Тогда привели пса, одетого по-монашески и в камилавке. Патриарх, увидев, в чем дело, не растерялся; но сказал Магомету: я думаю, что этот монах больше относится к твоему ведомству, чем к моему. А в доказательство, что это и в самом деле так, Максим попросил, чтобы принесли немного мяса и немного пальмовых плодов (*κουκία*). Султан исполнил просьбу патриарха. Тогда Максим сказал своему властелину: пусть будут даны твоему монаху и мясо, и плоды, если он будет есть мясо и не станет касаться плодов, то значит он тебе подведом, а если наоборот станет есть плоды и оставит без внимания мясо, то значит он мне подведом. Опыт сделан, результат его понятен сам собою. Султан удивился мудрости патриарха.²²⁷³ Вот тот отмеченный историком случай, который дает ему основание утверждать, что между султаном и Максимом

—460—

происходили личные собеседования о вере. Разумеется, такого происшествия быть не могло. Но не в этом дело. Те ученые, которые, опираясь на известие Иерофея, говорят, что с Максимом «как и с Геннадием Магомет II любил вести беседы о вере христианской», должны бы приводить и сейчас рассказанную историю, ибо эта история служит единственным доказательством для Иерофея правоты разбираемого нами его известия. Если же поступать так не целесообразно, то и наука, щадя свое достоинство, однажды навсегда должна отбросить рассматриваемое известие, как гнилой плод, произращенный невежеством историка XVI века. Таким образом ученую славу патриарха Максима следует поубавить. С Геннадием сравнивать его нельзя. Досужая фантазия силится поднять повыше ученый авторитет Максима; но историческая наука должна стоять настороже неприкрашенной истины. — В конце XV века славился своею образованностью патриарх Нифонт, родом из Пелопониса. Он происходил из богатой и образованной фамилии. Своим личным образованием впрочем он обязан мужам большею частью монашеского чина, не составившим себе имя в истории просвещения. Нифонт, сделавшись патриархом, являлся особенно-учительным пастырем. Его проповедническое слово производило большое впечатление на

слушателей, так как оно отличалось плавностью и обилием мыслей.²²⁷⁴ Подле немногих патриархов второй половины XV века, относительно образованности которых имеются достаточные свидетельства, в это же время встречаем на константинопольской патриаршей кафедре и таких лиц, которые, если вполне поверим источникам, чуть ли не были чужды всякого образования. Говорим о патриархе Рафаиле I, родом Сербе, занимавшем кафедру еще при Магомете II. О нём говорят, что он совсем не понимал греческого языка и объяснялся со своими подчиненными только при посредстве переводчика. Разумеется, что такой патриарх представлял странное явление. Кигала именует его преварваром.²²⁷⁵ Впрочем есть возможность несколько смяг-

—461—

чить суровые суждения о нём историков. Но это сделаем при другом случае, где нам придется сказать о Рафаиле несколько подробнее.

Обращаемся к XVI веку. Нельзя не удивляться тому странному явлению, что образованных патриархов если верить историческим показаниям, в течении указанного века было очень мало, так что мы должны причислить его к самым темным векам в жизни Константинопольской патриархии турецкого периода. И это тем более, что напротив, свидетельства, удостоверяющие малую образованность, или почти необразованность значительного числа патриархов того же века, встречаются гораздо чаще, чем сколько было бы это желательно. К образованным патриархам с наибольшей уверенностью можно причислять только двух предстоятелей константинопольской церкви, XVI века — Иеремию II и Митрофана III. Оба они неоднократно восходили на патриаршую кафедру во второй половине этого века. Иеремия, по прозванию Транос, родом из Анхиала, учился в Монеувасии, немного в Тернове (у Арсения), потом в Навпакте у знаменитого Дамаскина Студита (имя которого сияет яркою звездой в церковной историографии XVI века) и наконец он слушал уроки у Матфея критянина, ученика Арсения терновского. Умом однако ж Иеремия не блистал; по отзыву Иерофея ум его был

тяжеловат (χοιτρὸς). Этот отзыв тем более заслуживает внимания, что Иеремия, между прочим, был и учеником самого Иерофея. Стоит еще упомянуть о замечательной любознательности Иеремии. Будучи любителем науки, он слушал уроки словесности и философии в патриаршей академии в Константинополе, в то время, когда он сам был уже патриархом.²²⁷⁶ Его интересовала вообще не только наука богословская, но и философия и «многие другие науки». Иеремия был неутомимым церковным проповедником, «подобно мудрым древним патриархам».²²⁷⁷ Ему делают иногда упрек, что он отрицал пользу изучения еврейского языка для более глубокого из-

—462—

учения св. Писания;²²⁷⁸ но ставить ему это в самом деле в упрек было бы притязательностью и непониманием духа того времени. Рядом с Иеремией по степени образованности должен быть поставлен и Митрофан III. Герлах, лично знакомый с этим патриархом и строгий судья представителей греческой церкви своего времени, отзываясь о Митрофане следующим образом: «это – человек ученейший из всех Греков». Гедеон называет его мужем прекрасно образованным и любителем наук. Он восстановил монастырь Св. Троицы на о. Халки и обогатил его достойной внимания библиотекой. Герлах посещал эту библиотеку и описал её каталог. Митрофан водил знакомство и с папистами, и лютеранами, т. е. отличался широтою воззрений.²²⁷⁹ – С достаточным правом можно считать человеком не чуждым образования, и патриарха Иоасафа II, родом из деревни близ Яннины, правившего церковью около середины рассматриваемого столетия. Он учился сначала в какой-то школе в Яннине, а потом в Навплии у известного своею просветительною деятельностью в качестве великого риторика при патриархе – у Иоанна Зигомала. О нём говорят, что он знал языки арабский, персидский и турецкий и слыл знатоком церковной музыки (т. е. пения). Впрочем сведения наши об Иоасафе, как человеке образованном, черпаются не из особенно надежного источника.²²⁸⁰ Относительно двух патриархов XVI века мы остаемся в некоторой нерешительности

– причислять ли их к личностям просвещенным или же нет. Разумею Иоакима I, открывающего своим патриаршим управлением XVI век, и Пахомия II, по прозванию Патеста, современника Иеремии II. Проф. И. И. Малышевский в своей докторской диссертации при одном случае называет Иоакима человеком «образованным». Но у греческого летописца этот самый патриарх называется прямо «невежественным» (*ἰδιώτης*) и совсем неопыт-

—463—

ным (*νέος*).²²⁸¹ В других греческих источниках как будто бы усвоится Иоакиму некоторая степень образования, но что-то слишком нерешительно.²²⁸² В той же нерешительности остаемся мы и по отношению к Пахомию II. Историк Иерофей монемвасийский прямо и решительно объявляет Пахомия человеком «неграмотным» (*ἀγράμματος*). А в доказательство он приводит следующий факт: однажды потребовали патриарха Пахомия на суд к турецкому кадию (совершенно невероятное известие: скажем мы), патриарху сопутствовал в качестве свидетеля против этого последнего и сам историк Иерофей; у кадия – уж неизвестно почему – Иерофей дал одну книгу Пахомию, чтобы он прочел что-нибудь в ней; но он не мог этого сделать; тогда Турки (*sic!*) признали его невежественным и не заслуживающим быть патриархом.²²⁸³ Вся эта

—464—

история рассказанная очевидцем (!) Иерофеем, нам кажется донельзя нелепою. Если бы патриарх и в самом деле не прочел ничего из книги, какую подсунул ему Иерофей, в этом не было бы ничего удивительного: Пахомий мог не послушаться Иерофея, по сознанию своего достоинства; но главное дело не в том: Иерофей подсунул Пахомию сочинения Фомы Аквината, – значит латинского писателя. Удивительно ли, что Пахомий не прочел по латыни, не зная латинского языка? Да и Турки что за судьи в том – образован или не образован Пахомий? Турки и по-гречески то не понимали, не говоря уж о латинской философии. Весь рассказ Иерофея – очевидца, заметьте – нам кажется чистейшею выдумкою. Во-первых, раньше того Пахомий был митрополитом Кесарийским. Можно ли представить себе

митрополита человеком совсем невежественным, как хочет уверить в том Иерофей? А главное: есть свидетельство, которое приводит Геден, и из которого видно, что едва ли не наш Пахомий раньше, чем сделаться патриархом, был учителем математики и философии у самого султана Махмута III.²²⁸⁴ Итак, не смотря на показание современника и очевидца событий константинопольских конца XVI века, мы полагаем, что Пахомий II был скорее человеком образованным, чем невеждою: возможно впрочем, что Пахомий был не силен по части богословия. – К числу патриархов малообразованных или даже совсем необразованных, в XVI веке, следует относит двух лиц: Иеремию I и Феолипта II. Иеремия, родом из селения близ Яннины, управлявший церковью долгое время в первой половине XVI века, был человеком «необразованным и не получил надлежащего воспитания». Это свидетельство принадлежит Иерофею. Правда, этот писатель редко надежен в своих известиях, но на этот раз с ним нельзя не согласиться. Греческий летописец (автор Hist. Patriarch.) очень подробно говорит о жизни и деятельности Иеремии,

–465–

но ни одним словом не упоминает об его прикосновенности в науке; он больше всего упирает на то, что этот патриарх был миролюбив и весьма смиренен.²²⁸⁵ Что касается Феолипта, современника Иеремии II, то его Иерофей называет, как и Иеремию I, человеком «необразованным». Думаем, что и на этот раз указанный греческий историк прав, как это можно выводить из того, что М. Геден, несомненно нежелающий разделять многих воззрений Иерофея, не решается однако ж ничего сказать в пользу просвещенности рассматриваемого патриарха; правда он говорит, что Феолипт знал по-турецки, но знать в Турции по-турецки – т. е. уметь объясняться на этом языке – дело не великое.²²⁸⁶

При изучении какого бы то ни было высококультурного народа, чем дальше движется его история, тем яснее обнаруживаются прибитки знаний, тем заметнее становится прогресс мысли и умственного развития; по-видимому, не совсем так идет дело в греко-восточной церкви. Наприм. XVII

век, к обзору патриархов которого с их интеллектуальной стороны мы теперь приступаем, не только не богаче фактами, свидетельствующими о умственном преспадении константинопольской патриархии, чем XV и XVI века, но даже и еще беднее. По крайней мере, наши старания дать читателю точный отчет о состоянии патриархов этого, XVII века, в интеллектуальном отношении, — привели нас, как окажется сейчас, к результатам очень ничтожным. Источники, из которых можно бы черпать нужный материал и малочисленны, и очень малосодержательны. Да и самая жизнь церковных руководителей, кажется, не блистала разнообразием религиозно-умственных интересов и не отличалась благороднейшими порывами, направленными к просвещению народа.

Число патриархов константинопольских XVII века, о которых можно говорить с полной уверенностью, как о лицах действительно просвещенных, замечательно скудно. Выше всех, кажется, стоял в этом случае известнейший патриарх, восседавший на патриаршей кафедре в начале этого века — это Кирилл Лукарь. Но по некоторым

—466—

обстоятельствам его жизни, служащим предметом спора в науке, мы намерены впоследствии говорить о нем подробно. А потому, теперь, скажем о Кирилле, как представителе духовного просвещения лишь вскользь. Ограничимся следующими двумя отзывами, найденными нами у двух иностранных авторов относительно этого знаменитого мужа. Известный издатель очень важных памятников, имеющих значение в истории греческой церкви (*Monumenta fidei ecclesiae orientalis*) говорит о Кирилле Лукаре: «он отличался замечательною любовью к науке, по учености он стоял выше своего века и своих современников в Греции, он имел близкое знакомство с сочинениями германских ученых; это был верный страж той церкви, в которой он был предстоятелем, охранявший церковь от всякого суеверия, он был презрителем и искоренителем невежества».²²⁸⁷ Положим, такой отзыв нельзя назвать вполне беспристрастным; но несомненно он верно намечает основные

черты, из которых складывается интеллектуальный образ Кирилла. Другой тоже, как мы сказали, иностранный писатель так пишет о Кирилле: «он понимал высокое значение народного греческого языка, он дал возбуждение к тому, чтобы св. Писание чрез перевод его на новогреческий язык сделать общедоступным для народа; горячая и сильная борьба, которая ознаменовала его жизнь, дала его сочинениям (?) искренность и глубину, которых до сих пор здесь не знали».²²⁸⁸ Но перечислим других патриархов того же века, на которых нужно смотреть как на лиц, выдающихся по своей образованности. Современник Кирилла Лукаря Афанасий Пателларий вызвал у М. Гедеона следующего содержания отзыв: Афанасий, родом из Крита, «был муж образованный, знаток эллинского (т. е. древнего) и латинского языка, проповедник слова Божия, философ, филолог и поэт».²²⁸⁹ К сожалению, эта очень лестная характеристика Пателлария основывается на несколько мутном источнике – на Димитрии Прокопии, знания которого были очень огра-

–467–

ничены и отзывы которого ничем не подкреплены серьезно.²²⁹⁰ Но мы не станем на этот раз спорить ни с Гедеоном, ни с Прокопием, из опасения лишиться и последних своих руководителей при изучении темноватого XVII века.²²⁹¹ Затем, от начала XVII века перенесемся прямо к его концу. Здесь встречаем троих патриархов, которым следует дать место в нашем исчислении просвещеннейших патриархов. И прежде всего скажем о патриархе Дионисии IV Музелиме-Комнине. Он был родом из Константинополя, учился в патриаршей академии, считался мужем просвещенным. Он славился в качестве проповедника, не отпускавшего без поучения народ во все праздничные дни. Дионисий собрал хорошую библиотеку, которую пожертвовал при жизни в Иверский монастырь на Афоне.²²⁹² – Каллиник II, Акарнанский. Родившись в селении близ Аграфы, он получил образование под руководством славного в то время наставника Евгения Этолийского. О Каллинике, как человеке просвещенном, есть некоторые подробности у Димитрия Прокопия, но ими не решается пользоваться Гедеон, а еще меньше склонны к тому же мы.²²⁹³

Так кратки наши сведения о Каллинике, еще короче они о Неофите IV. Неофит, поставленный в патриархи из митрополитов адрианопольских, отличался своим образованием в сонме современных ему архиереев, но дальнейших подробностей мы не имеем.²²⁹⁴ История знает очень немногих патриархов XVII века, которых можно причислять к лицам образованным. Некоторым утешением в этом случае может служить то обстоятельство, что за то и упоминания о малообразованных иерархах константинопольских, XVII века, тоже очень редки. С полной ясностью в этом отношении говорится в источниках собственно об одном патриархе – Гаврииле II. Этот

—468—

Гавриил II возведен на патриаршую кафедру из митрополитов ганских, занимал её в самой середине XVII века. Был он человеком «совершенно (Τελείως) непричастным науке». О нём рассказывают, что когда ему, в бытность патриархом, пришлось раз совершать брак какого то константинопольского архонта (т. е. барина), то он так худо прочитал молитвы, что его вскоре отставили от должности за малограмотность.²²⁹⁵ Впрочем и о патриархе Парфении IV Монгилале (был преемником Гавриила II) в одном источнике замечается, без указания доказательств, что он был человеком «неграмотным и простым».²²⁹⁶

Если бы мы стали принимать во всей точности свидетельства касательно значительной образованности константинопольских патриархов XVIII века, к обзору которого мы теперь обращаемся, то впали бы в значительную ошибку и преувеличения. Судя по историческим показаниям, относящимся к XVII веку, в эти времена мало было патриархов просвещенных; а судя по тем же показаниям, относящимся к следующему XVIII веку, выходит, что в эти времена почти все константинопольские иерархи стояли на значительной степени образованности. Возможно ли себе представить, чтобы так необыкновенно был счастлив XVIII век по сравнению с предшествующим, когда у нас речь идет о степени просвещенности указанных патриархов? Мы думаем, что на

самом деле не было большой разницы по отношению к образованию между патриархами XVII и XVIII веков; потому что XVIII век не создавал никаких особенно благоприятных условий для богословского развития Греков. Дело объясняется гораздо проще: источников касательно истории греческой церкви XVII века в науке известно мало, поэтому-то и мало мы имеем сведений о жизни и деятельности патриархов этого века; напротив XVIII век той же церкви по части источ-

—469—

ников много богаче, а потому наши сведения о жизни и деятельности патриархов гораздо обильнее. А главное всего то, что источники XVIII века сильно прикрашивают действительность: от того-то так и много известий, очень благоприятных для интеллектуальной репутации патриархов. Если дело просвещения в этом последнем веке и подвинулось вперед, то лишь на самую малость. Впрочем с нашей стороны было бы слишком смело отрицать рассматриваемые показания источников относительно патриархов XVIII века. Мы с соблюдением возможного беспристрастия исчислим всех патриархов этого века, о просвещенности которых сохранились более или менее благоприятные известия. Наше дело считаем достаточно выполненным, если мы станем отмечать при случае уж слишком явные преувеличения в показаниях источников. — Патриарх Афанасий V. Он родился в Крите, правил церковью в начале века и был возведен в патриарший сан из митрополитов адрианопольских. Был муж, как о нём говорят, образованный, знаток эллинского, арабского и латинского языка, отличный музыкант (т. е. певец). Хотя эта характеристика заимствуется Гедеоном из Димитрия Прокопия, писателя, как мы уже упоминали, не особенно авторитетного, тем не менее она находит себе подтверждение в словах историка Вендотиса, который говорит, что Афанасий старался знакомиться с иностранными книгами и сам перевел на греческий язык четырёхязычный Менискиев лексикон.²²⁹⁷ Кирилл IV, родом из Лесбоса,

—470—

преемник Афанасия V-го, получил у греческих писателей тоже лестную репутацию как человек солидный по образованию. Гедеон говорит, что он славился как чело-

—471—

век «образованный и знаток Св. Писания». К сожалению, эта характеристика взята греческим ученым из Димитрия Прокопия и ничем серьезно не подтверждается.²²⁹⁸ Преемником Кирилла IV был Косма III. Родом из Хризополя Вифинского, он был не лишен как светской, так и богословской образованности. Этот отзыв извлекается из Димитрия Прокопия, но этот последний к этой характеристике присоединяет еще так много похвал патриарху Косме за его просвещенность, что разборчивый историк не возьмется повторять их: не делает этого и Гедеон.²²⁹⁹ За Космой следует в порядке константинопольских патриархов Иеремия III, тот самый Иеремия, по инициативе которого прислано было к нам в Россию при Петре I на греческом языке «исповедание православной веры кафолической церкви», получившее потом значение в каче-

—472—

стве символического вероучительного памятника для нашей церкви. Иеремию, который родом был с Патмоса, Гедеон называет человеком хорошо образованным; но к сожалению константинопольский историк свое суждение основывает как будто бы на словах Димитрия Прокопия, а словам этого Прокопия мы не расположены давать много веры. Очень жаль, что Гедеон не указал: не имел ли он в своем распоряжении еще какого-нибудь свидетельства в пользу хорошей образованности Иеремии, кроме Прокопиева показания.²³⁰⁰ Еще более лестный отзыв можно встречать о патриархе Каллинике III, родом с Наксоса. Предполагают, что он учился в патриаршей константинопольской академии; во всяком случае известно, что в начале XVIII века он был сcholархом (ректором) в этой академии. Каллиник, как о нём говорят, был муж многоученый, знаток эллинской словесности, священно-проповедник, философ (?) и сведущ по части толкования св. Писания. В существе дела Каллиника едва ли можно причислить к

подлинным патриархам столицы, ибо он умер внезапно от радости, что его избрали на такую высокую должность, умер, сделавшись жертвой апоплексии,²³⁰¹ в 1726 году. Отзывы об одном из ближайших преемников Каллиника по патриархии – Серафиме I, родом из Кастанеи, очень хороши, но уж чрезвычайно кратки и ничем не подкреплены. Научно образованный и даже ученый – вот какое высокое значение приписывается Серафиму.²³⁰² В середине XVIII века патриаршую кафедру украшал еще другой Каллиник, IV, родом из Загоры в Фессалии. Церковный историк XVIII века Сергей Макрей необыкновенно высоко ставит просвещенность Каллиника. В одном случае он называет его мужем «образованным», а в другом даже «многоученейшим между лицами учеными и образованными», прибавляя при этом, что он был «жарким ревнителем православных догматов». Икономос, кроме того, сообщает, что он написал исто-

—473—

рию константинопольских патриархов от времен Геннадия (Схолария) до эпохи, когда жил Каллиник, во что история эта в 30-х годах нынешнего столетия оставалась еще не изданною.²³⁰³ Об указанном труде Каллиника мы ничего не знаем. Преемником Каллиника IV был Серафим II, родом из Эпира, «любитель наук», заботившийся о развитии церковного проповедования, интересовался обществом умных и образованных людей и охотно вел с ними беседы. Он устроил так называемую патриаршую философскую школу в Константинополе, которая имела четырех профессоров, между которыми видное место занимал Евгений Булгарис; но эта школа недолго процветала. Макрей замечает, что благодаря сейчас указанной школе «Фанар сделался Афинополем», но без сомнения это только гипербола.²³⁰⁴ Немного спустя после Серафима II на кафедру константинопольскую восходит Самуил I Ханцерис, родом византиец, один из самых действительно просвещенных иерархов столицы, XVIII века. Он учился в патриаршей академии, где и слушал уроки по греческой словесности и философии, знаком был с историей и сведущ в богословии. Самому ему приписывают очень большой ум.

Впоследствии он является покровителем наук. «Возбуждал юношество к приобретению знаний, поощрял переводы классических новейших сочинений на язык греческий и сам был писателем». Макрей уверяет, что Самуил сам ревностно проповедовал в храмах и располагал других к той же деятельности. Верим, что Самуил ревностно проповедовал слово Божие; но что касается до поощрения других, то строптивый характером патриарх едва ли умел это делать с тою любовью и с тем снисхождением, без которых поощрение бывает малоуспешно. Преосв. Порфирий рассказывает следующий факт: однажды в патриаршей церкви (в Константинополе) говорил надгробное слово в присутствии Самуила и многочисленных христиан известнейший своим красноречием проповедник

—474—

Никифор Феотоки. Но не понравилось ли это слово вселенскому владыке, потому ли, что робко было говорено молодым священнопроповедником, или потому, что было очень длинно; но только случилось следующее: патриарх, приподнявшись со своей кафедры, сурово прервал проповедника и велел ему сойти с амвона. Тотчас молодой монах замолк и вышел из церкви: так-то иногда патриарх Самуил поощрял молодых проповедников. Самуилу приписывают заботу об умножении греческих элементарных школ.²³⁰⁵ К разряду патриархов, несомненно образованных, должны быть причислены и двое иерархов константинопольских, правивших церковью в самом конце XVIII века – Герасим III и Григорий V (последний и в XIX веке еще дважды восходил на патриаршую кафедру). О достаточной образованности Герасима (родом с Кипра) свидетельствует то обстоятельство, что патриарх Самуил назначил его в свое время схолархом (т. е. ректором) патриаршей академии и поручил ему преподавание греческой словесности, как человеку удовлетворительно знакомому с «аттическими музами» (?). Аттестуя Герасима Самуил письменно заявлял, что он «не нашел другого, лучшего схоларха», помимо Герасима.²³⁰⁶ Григорий V, родом из Димицана в Пелопоннесе, получил

основательное образование. Сначала он учился на родине у двух иеромонахов, заправлявших образованием в первоначальных школах. Достигнув 20-ти летнего возраста, он поехал в Афины и здесь в продолжении двух лет проходил курс наук под руководством Димитрия Водаса, написавшего учебники по богословию и риторике. Но на этом образование Григория еще не закончилось. Он отправляется в Смирну и поступает в так называемую евангельскую школу (эта школа православная и имела курс гимназии). Закончил свое образование Григорий на Патмосе, где предметом изучения для него в здешней школе были богословие и философия. Сде-

—475—

лавшись патриархом, Григорий озаботился о распространении просвещения в греческом народе. Немедленно по вступлении на святительскую кафедру в Константинополе он разослал окружные послания Грекам о пользе образования, учреждении школ новых и улучшении уже существующих. По-видимому, Григорий заботился не только об устройстве школ, но и о том, чтобы эти школы имели известное направление мысли. К последним годам его правления церковью относится окружное послание, в котором он внушает, чтобы изучение философии не сопровождалось вредом для целостности веры и чтобы философия находилась в подчинении «отцепреданному благочестию». Смысл этого циркуляра, понимается различно: одни выводят отсюда заключение, что Григорий под конец стал гасильником просвещения, другие усматривают в этом циркуляре намерение отклонить от греческих школ подозрительное око Турок, наконец третьи понимают его буквально, не вдаваясь в толкования. О Григории известно, что он с большою ревностью и очень часто произносил проповеди. По смерти этого патриарха племянник его Ангелопул собрал сочинения своего дяди и издал их в двух томах: судя по заглавиям этих сочинений, между ними нет замечательных.²³⁰⁷

Таким образом мы видим, что в XVIII веке насчитывается очень много образованных патриархов константинопольских. Но здесь еще исчислены не все патриархи, которых выдают за

просвещенных. О некоторых из тех патриархов, которых выдают за образованных, мы сильно сомневаемся: действительно ли они принадлежат к этому почетному классу. О них теперь и скажем несколько слов. Сюда относятся двое патриархов Софроний II и Прокопий. Софрония II (родиной которого была деревенька близ Дамаска), управлявшего церковью в последней четверти XVIII века, очень расхваливает за образованность историк Сергей Макрей. Он называет Софрония умным, сведущим, учительным. Этот же писатель и Кесарии Дапонте²³⁰⁸ приписывают ему прекрасное

—476—

знание арабского и турецкого языков. Первый из них не знает, как еще превознести проповеднический талант Софрония; он уверяет, что каждое слово его и каждый оборот речи были целым поучением; он же пишет, что проповедник отличался необыкновенною глубиной и влиянием на слушателей: он будто бы обнаруживал «сладостность, силу и ум самого Иоанна Златоуста». Все эти черты, в которых описывается просвещенность Софрония, нам кажутся очень подозрительными. Прежде всего, мы, не без причины, мало знаем о том, где обучался и умственно развивался Софроний. Макрей говорит, что он курс обучения проходил в Иерусалиме; но об иерусалимских школах XVIII века никак нельзя сказать, что они были хороши. Значит, все его образование не превышало программы низших школ. То верно, что он обладал языками и турецким и арабским, но нельзя сомневаться, что это было знание не научное, а практическое, навык говорить на этих языках, навык определявшийся родиной Софрония в антиохийском патриархате (где, кроме языка турецкого, был в употреблении и арабский) и местами его первоначального церковного служения – сначала митрополитом в Халепе, а потом патриархом в Иерусалиме (в том и другом местах элемент арабский был силен). Что касается его проповедничества, допустим, что он проповедовал без запинки и красно, то ведь это не есть плод образования, а природных способностей, привычки, силы воли и чтения подходящих книг. Не даром Гедеон, не смотря на все комплименты, какие

посылает Макрей (и Дапонте) по адресу Софрония II, говорит о нём, что он «причастен образованию» и никак не больше – отзыв более, чем скромный. А мы со своей стороны, зная, что Гедеон все же, хоть и немного, склонен (положим инстинктивно) выставлять патриархов константинопольских насколько можно в приличном виде, считаем не безосновательным указать и еще несколько низшую степень образования, на какой стоял Софроний.²³⁰⁹ Теперь скажем о па-

–477–

триархе Прокопии, правившем церковью на несколько лет позже Софрония II. Родом из Пелопонниса, Прокопий, по отзыву Гедеона, является человеком образованным и любителем науки. Но такой отзыв нам кажется преувеличенным. Нужно представлять себе Прокопия стоящим много ниже действительно образованных патриархов XVIII века. Думаем, что, делая свой отзыв о Прокопии, наш Гедеон не оценил тех данных, которые можно почерпнуть из источников. Называя Прокопия образованным, Гедеон цитирует известного нам историка Сергия Макрея; но его цитат на этот раз ошибочен. Макрей не может быть поставлен в числе свидетелей, удостоверяющих факт образованности рассматриваемого патриарха. Прежде всего, Макрей, конечно, не без цели упоминает о том, что Прокопий происходил от самобеднейшей семьи, которая, конечно, не могла и помышлять о надлежащем научном воспитании будущего иерарха. Затем, тот же Макрей замечает, что он воспитывался у брата своего, митрополита ганского и хорского. Больше ни о каких учителях Прокопия у Макрея не говорится. Ясное дело, что Прокопий не получил сколько-нибудь правильного и систематического образования. Правда, Макрей называет этого патриарха: *φιλομαθής*, (любителем науки или учения), но этот термин указывает на склонности Прокопия, а не указывает на то: к какому результату привели его эти склонности.²³¹⁰ Спрашивается: на каких же основаниях можно признавать Прокопия человеком образованным? А между тем Гедеон именует его: *πεπαιδευμένος* – настоящим образованным человеком, ибо этот эпитет у греческих писателей употребляется только по отношению к

лицам в значительной и даже очень значительной степени – просвещенным?²³¹¹ Итак, и Прокопия,

–478–

подобно Софронию II, нельзя причислить к патриархам, блиставшим научным образованием на константинопольской кафедре. Нет сомнения, он был еще менее образованным иерархом, чем Софроний.

Об одном патриархе XVIII века, Кирилле V, по прозванию Каракалос, до нас дошли известия столь смешанного характера, что затрудняешься: куда его причислить – к достойнейшим ли по своему образованию иерархам, или же к лицам противного лагеря? Время правления этого патриарха падает на середину XVIII века. Родом из Навплии, он сначала учился в монастырской школе в Димицане, а потом поступил в очень известную школу на Патмосе, но отсюда он был изгнан за свой неуживчивый характер (Гедеон). Выходит, как будто бы, что он неуч, человек невежественный. Но однако ж патриаршая его деятельность не только не дает права на такой вывод, но и склоняет как будто бы к противоположному выводу. О нём сообщают, что к лицам, составлявшим педагогический персонал, он относился внимательно; заботился о развитии способов общественного воспитания и образования и близко принимал к сердцу вопрос о размножении школ. Он сделал то, чего никто до него из числа патриархов сделать не догадался: устроил школу на горе Афонской и устроил её очень хорошо, так что по гиперболическому выражению современника она являлась чем-то в роде классической академии или лицея (Икономос и Макрей). Но в подробности о школе Афонской пускаться не станем: для этого будет еще случай. Все это прекрасно. Но историки (Гедеон) с другой стороны указывают, что никто иной, как сам же Кирилл Каракалос и способствовал быстро последовавшему упадку Афонской школы. Дело в следующем: лишенный патриаршей кафедры Кирилл проживал на св. Горе, в ските св. Анны, и стал донимать преследованиями лучшего профессора Афонской академии (как иногда называют рассматриваемую школу) и подготовил самую эту школу к упадку.²³¹²

Упомянем наконец о таких патриархах XVIII века, которые по ясным свидетельствам принадлежали или к малообразованным, или же совсем необразованным иерархам: нужно сознаться, что и в XVIII веке встречались на столичной кафедре патриархи и этого последнего разряда. К числу малообразованных константинопольских иерархов указанного века следует отнести Гавриила III-го, правление которого столичную церковь совпало с первыми годами знаменитого века просвещения. Родом из Смирны, Гавриил III, по отзыву Гедеона «был причастником посредственного образования». Но если мы прочтем те строки из «Перечня» ученых Греков, который сочинен Д. Прокопием, то увидим, что усилия этого писателя сказать хоть что-нибудь в похвалу просвещенности патриарха, кончаются полнейшей неудачей: заметно, что хвалить Гавриила ровно не за что, если станем оценивать его личность по интеллектуальной её стороне.²³¹³ Тоже самое должно сказать о Мелетии II (правил церковью в 60-х годах). Мелетий, родом с о. Тенедоса, по словам М. Гедеона «не лишен был кой-какого образования». Разумеется этого мало для такой важной особы, как патриарх константинопольский.²³¹⁴ Прямо необразованными патриархами, относящимися к XVIII веку, считают Киприана (правил столичную церковь в первых годах века). Он был невежествен – и пьяница (Вендотис).²³¹⁵ Другим и последним необразованным патриархом константинопольским тех же времен оказался Неофит VI, родом с о. Патмоса, державший в своих руках бразды церковного управления несколько раньше середины рассматриваемого века. По одним он был человек «не ученый» (Гедеон), по другим – «простой и почти неграмотный (Вендотис). Значит и в век «просвещения» на Западе, на

Востоке повторяются все прежние примеры невежества, – там, где ему не должно быть места.²³¹⁶

О текущем, XIX, веке в рассматриваемом отношении скажем коротко. Это мы сделаем из опасения, что мелкота известий и скрупулезность критики этих последних –

привнесенные в обзор и этого века, могут слишком утомить внимание читателя, потерпевшее достаточно испытания и на предшествующих страницах. Первее всего мы станем говорить о патриархе XIX века, по имени Константин I. Мы отводим ему первое место не потому, чтоб его правлением открывался XIX век истории греческой церкви – этого не было: Константин патриаршествовал в тридцатых годах, – а потому, что имя это очень замечательно в истории христианского просвещения в Греции. Константин – это был действительно ученый патриарх. Можно сказать, что по учености он был первым преемником Геннадия Схолария на патриаршей кафедре Константинополя. Древняя столица византийского царства почти 300 лет не видала такого образованнейшего патриарха, каким является Константин. Константин родился в Константинополе в 1770 году, сначала получил образование в одной элементарной школе, а потом учился в патриаршей академии. Впоследствии ему удалось кончить курс в другой академии, именно нашей Киевской, куда направил его фельдмаршал Румянцев, познакомившийся с Константином в Молдавии. В Киевской академии будущий патриарх учился четыре года и изучил здесь как философские и богословские науки, так и языки латинский и славянский: на русском языке он впоследствии свободно изъяснялся и читал русские богословские сочинения. По окончании образования Константин был возведен в сан архиепископа Синайского, но эта должность не заставляла его жить на горе Синайской, где конечно ему нечего было делать. Считаясь архиепископом Синайским и получая доходы, усвоенные этому иерарху (эти доходы получались главным образом от так называемых «приклоненных» богошественной горе недвижимых имуществ в разных православных странах), он жил однако ж на прекрас-

–481–

ном о. Кипре, где находился Синайский метохий (подворье). Целых шесть лет прожил здесь Константин, пользуясь тишиной, досугом и превосходным климатом. Любимым его занятием была наука: он здесь ревностно изучал св. Отцов церкви, археологию – и в особенности историков, к которым он всегда

питал преимущественную склонность. В 1811 году он перебрался на житье в самый Константинополь, где тоже находился Синайский метохий: на зиму он оставался в этом метохий, а весной и летом проводил время на прекрасном о. Антигоне в Мраморном море. И теперь, живя в Константинополе и на Антигоне, Константин всего более занимался наукой в том же самом направлении, как и раньше. Синайский метохий в Константинополе еще до времени патриаршества Константия – сделался по выражению греческих писателей вторым Музеем (Аристотелевским) и Академией Наук в Константинополе. Здесь можно было встречать и патриархов, и архиереев, и сановных политиков и вообще многих и многих: одни из посетителей Константия приходили затем, чтобы послушать его красноречивую беседу, другие затем, чтобы услышать от него полезный совет, а третьи затем, чтобы найти разрешение многих и разнообразных вопросов научного свойства. В числе гостей Константия можно было видеть и Русских, интересовавшихся археологией и историей, и эти посетители потом навсегда сохраняли память об ученых беседах греческого просвещенного архиерея и с благодарностью сообщали своим соотечественникам о той научной помощи, какую находили у этого просвещенного мужа в тех случаях, когда искали и желали её. Потом он избран был в патриархи столицы, патриаршествовал однако ж он недолго (1830–1834 г.). Но и в это недолгое время он немало сделал в интересах народного просвещения. Он устроил в Константинополе так называемые школы взаимного обучения, одну из таких школ он устроил на свой собственный счет в Фанаре, положил основание для так называемой филологической коммерческой школы на о. Халки, и до ныне процветающей. Много забот он употребил на то, чтобы привести в лучшее состояние и патриаршую Академию в –482–

Фанаре. Полезное патриаршествование Константия, как мы сказали, продолжалось около пяти лет. После того как он оставил патриаршую кафедру, Константин возвратился к прежней жизни патрона и возделывателя науки. Местом его пребывания зимой был метохий в столице, а летом дача на

Антигоне. Книги и любознательные посетители составляли его общество. Пользуясь свободой и накопленными знаниями, он составил несколько исторических и археологических сочинений, список которых довольно длинен. Константин достиг глубокой старости, он умер в 1859 году.²³¹⁷

Само собою разумеется, что рядом с Константином в рассматриваемом отношении нельзя поставять никого из патриархов XIX века. Правда о некоторых патриархах нашего века сообщаются известия, дающие право утверждать, что образованность и любовь к науке в лице того или другого константинопольского иерарха восходила на кафедру патриаршую, но таких личностей немного, да и немного можно сказать в похвалу их интеллектуальной физиономии. Перечислим их. Кирилл VI, родом из Адрианополя, учился в здешних школах, правил церковью в первой четверти века. Его называют любителем просвещения и покровителем людей ученых. Он оставил после себя несколько значительных сочинений. Ему приписывают устройство в Константинополе музыкальной школы (пения?), в которой дело велось по новым методам.²³¹⁸ К числу сравнительно более образованных патриархов рассматриваемого века относятся еще: Хрисанф, Агафангел и Иоаким III. Хрисанф, родом из Македонии, занимал патриаршую кафедру в 20-х годах, получил образование «в цветущих школах Козани и Фессалоники». Преемник его Агафангел, родом адрианополец, называется мужем образованным, был сведущ в языках болгарском, русском (он некоторое время жил в Москве), французском и турецком. Иоаким III, родом византиец, в мире имевший у нас неупотребляемое

—483—

имя: Христос (*Χρῆστος*), правил церковью в конце 70-х и начале 80-х годов. Он был знатоком языков турецкого, волошского, немецкого. Важнейшею его заслугою нужно считать основание церковного журнала в Константинополе: «Церковная Истина». Этот журнал служит богатым подспорьем в развитии богословской науки в столице Турции.²³¹⁹

О других патриархах константинопольских XIX века и того немногого нельзя сказать, что нами сейчас сказано о Хрисанфе, Агафангеле и Иоакиме III. Их образование было или едва-едва достаточное для того, чтобы занимать с честью такое высокое место, как патриаршая кафедра в славном Константинополе, или же – чего нельзя было бы и ожидать – они были положительно необразованными. Так, Анфим III (в 20-х годах) имел лишь посредственное образование. (По другим, был «не очень образованным человеком»). Анфим IV Вамвакис (в 40-х годах) имел «достаточное образование» – достаточное – для чего? – Очевидно, для того, чтобы не считаться малообразованным. О Анфиме VI (патриаршествовал в тех же 40-х годах) говорится, что он причастен «некоторому образованию». Кирилл VII (в конце 50-х годов) известен посредственным образованием – без указания каких-либо подробностей.²³²⁰

Ниже сейчас перечисленных патриархов по своему образованию стояли: Герман IV и Иоаким II. Герман IV, хотя во время своего патриаршества, в 1844 году и основал известную богословскую школу в Константинополе на о. Халки, сам получил лишь элементарное образование. Подобное свидетельство имеем и о патриархе Иоакиме II: все его образование закончилось с окончанием им курса в первоначальной школе (церковью управлял в 60-х годах). О преемнике Германа Софронии III встречаем заметку, что он любил музыку и устроил школу церковного пения.²³²¹ Не следует ли отсюда, что об его образовании совсем нечего сказать?

—484—

К совершенно неученым патриархам в XIX веке относятся двое: Каллиник V и Иеремия IV. Управление Каллиника V церковью совпадает с первыми годами текущего века; хотя он и был человеком умным (Икономос), но тем не менее был совершенно необразован (*ἀμαθὴς ἄνθρωπος*). Иеремия IV, при отличавшей его любви к науке и его уме (*συνετός*) не имел образования (к нему прилагаются те же слова, как и к Каллинику). А о патриархе Константиине II (1834–1835 г.) Гедеон

замечает лишь: «это человек недостойный того, чтобы о нем говорить».²³²² Что могла бы значить такая аттестация?

Мы довели до предположенного конца наши рассуждения о константинопольской патриархии по её интеллектуальной стороне. Несомненно, что они не производят впечатления цельности и гармонии. Но в этом не наша вина. О второй половине XV-го и XVI веке наши сведения по части просвещения патриархов не богаты, но это такая седая старина турецкого периода греческой церкви, что мы и не вправе ожидать богатства исторических материалов для эпохи, столь отдаленной от нашего века. Тем не менее благодаря прекрасным трудам Дамаскина Студита, разумею его *Historia Patriarchica* и *Historia Politica*, мы достаточно верно, как нам кажется, представляем себе состояние просвещения патриархии указанных веков. Переходя от XVI века к XVII, исследователь, как мы отметили это раньше, встречает странное явление: число образованных патриархов в это время вместо приращения сводится к минимуму? Отчего это происходит? Еще более затруднений испытывает историк, описывая XVIII век, поскольку в нем жили те или другие патриархи константинопольские. Число образованных патриархов этого времени вдруг намного поднимается по сравнению с прежним веком? Как понимать это явление? Едва ли мы ошибемся, если скажем, что вероятно и XVII и XVIII века по отношению к образованию в Греции ничем существенно не отличались один от другого. Едва ли XVII век на самом деле так проигрывает по сравнению с XVIII. Все дело, кажется, сводится к тому, что XVII век не имел обстоя-

—485—

тельных писателей, которые сохранили бы нужные для нас данные, и бесцеремонных панегиристов этого века. XVIII же век известен тем, что тогда жило несколько писателей, очень склонных впадать в оптимизм и многоглаголивых (Дапонтэ, Д. Прокопий и отчасти Макрей). Верить им на слово едва ли возможно. Их отзывы о патриархах походят на те отметки, какие проставляются в кандидатских (а в старину: и в магистерских) дипломах Духовных Академий. Здесь обыкновенно читаем:

отлично, хорошо, весьма хорошо и пр. Но таким отметкам не придают серьезного значения ни благодушные экзаменаторы, которые наставили лестных отметок, ни сами владельцы дипломов, ни начальство, которому предъявляются эти дипломы; а меньше всего значения этим отметкам дают мусорщики, к которым с течением времени попадают дипломы – мусорщики ценят и больше всего бумагу и пергамент. Почти тоже значение имеет и большинство свидетельств о состоянии просвещения в константинопольской патриархии указанного века.²³²³ Отзывы эти подозрительны по их оптимизму. М. Гедеон знает им цену и поступает благоразумно, когда эти отзывы убавляет на 90% по их количеству (т. е. по их стремлению широко расписывать интеллигентность патриархов) и когда он же убавляет их на 25% по их качеству. Мы вполне разделяем воззрения Гедеона, сбавляющего в сейчас указанном случае 90%, но должны сказать, что он еще мало сбавляет с цены, когда проверяет качественное достоинство оптимистических отзывов. Нам кажется, что мы сами поступаем правильнее, сбавляя цену отзывов по их качественности на 50%. Что такая процедура качественной сбавки в отзывах XVIII века очень позволительна, это легко усмотреть из следующего: сравнивая XVIII и XIX века, мы видим, что в XIX веке

—486—

число образованных патриархов в Константинополе вдруг упадает и убавляется по сравнению с XVIII веком. Но этого явления в действительности быть не могло: если много было образованных архипастырей столицы в XVIII веке, в XIX их должно быть еще больше. Разница, столь заметная с первого взгляда между XVIII и XIX веками – кажущаяся: патриархов XVIII века перехвалили, а патриархов XIX века никто не счел необходимым хвалить до излишества.²³²⁴ Поэтому, полагаем, что начертанная нами картина просвещения патриархов XIX века правильнее и беспристрастнее, чем как можно описывать ту же сторону дела за XVIII век. Вообще, если исторические отзывы о XV и XVI веках оставим почти неприкосновенными, а слишком малочисленные благоприятные отзывы о XVII веке несколько расширим и разбавим их оптимизмом, отзывы же о

XVIII веке намного поубавим, растворив их пессимизмом, – и оставим без существенных изменений отзывы о XIX веке, то полагаем, что мы приблизимся к истинно-историческому представлению о степени просвещенности патриархии от второй половины XV века до ближайших к нам времен, при чем, конечно, мы не должны забывать того общего правила, что просвещение движется вперед, и что позднейшие века в этом отношении счастливее прежних.

А. Лебедев

**Заозерский Н.А. Встреча и проводы тела в Бозе
почившего Государя Императора Александра III в
Москве 30–31 октября // Богословский вестник 1894.
Т. 4. № 12. С. 487–492 (2-я пагин.)**

–487–

Да будет Воля Твоя!

Тихо, величественно, печально, возвышенно – умирительно шествие царственного гроба, сопровождающих ему Юного Самодержавного Царя, Царицы, Невесты Царя, Августейшего Дома и представителей русского парода! В глубоком молчании идут эти люди и таким же молчанием отвечают им тысячи и тьмы тем окрест стоящих людей. Только раскаты орудийных выстрелов и заунывный перезвон колоколов нарушают молчание. Содрогаются сердце и рука сама поднимается для крестного знамения. Тихо, тихо раздаются болезненно-щемящие душу печальные аккорды похоронного марша; чувство слуха напряжено и обессилено безотрадным унынием души. Глаз ищет предмета развлекающего... и увы! Всюду только мрачный цвет и тускло горящие огни. Вот преданные Царю войска со своими славными знаменами, не раз бывавшими в боевом огне. Вот верные Царю военачальники с опущенными мечами. Вот представители государственных сословий, вот слуги Царя! Все до единого готовы бы отдать жизнь свою, чтобы снова явился среди них Тот, за кого они молились, для Которого наперерыв старались оказывать свои услуги, и все чувствуют, что Его уже *нет* среди них! *Нет...* и для выражения скорби вызванной этим «нет» первопрестольный город казалось был не истощим в своих денных и ночных трудах и в своих изобретениях и олицетворениях живого искреннего печального настроения. Точно каким-то чудодей-

–488–

ственным манием выросли вдруг целые здания, башни, арки и вся столица облеклась в одно глубоко-траурное одеяние... Глаз ищет предмета развлекающего и замыкается от беспросветного мрака. И едва ли когда сознание и чувство

человеческого бессилия пред непреодолимыми и непостижимыми определениями Судеб Божиих были так ясны и непреодолимы, как в эти достопамятные дни... Но вот показалось что-то иное, ясное, светло-торжественное... Это великий собор священников Божиих, а вот высоко на древках блистают светлые знамена: это победные хоругви; вот и блистающая лучезарная сень над драгоценным Гробом Великого Царя. Рассеялся беспросветный мрак, душа озаряется светлыми лучами надежды; люди благоговейно осеняют себя крестным знамением и отдают прощально-молитвенный поклон гробу своего Царя-отца, великого и в самой сени смертной. «Блажен путь в оньже идеши днесь... яко уготовася тебе место упокоения»; блажен путь Твой под светлым знаменем Креста Христова, победителя смерти, оживотворяющего тленное в нетление и мертвенное в бессмертие... Вот и Юный Царь – Сын, Богом укрепляемый в эти тяжкие и первые дни Своего царственного подвига, сразу во всей его тяжести на Себя подъемлемого. Вот и еще Юнейший Сын Царя, вот царственные братья и друзья Царя... вот и темная, как ночь, царственная колесница: в ней царственная Вдова, Великая Царица супруга, Мать, пораженная горем, как оружием, душу прошедшим. Снова сгущается невыразимо грустное облако печали и разрешается слезами участия к этой сиротствующей царственной семье. И снова тихо, печально шествие... Но вот шествие приостановилось: Царственный гроб поравнялся с храмом, на пути стоящим; из храма вышли священники в своих белых облачениях; под сенью церковных хоругвей установились они для встречи Усопшего и как только остановилось шествие раздался ясный, кроткий возглас святителя: «Благословен Бог наш!» – «Со духи праведных скончавшегося... Во блаженном успении вечный покой подаждь, Господи, усопшему рабу Твоему и сотвори Ему вечную память». – Набожно крестится Царь, набожно крестится Царица... Как один человек кре-

–489–

стится вслед за Ними православный народ и шлет им как бы в ответ свой вздох, свои слезы, свое крестное знамение: *Да будет Воля Твоя!*

Таково было торжественное шествие... Было и еще зрелище, едва ли где на свете, кроме Православной России возможное.

В течении половины дня и целой ночи (с 30 на 31-е) под дождем стоит длинная-предлинная вереница русских людей. Какого чина, звания, состояния, возраста людей нет тут? Преклонных лет старцы, старицы, мужи, жены, юноши, девицы, дети с невозмутным терпением и безропотно ожидают своей очереди облобызать на прощание десницу Царя – «проститься с Ним», ожидают целую ночь и только уже возсиявшу солнцу достигают своей цели. Нет здесь ничего как-либо искусственно возбуждающего чувство: напротив, здесь приняты меры к определению этого чувства в такие границы, при соблюдении которых каждый мог бы получить свою долю участия, мог лично засвидетельствовать свою *родственную* любовь к Усопшему – проститься с ним. Одно только это чувство одушевляет всех этих людей и сдерживает их в местах своей очереди; один у всех их пункт стремлений – храм Архангела Михаила, под кровом которого стоит драгоценный гроб, покоящийся останки Великого Царя. Трудно, почти невозможно поверить, что бы это было, а между тем это действительно было; *да, было это действительно!* Мы видели это собственными глазами. Тысячи свидетелей были при этом!

И невольно рождались вопросы: что же связывает эти массы людей с Усопшим Монархом? *Естественная любовь родственников!* О нет, какие же они родственники! Отношения обычной человеческой дружбы? – Нет. Какая-либо общая деятельность у них с Ним, «дела какие-либо»? – Нет! Ибо многие из этой длинной вереницы – быть может даже и не видали Усопшего; да и общественное их положение так различно... Что же связывает и связывало Царя с его подданными? – Весь свет теперь занят и еще долго будет занят разрешением этого вопроса. Уже высказаны и попытки таких решений. «Добродетели Царя!» – Решают одни. «Его доброе сердце,

—490—

приветливый взор, которого забыть нельзя» – утверждают самовидцы Царя. «Его гуманное правление, его твердая, мирная политика, ценившая выше всяких политических видов и выгод капли христианской и человеческой крови!» и т. д. и т. д. Так ли это? Едва ли: во всех этих решениях есть только доли истины, но нет полной истины, которая бы удовлетворила, успокоила пытливый ум. Так *что же?* – Ни то, ни другое, ни третье и т. д., а лучше сказать: и то, и другое, и третье и т. д. Но и при этом – нет полного удовлетворения: ощущается потребность искать более глубокой, более сильной причины. Самый вопрос, кажется, поставлен не верно. Речь может быть не о чем либо, а о *Ком* либо, как Виновнике нерасторжимого духовного родства Царя с подданными. И не оставить ли на время, пока усилия человеческого разума соберут все данные для научного разрешения сего вопроса, попытки своим умом разгадывать великие законы человеческого общежития? Но есть еще путь не столь медленный и томительный... *Имамы известнейшее пророческое слово (2Пет.1:19)*. И вот объяснение тайны родственного союза народа с царем, этим словом даваемое: «Мною – говорит Бог устами пророка – *царие царствуют и сильнии пишут правду*». Как же царствуют? Как же создается родственный союз Царя с подданными, о котором мы знаем, что он есть и причин которого не можем изыскать вполне, с основания? Пророческое слово отчасти раскрывает завесу незримого, непостижимого промыслительного творчества. «Не помаза ли тебе Господь на царство людем своим?» (Слова пророка Самуила к только что помазанному им на царство первому Израильскому царю). «И ты царствовать будешь в людех Господних, и ты спасеши их от руки враг их окрест (1Цар.10:1). И снидет на тя Дух Господень и воспророчествуеши с ними и обратишия в мужа иного» (1Цар.10:6). «И преложи ему (Саулу) Бог сердце на ино и приидоша вся знамения в день он (1Цар.10:9)... И Саул иде в дом свой в Гаваю, и идоша с ним сынове сил, *ихже коснися Господь сердец их с Саулом*. Сынове же погибельнии реша: кто спасет нас? Сей ли? И безчествоваша его и не принесоша ему даров» (1Цар.10:27).

Вот Кто Виновник родства Царя с народом и вот как созидает Он это родство! Он коснется сердца Царева и изменит его *на ино*; Он же коснется сердец подданных его и — они пойдут за ним и принесут Ему дары. Не пойдут за ним и не принесут ему даров только не многие *сыны погибельнии*, сердец коих не коснется Господь.

При свете этого пророческого слова совершенно понятно это всеобщее ожидание очереди своей со стороны старцев, мужей, детей «проститься с Царем». Что их к этому влекло? — Господь коснулся сердец их и они принесли Царю дары свои и шли за Ним и к Нему.

Древние и новые политические мыслители и деятели употребляли весьма много усилий и... человеческой крови, чтобы создать единомысленный и крепкий политический государственный союз. История античной и новейшей цивилизации и государственного устройства представляет многочисленные и разнообразные теории и опыты применения их к построению государств разных форм. По-видимому, просвещенное человечество уже недалеко от того, чтобы уверовать в возможность искусственно и по своему произволу построить такое или иное государство. Жалкое самообольщение! Где и когда был такой человеческий гений, который бы заставил народные массы поверовать в безусловное совершенство свое и безусловную правду тех норм общественной жизни, которые он изобретет и установит в качестве закона, которому будут подчиняться эти массы? Нет, такими условными, договорными, изобретенными человеческим разумом, хотя бы даже и коллективным, могут создаваться и держаться только малочисленные ассоциации, товарищества, но отнюдь не нации, предназначенные, по неисповедимым судьбам Божиим, к высокому мировому назначению. Самочувствие в нации, объединение её происходит не по личному произволу и узко индивидуальному расчету, выгоде, а по непреодолимому влечению нравственной природы, по неподкупному голосу совести, предписывающей заповедь подчинения Богом поставленной власти для охранения

благообразия человеческой жизни и высшего назначения человеческого рода, по влечению сердца, которого касается Бог. Вот почему в

—492—

православной России без всякого принуждения, без всяких предварительных уговоров и договоров народ сам спешит принести присягу на верность Царю и вот почему, он искренно прощается и оплакивает Усопшего Царя, как *родного*.

Когда уже совсем окончились проводы из Москвы покойного Царя, в толпе простолюдинов нам удалось расслышать такой диалог:

— «Мало Он погостил в Москве. Вот мне хотелось проститься с Ним, и другим хотелось, да не пришлось: нешто можно в один день; неделю надо бы... ну, хотя бы три дня, а то — только один день; разве сообразишь с эстольким народом?»

— «Хорошо рассудил — отвечал другой — а каково томиться Царю, Царице и деткам-сироткам. Ведь они исстрадались сердечные. Вот еще и в Петербурге сколько придется томиться, пока похоронят».

— «Так что же — не унимается первый — разве легче будет, как похоронят».

— «Вестимо легче: по крайности у себя дома, без народу поплачут и помолятся, а то вишь все на народе, и отдохнуть и погоревать нельзя»!

— «Да, правда, помоги им, Господи»!

В глубокой преданности Воле Божией, по доброй совести и влечению своего сердца скромно-сердечно русский народ прощается с новопреставленным Царем своим, и с искренним благоговением целует «слова и крест Спасителя», присягая Его Преемнику.

Н. Заозерский

Шостьин А.П. Личность в иезуитизме: По поводу выхода графа Генсбреха [=Р. Ноенсброех] из ордена иезуитов // Богословский вестник 1894. Т. 4. № 12. С. 493–510 (2-я пагин.). (Окончание.)²³²⁵

—493—

От характеристики обычной повседневной жизни в иезуитском ордене граф Гёнсбрех переходит затем к характеристике *религиозно-аскетической* жизни иезуитов, предваряя свои рассуждения общим замечанием, что и в этой области христианин также имеет совершенно законное право и возможность сохранить и проявить свою индивидуальность. С какою покорностью ни подчинялся бы он богооткровенным истинам, с какою готовностью ни выполнял бы он предписанные Богом религиозные упражнения, — все еще остается не мало места для его частного личного благочестия. В сокровеннейших тайниках своего сердца он свободен беседовать с Богом своим так или иначе. И это жизненное внутреннейшее взаимоотношение Творца и Его творения всегда должно оставаться свободным, не подлежа шаблону, ибо «Бог, давший человеку *христианство*, есть вместе и Творец человеческой *природы*, и конечно Он отнюдь не хотел подавлять одним другим» (стр. 20).

Не то видим в иезуитизме. Его аскетизм стремится поставить человека в строго-определенные рамки не только по отношению к содержанию и основным формам богочитания — к догмату и морали, но даже и по отношению к его частному благочестию. Внутреннейшее общение человека с Богом должно происходить не иначе, как только в иезуитских формах. Свободному самоопределению здесь решительно ничего не предоставлено; все дол-

—494—

жно подчиниться правилу. «Только иезуитами написанные молитвенники даются в руки новицию; только из иезуитского ордена жития святых может он читать... Как религиозное учреждение, иезуитский орден представляется ему всегда

наивысшим совершенством, идеалом аскетизма. Никакой другой орден католической церкви в этом отношении не может с ним сравняться»... Новичиям постоянно внушается, что дух иезуитизма есть совершеннейшее отражение духа Самого Христа, по содержанию и форме... Словом, здесь полнейшая и исключительная монополия на христианское совершенство.

Гёнсбрех говорит о себе, что в первые же годы пребывания своего в ордене он был неприятно поражен постоянным проявлением этого иезуитского духа, этого горделивого самопревозношения. «В самых приемах иезуитского мышления и писательства, – говорит он, – иногда тише, иногда громче, но почти всегда явственно, слышится известное слово: «Боже! благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди» (стр. 21–22).

«В такой-то умственно-религиозной атмосфере, – прибавляет Гёнсбрех, – живет юный иезуит, тщательно оберегаемый от малейшего веяния какого-либо иного направления, – живет нередко в продолжение 12 и 15 лет. Уже одно только это постоянное вдыхание такого, всегда одинакового, воздуха могло бы доставить духу иезуитизма полное господство над всяким индивидуальным религиозным движением. Но к этому присоединяются еще другие энергические сродства».

К числу таковых средств он относит прежде всего 30-дневные «духовные упражнения» (*exercitia spiritualia*), совершаемые новичиями в полном уединении и строжайшем молчании, ежедневно в продолжение 4 часов²³²⁶. Эти аскетические упражнения новичата повторяются затем и в терциате, с точно такою же строго-уединенной и молчаливой обстановкой, но уже с 5-часовою продолжительностью (пятый час – самый фантастический и глубоко-таинственный, от 12 до 1 ч. ночи). В промежуточное же время между этими стадиями иезуитского развития, равно как и вообще во всю свою жизнь, каждый иезуит обя-

–495–

зан ежегодно посвящать на «экзерциции», по крайней мере, восемь полных дней.

Не возражая ничего против объективного достоинства этой аскетической системы, даже признавая его бесспорным, автор брошюры высказывает большое негодование лишь по поводу того, что «здесь личный взгляд на благочестие одного индивидуума, именно – Игнатия Лойолы, основателя ордена, навязывается *всем* членам ордена, и тысячи индивидуальностей в своем личном отношении к Богу и в своем понимании аскетизма обязаны руководствоваться предписаниями этого *одного* человека» (стр. 23). – Нельзя, конечно, не присоединиться к этому осуждению иезуитского аскетизма, высказанному в столь мягкой форме. Всем и каждому достаточно известно, что для нравственного совершенства некоторых христианских подвижников было полезно проводить жизнь на столпах, спать в заранее приготовленных гробах, зарывать себя по грудь в землю, принимать на себя подвиг юродства и т. д. и т. д. Но разве можно было бы побуждать к чему-либо подобному целые тысячи христианских юношей, внушая им, что это – самый верный и лучший (если не единственный) способ угодить Господу?!. Очевидно, это было бы страшным насилием над человеческой личностью, насилием нелепым и жестоким, основанным на обмане и не имеющим для себя ни малейшего оправдания.

Нам думается однако же, что Гёнсбрех высказал приговор системе иезуитского аскетизма в *слишком* мягкой и снисходительной форме, так как и объективное-то достоинство этой системы, на наш взгляд, далеко не бесспорно. В самом деле, – что такое представляют собою Лойоловские *exercitia spiritualia*? К крайнему нашему сожалению, Гёнсбрех оставил это совсем невыясненным; почти ни слова не говорит он о том, в чем собственно состоят эти «духовные упражнения». Он ограничился почему-то самою общею и краткою замечкою, что эта психологически-религиозная система составлена Игнатием Лойолою, что исходным пунктом её послужили основные христианские истины, что она близко примыкает к событиям земной жизни Господа, и что обнимает она все ступени благочестия. К ней присоединяются еще, по его словам, –

–496–

dazu kommen – различные наставления касательно испытания совести, молитвы, умерщвления плоти, касательно дел христианского милосердия, словом – наставления касательно применения разных средств покаянной дисциплины (стр. 22–23). Не только при беглом чтении всей совокупности этих выражений, но даже при внимательном вчитывании и обдумывании каждого из них, остается очень неясным, – в чем же суть иезуитских «духовных экзерциций»? В чём состоят они, если даже молитва и испытание совести не *составляют* их, а лишь *присоединяются* к ним?... Не находя желательного разъяснения у Гёнсбреха, поищем его в других местах.

С великим удовольствием и без особых хлопот заимствовал бы я это разъяснение у Гризингера из капитальной книги его об иезуитах. Но мне могли бы тогда возразить, что это – свидетельство противника, и что я не в праве придавать ему полную веру, не проверив его. На мое счастье, в библиотеке Московского Университета нашелся отличный экземпляр Лойоловских *exercitia spiritualia* изд. 1620 г. и я вычитал в этой книжке почти буквально все то, что приведено у Гризингера. Вот напр. *пятое упражнение первой недели*²³²⁷.

Сущность его заключается во всестороннем *созерцании ада* – *contemplatio de inferno*. В воображении своем иезуит должен живо представить себе ад «в его длине, широте и глубине» (*longitudine, latitudine ac profunditate*).

Частнее: первый пункт этого упражнения предписывает «*видеть* в своем воображении (*spectare per imaginationem*) необъятное пламя ада и самые души, заключенные в горящие тела, как бы в темницы».

Второй пункт заставляет «*слышать* в своем воображении (*audire imaginative*) биения в грудь, рыдания, вопли и т. д., хулы на Христа и святых Его, доносящиеся оттуда».

Третий: «*даже обонять* воображением (*imaginatio etiam olfactu*) запах дыма, серы, нечистоты и всякой гнили».

Четвертый: «подобным же образом ощущать и *вкусом* (*gustare similiter*) горечь слез, червей и проч.».

–497–

Пятый: «некоторым образом даже осязать (*tangere quodammodo*) тот огонь, прикосновением которого опаляются души грешников».

«В то же самое время, *разговаривая* со Христом (*colloquendo interim cum Christo*)²³²⁸, следует приводить на память и души тех, которые осуждены на адские мучения или потому что не хотели веровать в пришествие Христа, или, хотя и веровали, однако же не вели жизнь, сообразную с заповедями Его».

Конец полагается чтением молитвы «Отче наш» (pag. 69–71).

А вот и еще небольшой пример из той же книжки. Одно из упражнений *второй* недели, заключающее в себе созерцание царства Христова, предписывает упражняющемуся «воспринимать *внутренним слухом* (*auditu interno excipere*), что говорят между собою – Божественные Лица на небе об искуплении человеческого рода, – Пречистая Дева и Ангел в келлии о тайне воплощения»... (pag. 89–90).

Этих немногих примеров, думается, достаточно для того, чтобы выяснить самую сущность иезуитских «духовных упражнений». Очевидно, центр тяжести их лежит всецело в усиленной деятельности воображения, направленной на религиозную сферу. В воображении своем иезуит видит, слышит, обоняет, осязает и даже вкусом ощущает самые разнообразные предметы потустороннего мира, он живо созерцает этот мир в его прошлом, настоящем и будущем; попеременно нисходит он с неба в ад и восходит обратно; внимает глаголам Божественных Лиц и сам свободно вступает в разговор с ними... Далеко ли от всего этого до галлюцинаций, – пусть решит читатель (особенно приняв во внимание вышеуказанную внешнюю обстановку упражнений). Мы же позволим себе закончить речь о достоинстве Лойо-

–498–

ловских духовных упражнений следующими словами Гризингера:

«Можно себе представить, какое сильное впечатление произведут эти размышления и созерцания на человека

слабого, с неправильно развитым воображением, с большой головой, испытавшего в жизни одни невзгоды и несчастья!... Вообразите себе какого-нибудь юношу, которому жизнь еще незнакома или которого первое разочарование заставляет искать уединения. Духовник вручает ему книжечку Упражнений. Он запирается на целый месяц в маленькой мрачной комнатке, не говорит и не видит никого, кроме своего духовника, и целый месяц живет так, изоощряя свое воображение, чтобы довести себя до галлюцинаций; вызывает видения, которые говорят с ним, дотрагивается до их одежд и целует их; а если ему явится не то видение, какое ему нужно, начинает сокрушаться о своих грехах, бичевать и истязать свое тело, дабы окончательно лишиться рассудка, который еще не совсем его покинул»²³²⁹...

Другое, несравненно более сильное, средство к подавлению индивидуального благочестия и к замене его шаблонно-иезуитским автор брошюры указывает в так называемых «*отчетах совести*» (Gewissenrechenschaft). Говоря кратко, «отчет совести» есть беззаветное и всецелое раскрытие своего внутреннего существа, совершаемое подчиненным пред начальником или его заместителем, раскрытие всей внутренней жизни в её сокровеннейших движениях и изгибах, раскрытие грехов и пороков, добродетелей и добрых дел, склонностей и желаний, намерений и стремлений, слов, дел и помышлений (стр. 24). А чтобы нагляднее выяснить значение этого средства и вместе незаконность его, автор сопоставляет его с исповедью.

«Что такое исповедь, – говорит он, – знает каждый католик, знают и многие протестанты. Поэтому нет надобности напоминать, как глубоко проникает она в человеческое внутреннее существо, какие требования часто поста-

–499–

вляет она для борьбы с самим собою. Но *исповедь ничто в сравнении с иезуитским отчетом совести*. – В исповеди католик видит таинство, т. е. учреждение Самого Бога, и этой высочайшей воле он охотно покоряется, иезуитский же отчет совести есть учреждение чисто-человеческое. При исповеди тяжесть самообличения облегчается сознанием, что все

сказанное останется погребенным под молчаливою печатью таинства, что никогда и ни при каких обстоятельствах, ни прямо, ни косвенно, духовник не сделает употребления из высказанного ему при покаянии; при иезуитском отчете совести не только нет такого ручательства, но наоборот – иезуит отлично знает, что начальник, пред которым он раскрыл себя, непременно сделает употребление из этого раскрытия «на пользу ордена», что следовательно положение и род занятий его во многих случаях зависят от содержания данного им раскрытия совести. При исповеди кающийся обязан исповедать только тяжкие грехи²³³⁰, – большего следовательно и Сам Бог не требует от своего творения; в иезуитском отчете совести человек (в лице начальника) требует от человека же (подчиненного) гораздо большего: не только грехи, но – как мы видели – *все* должно быть там раскрыто».

«Исповедь, – продолжает автор свое сопоставление, – обязательна для католического христианина только один раз в году, а иезуитский отчет совести? – При начале «новициата» новиций обязан письменно изложить отчет совести за всю свою прежнюю жизнь. Все, что, по католическому учению, давным-давно уже изглажено в исповеди и что прощено и забыто Самим Богом, в том

–500–

числе и сокровеннейшие грехи, все это должно быть вновь открыто иезуитскому начальнику. А за этим первым великим отчетом совести следует еще целый ряд отчетов в продолжение всего новициата, еженедельно – в меньших размерах, и ежемесячно – опять-таки в бо́льших; так что в течение двух лет новициата каждый отдельный новиций должен представить по меньшей мере 104 отчета совести. – Когда затем новиций даст простейшие обеты ордена и сделается «схоластиком», тогда еженедельный отчет становится для него необязательным, но все-таки ж очень рекомендуется ему; ежемесячный же отчет совести остается и для него обязательным по-прежнему. К этому присоединяется еще особый отчет на каждое полугодие, приурочиваемый ко времени возобновления обетов, и наконец – отчет в гораздо бо́льших размерах, бывающий при ежегодных

посещениях каждого дома ордена провинциалом. С таким числом отчетов совести проходит все время «схоластиката», которое редко продолжается менее десяти лет. – Потом в «терциате», который есть собственно третий год новициата по завершении школьного иезуитского образования, снова является обязательным тоже число отчетов совести, как и в самом новициате (т. е. 52). – По окончании терциата до произнесения последних обетов ордена остается обязательным полугодичный отчет совести; а по произнесении этих обетов иезуит обязан давать ежегодный отчет пред провинциалом» (стр. 25–27).

Указанное число отчетов совести в разных стадиях иезуитизма точно определено уставом ордена. Но кроме этих точных и подробных определений, в уставе имеется еще весьма неопределенная и весьма маленькая, почти незаметная и в то же время весьма достойная замечания добавка, – именно: *«и как бы часто ни заблагорассудилось начальнику»*. Это значит, что всякий начальник от всякого своего подчиненного имеет право потребовать отчета совести, когда захочет и сколько раз хочет.

«Ясно, – заключает автор, – вся внутренняя религиозная жизнь иезуита крепко и целиком держится в руках начальства, благодаря этому учреждению отчетов совести. Позволительно спросить: кто во всем мире дает чело-

–501–

веку (ведь иезуитские начальники все же люди, хотя бы даже сам Игнатий Лойола) право возлагать на душу другого человека такое бремя, бремя более тяжкое, чем исповедь при таинстве покаяния, и к тому же – не имеющее сакраментального действия²³³¹ и сакраментальных гарантий?!²³³² (стр. 27).

Несколько разных ответов предвидит себе автор брошюры (впрочем, ответов не прямых) и предусмотрительно устраняет их.

Прежде всего, некоторые могут сказать, что каждому иезуиту позволительно давать отчет совести в форме *таинства* исповеди и таким образом облегчать себе тяжесть этого бремени. Но, по словам автора, это нисколько не облегчает

указанной тяжести, во-первых – потому, что иезуит и тогда не был бы свободен в выборе духовника, а обязан был бы исповедаться своим начальникам, во-вторых – потому, что в такой исповеди он должен был бы раскрывать гораздо больше, нежели сколько требуется собственно для таинства, именно – не только тяжкие грехи, но (как было показано выше) всю целиком душевную свою жизнь, и в-третьих – он был бы вынужден приносить исповедь столько именно раз и в то именно время, как определено начальством, тогда как при рассуждении о таинстве покаяния каждый свободен и по вопросу: когда? и по вопросу: сколь часто? Вдобавок ко всему этому оказывается, что возможность представлять отчет совести в форме исповеди существует лишь на бумаге, в писанных иезуитских правилах, а в действительности жизненной практикой эта возможность совершенно и давно устранена. Авторитетный генерал ордена Клавдий Аквавива постановил общим правилом, что даже и в том случае, когда отчет совести представляется в форме таинства исповеди, начальник может известным образом воспользоваться сказанным на этой исповеди. «Итак, – восклицает с горечью наш автор, – человеческая рука сломала печать, наложенную Самим Богом

–502–

на таинство, сломала ради... иезуитского отчета совести!!» (стр. 27–29).

Другие, признавая вполне подавляющую тяжесть иезуитских отчетов совести, могут пожалуй сказать, что обязанность эта принимается каждым добровольно, ибо новиций при самом вступлении своем в орден узнаёт, что предстоит ему, и затем в продолжение года ему часто напоминает эта обязанность отчетов совести; следовательно, если для него эта обязанность слишком тяжела, он может расстаться с орденом, пока еще не вступил в него окончательно. – И это возражение оказывается правдоподобным лишь по букве, но не по существу. «Новицию, – замечает автор, – действительно неоднократно указывается на отчеты совести; но о подавляющей тяжести этого учреждения

из сотни новициев разве только один имеет, не говорю уже – знание, а хотя бы некоторое предчувствие... Юношеский возраст новicia и то первоначальное увлечение, с каким он принимает всё относящееся к жизни ордена, отодвигают всякую тяжесть на задний план» (стр. 29).

Напомним здесь, что всё это говорит автор по собственному опыту и наблюдению...

После описанных «духовных упражнений» и «отчетов совести» Гёнсбрех не считал нужным много распространяться о других подобных же средствах, направленных к той же самой цели, – к тому, чтобы в точности знать и всегда держать под строжайшим контролем ордена внутреннюю жизнь каждого индивидуума, его образ мышления и религиозно-нравственного настроения. Мимоходом лишь и вкратце упоминает он о некоторых из этих средств, напр. о том, что ни один иезуит не свободен в выборе себе духовника, – выбирать он может лишь из очень ограниченного числа духовников того же самого ордена; а в том случае, когда около него будет находиться *один* только духовник-иезуит, он *обязан* исповедаться непременно у него и не имеет права обратиться к какому-либо мирскому священнику или к священнику другого ордена; если же путешествующий иезуит, за полным отсутствием духовников своего ордена, принесет исповедание грехов какому-либо другому священнику, то, по возвращении в дом ордена, он *обязан*

–503–

повторить эту же самую исповедь своему обычному духовнику²³³³. Точно также не свободен иезуит приступать и к другим таинствам по своему собственному желанию: – ему в точности предписано начальством, сколь часто и когда он может просить благодати.

Как ни важно значение всех таких средств и мероприятий, однако ж оно не может, конечно, равняться с действием знаменитых «отчетов совести»; и потому Гёнсбрех совершенно прав, уделив почти всё своё внимание этим последним. О них-то скажем и мы несколько слов, во избежание некоторых недоразумений.

Весьма возможно, что рьяные поклонники иезуитизма, – каковые в нашем обществе несомненно и к крайнему прискорбию существуют, – без всякого зазрения совести вздумают сравнить иезуитское учреждение «отчетов совести» с так называемым «старчеством» некоторых наших лучших иноческих обителей. Могут сказать, что и приходящие к старцам точно так же должны раскрывать им не только греховные свои деяния и греховные помыслы, но целиком всю свою внутреннюю жизнь, что они должны делать это как можно чаще и что благодаря этому учреждению старчества открывается возможность так же сильно действовать на молодых иноков, как благодаря отчетам совести действуют мудрые оо. иезуиты... В виду возможности подобных кривотолков и для устранения их считаем долгом своим показать, что старчество православное имеет в действительности совсем иной *характер* и совсем иную *цель*, нежели иезуитские отчеты совести.

Прежде всего, «старчество» оставляет свободу личности неприкосновенной. «Старцы» отнюдь не вторгаются насильственно в душевный мир руководимых ими. Ищущие руководства

–504–

их идут к ним добровольно, раскрывают наболевшие сердечные раны свои, когда сами того захотят, а не по начальственному установлению – столько-то раз в году. Мы видели маленькую добавку иезуитского устава, гласящую, что подчиненные представляют отчеты совести всякий раз, как начальствующие того захотят. В православном старчестве, наоборот, раскрывается грешная немощная душа всякий раз и столько раз, как сама того захочет, а не тогда, когда захочет её руководитель-старец или высшее начальство. Это оттого, что и цель-то старческого врачевания совести заключается отнюдь не в интересах какой-либо монашеской общины, не «в пользу ордена», а в нравственном благе самой же врачуемой личности. Не то здесь важно, *своему* ли духовнику, или же *постороннему*, раскрыл греховные язвы свои покаявшийся грешник, а то, снискал ли он душе своей примирение с Богом, искренно ли он раскаялся, имеет ли сердце сокрушенное и твердое намерение

впредь исправиться. При наличии этих условий от него не потребуется повторения исповеди, хотя бы он совершил её не пред своим монашеским духовником, а пред посторонним мирским священником, – не потребуется конечно потому, что душа его сподобилась уже благодатного дара, интересам же общины здесь не должно быть места. – Все это такие существенные особенности, в которых обнаруживается коренное отличие православного «старчества» от иезуитских «отчетов совести» и неизмеримое нравственное превосходство первого пред последними.

Показав, какими путями вторгается иезуитизм во внутреннюю жизнь каждого отдельного своего члена, с целью придать ему религиозно-нравственный облик по определенному шаблону своего ордена, граф Гёнсбрех переходит далее к выяснению того, какими способами и до какой степени подавляет иезуитизм свободу индивидуальности в области научных занятий.

Некоторая доля свободы оставляется здесь лишь при филологических и математических исследованиях; это потому, что уже самый предмет и характер таких иссле-

–505–

дований в значительной мере ограничивает и исключает индивидуальную самостоятельность. И в этом именно Гёнсбрех усматривает главную причину, по которой в области математики и сродной с ней астрономии орден иезуитов совершил поистине выдающиеся труды. Зато в области философии, богословия, литературы – иезуитские труды поражают своей шаблонностью, полным отсутствием оригинальности, однообразием даже в стиле. Здесь нет места для того, что носило бы индивидуальный отпечаток; да его и быть не может.

Совершенно так же, как при религиозном развитии иезуита, его стараются тщательно оберегать от всякого малейшего чуждого влияния и при научном образовании. «Произведения не иезуитских авторов делаются доступными учащемуся иезуиту только в очень ограниченной мере, и никогда – по собственному его свободному выбору, но всегда по выбору тех, кто руководит его занятиями. Специально-научная периодическая литература,

в которой собственно и находит своё выражение умственная жизнь данного времени, остается для учащегося иезуита по принципу воспрещенною и недоступною. То, что удастся ему видеть из этой литературы, суть обыкновенно или исключительно иезуитские журналы, или же такие, которые никоим образом не могут быть названы специально-научными (*fachwis-senschaftliche*)». — «Так и происходит, что после семилетнего обучения юный иезуит заканчивает свое образование, вооруженный всем философски-богословским остроумием прошлых столетий, с головою переполненной именами давно вымерших систем и оставшихся без влияния средневековых ученых, но в полном почти неведении об умственной жизни настоящего времени, о живых и действующих научных направлениях, которых он по большей части не знает даже только по именам, ни в их представителях, ни в их произведениях» (стр. 33–34).

«Если бы занимающийся иезуит захотел что-нибудь почитать, возбудить и оживить ум свой знакомством с сочинениями иных направлений, то ему, — хотя бы то был и зрелый муж, — отнюдь не предоставлена, как другим ученым, библиотека для свободного пользования, но он

—506—

должен обратиться к своим начальникам, и по их усмотрению желание его или будет исполнено, или же нет. Что при этом очень часто господствует самый узкий и ограниченный взгляд (*engherzige Auffassung*), явствует само собой» (стр. 34).

«Такая, почти герметическая, замкнутость от всяких чуждых влияний сообщает, конечно, иезуитскому образованию концентрацию. Но эта концентрация совершается в ущерб индивидуальности, самостоятельности, пожалуй даже в ущерб энергии умственных сил: вечное научное однообразие в содержании и форме препятствует свободным порывам, надламывает силу; постепенно люди перестают уже исследовать самостоятельно, ходить своими собственными неизбитыми путями; — входят навсегда в одну привычную колею» (стр. 35).

«Ко всему этому присоединяется еще дальнейшее средство, которое довершает нивелирующую работу и как бы железной хваткой душит в зародыше всякое научное стремление с оттенком индивидуальности. Это – *цензура*».

«С самого начала обучения вступает она в действие, сопровождает учащегося иезуита чрез все годы его образования и затем, по окончании его, ведет строжайший надзор за научной и вообще писательской деятельностью иезуита... Мнениям и свободным взглядам, сколько-нибудь уклоняющимся от принятых доктрин, – не говорим уже – от догматически утвержденных учений, – противостоит неумолимое «non placet», и гениальным умам, рвущимся к возвышенному полету, безжалостно обрезаются крылья. Ясно само собою, что в продолжение многих лет обучения такую цензурою достигается научный шаблон, заготавливается определенная выкройка ученого одеяния. Таким образом, ученый иезуит в большинстве случаев выступает в публику в совершенно готовой уже форме, и цензуре остается позаботиться лишь о том, чтобы охранять установленный уровень научности *in statu quo*. А если бы, вопреки этому, более или менее самостоятельный ум захотел проявить свою самостоятельность ощутительным образом, то охранительная деятельность цензуры немедленно превращается в беспощадно-сокрушительную. Перо вырывается из рук провинившегося и он сам бывает

–507–

вынужден искать другого занятия. Таким способом подавлено уже много крупных талантов и отнято у науки» (стр. 36–37).

«Итак, – заключает Гёнсбрех, – вся индивидуальность человека, в её тройственном проявлении, крепко захватывается и держится в тисках разными учреждениями иезуитского ордена. Но следует упомянуть еще об одном учреждении, которое сопровождает и поддерживает все другие; это – *непрерывное наблюдение за каждым отдельным членом и постоянные донесения о нём начальникам ордена*».

«Нигде эта система наблюдений и донесений не имеет таких широких размеров и такого влияния, как в иезуитском

ордене... Иезуитская система наблюдений проникает во все жизненные отношения членов ордена, и то, что оставили в целости и не поврежденности прочие средства к подавлению индивидуальности, нивелируется окончательно этим последним средством. Дело не в том, что эти донесения начальству дают чувствовать себя внешним образом каждому отдельному лицу и насильственно стесняют его деятельность; нет, – но сознание, что начальству представляется доклад решительно обо всём, действует парализующим образом на индивидуальное развитие: люди зачастую проявляют себя не такими, каковы они внутренне, говорят не так, как думают, принимают в соображение то и другое, и постепенно самостоятельность действия, говорения, даже мышления – гибнет в значительной мере» (стр. 37–38).

Приведенные выдержки хорошо говорят сами по себе; прибавлять к ним нечего. Не можем лишь не выразить удивления, – почему Гёнсбрех отказывается назвать иезуитскую систему постоянного наблюдения и донесения (Ueberwachungs – und Berichterstattungssystem) «системою хитрого шпионства» и утверждает даже, будто орден иезуитский «осуждает» шпионство (стр. 37). Что же тогда и называть *шпионством*, как не эту именно, сейчас описанную, систему?! А институт «ангелов-хранителей», о котором говорили мы в начале статьи, не то же ли шпионство?!

–508–

Остается теперь проследить, какими доводами подтверждает автор брошюры второй свой тезис, т. е. что «иезуитизм подавляет, даже в известной степени уничтожает законное чувство национальности, законный *патриотизм*».

Упразднив *ложный* патриотизм языческого мира, смотревшего на все чуждые национальности как на врагов и варваров, которых всего лучше совсем уничтожить, христианство провозгласило всеобщее братство людей: все люди – дети одного Бога, все призваны к одному и тому же вечному наследию, все искуплены одним и тем же Исккупителем. Но за *истинным* патриотизмом и за истинным чувством национальности признается вполне законное право и в

христианстве. Неизменная, преданная любовь к родному отечеству составляет принадлежность самой природы человека, следовательно – вложена в сердце наше Самим Богом.

Таким рассуждением начинает автор вторую часть своей брошюры и затем прямо ставит вопросы «охраняется ли и поддерживается ли этот (истинный) патриотизм в иезуитизме? – Нет», отвечает он с решительностью.

«Отнюдь не хочу я утверждать, – продолжает он, – что подавление его в иезуитизме поставляется как особая цель; но оно с необходимостью вытекает из всей системы, – потому именно, что эта система трудится над *нивелировкой* внутреннего настроения, – потому, что постепенно, но с верным расчетом развивает она полное равнодушие и безразличное отношение к месту жительства, к языку и политическим учреждениям: Европа или Азия, немецкий или французский язык, республика или монархия, это – *suppositis supponendis* – совершенно одно и то же, вполне равнозначительно. Иезуит так воспитывается, что он во всех этих различных условиях чувствует себя одинаково хорошо, как дома».

«Уже потому именно, что орден хочет быть *единым* организмом с *одинаковой* жизнью, с *одинаковыми* чувствами и с *одинаковым* мышлением во всех отдельных членах, – уже поэтому здесь не может быть речи о развитии или даже только о поддержании патриотизма.

–509–

Если немцы и французы, англичане и русские, поляки, испанцы, итальянцы, американцы, шведы, датчане, венгерцы, японцы и китайцы должны быть проникнуты *одинаковым настроением*, тогда всё особенное и своеобразное, что принадлежит каждой отдельной из этих наций, должно быть отринуто, – а именно в этом-то особенном и своеобразном лежит центр тяжести патриотизма» (стр. 38–39).

«И чем космополитичнее иезуит, чем меньше по *настроению* своему, а не только по действиям (это важно отметить) тяготеет он к отечеству и родной земле, чем равнодушнее к форме правления, под охраной которой живет, – тем он лучше, тем ближе к идеалу иезуита» (стр. 40).

К этому-то идеалу стремится иезуитское воспитание. «От самого вступления в орден даже до конца жизни иезуиту внушается, что он живет для мира, а не для той или другой нации; практически дается ему это понятие отправлением в самые разнообразные земли. Из Германии во Францию, в Америку, Индию, Бразилию, Италию, Швецию; – там он должен с возможной точностью ознакомиться и сжиться с местными социальными и политическими отношениями, приноровиться к народному характеру, к народным воззрениям».

«Такая система, – заключает автор, – дает в результате с безупречным однообразием действующие *силы*, по отнюдь не *патриотов*» (стр. 43).

Автор, впрочем, делает оговорку.

«Если я, – говорит он, – отрицаю у иезуитского ордена *патриотизм*, то я вовсе не хочу упрекнуть его в *антипатриотизме*. Государственное устройство, законная власть всегда и повсюду найдут себе в иезуитском ордене надежного союзника, но только не охранителя и не воспитателя патриотизма. – Да и эти последние слова должен я оградить от неправильного понимания. Они относятся только к тому воспитанию, которое дает орден своим собственным членам; но они не относятся к той системе воспитания, которая имеет в виду постороннее юношество в иезуитских воспитательных заведениях. Здесь имеет еще место развитие патриотического настроения, но сам иезуит и иезуитская система не знают его» (стр. 41–42).

–510–

Довольно трудно согласиться вполне с этой оговоркой автора. Сомнительным представляется, чтобы иезуиты *развивали* патриотическое чувство в посторонних питомцах своих школ. Ведь, сами учителя и воспитатели в этих школах – оо. иезуиты – не имеют в себе ни малейшего патриотизма и чувство любви к отечеству им совсем неведомо (разве лишь по воспоминаниям детства, да по книжкам). Как же могут они развивать его в своих питомцах? Как могут они дать питомцам то, чего и сами не имеют? Не имеющий любви может ли научить любви?!

Но как бы то ни было, оговорка эта воочию показывает, как беспристрастен Гёнсбрех в своих отзывах об иезуитизме, как далек он от всяких лишних обвинений и наговоров на этот орден. Тем-то и дорого для нас его свидетельство; потому-то и решились мы охарактеризовать отношение иезуитизма к личности по его брошюре.

А. Шостьин

**Толстой М.В., граф. Воспоминания о моей жизни и
учении в Сергиевом Посаде (1825–1830) //**
**Богословский вестник 1894. Т. 4. № 12. С. 511–522 (2-
я пагин.). (Окончание.)**

–511–

III.

В сентябре 1828 года начался седьмой курс, и в тоже время новопоступившие студенты составили младшую половину VIII-го курса. Последнее для меня имело особенное значение, потому что я стал по совету почтенного наставника моего Голубинского посещать лекции некоторых профессоров Академии.

Ф.А. Голубинский в это время преподавал мне на дому логику и психологию, а на академических лекциях читал он метафизику и историю древней философии.

В исследованиях о Боге, мире и душе человеческой Голубинский держался системы Канта, хотя и предпочитал ему Якобия; этот последний, Баадер и Зайлер нравились ему особенно по религиозному направлению. Пробным камнем мудрости человеческой было для Голубинского Божественное откровение. Первую лекцию он начинал чтением из книг Соломоновых. Развивая начала древней мудрости, он признавал вместе с некоторыми отцами и учителями Церкви, что всё лучшее в учении древних философов не могло истекать из самостоятельной деятельности разума, но было заимствовано от Иудеев, получивших Божественное откровение. С этой именно стороны замечательна особенная привязанность его к философии древних Китайцев, Индусов и Зороастра. Эти трактаты были обработаны у него с особенною тщательностью; при изучении их оказывались в учении древних азиатских мудрецов такие проблески идей и нравствен-

–512–

ных понятий, на которых позднейшая философия основала свои выводы и нравоучения. При таком взгляде на науку Голубинский не мог питать исключительного доверия к

авторитету позднейших основателей разных философских учений и открывал влияния философии Востока на многие новейшие системы. Следя за современным ходом науки, он обличал недостатки новых Германских умствований, облеченных туманом отвлеченности. Так о Шеллинге говорил он, что этот философ от одного берега отстал, а к другому не пристал. Когда система Гегеля наделала так много шума в Европе, и у нас появилось не мало поклонников её, Ф. А. увлекательно говорил с кафедры, поражая новое учение оружием слова, укрепленного зрелым знанием мудрости всех времен и силою слова Божия. Гегель, по его мнению, хотя и признавал развитие, но не мог разрешить вопросов: как из предыдущего развивается последующее, откуда берется новое в жизни и где источник этому истечению? Ответ может быть дан только тогда, когда в основу развития полагается полнота бытия; а у Гегеля бытие равно небытию, и даже самое бытие, по его же собственному выражению, составляет плохую неоконченность (*ist eine schlechte Unendlichkeit*).

Любимым предметом умственной психологии для христианского мыслителя было учение о бесплотных духах и о состоянии души человеческой по разрешении от тела. Он собирал древние предания, рассеянные у последователей Талмуда и Каббалы, рассказы о ясновидящих, о явлениях из духовного мира, сочинениях Мейера и Кёрнера. Книгу последнего: «*Die Seherin von Prevest*» он всю перевел на русский язык. Но и в этих исследованиях он ставил мерилom истины учение православной церкви: в домашних его выписках первое место между проявлениями загробной жизни занимают видения блаженной Феодоры и отроковицы Музы.

Философские исследования Голубинского отличались направлением феологическим; но это направление не имело ничего общего с созерцаниями Бёма и Шведенборга, которым он никогда не сочувствовал, несмотря на то, что любознательность сблизила его с современными ему

—513—

масонами, почитавшими Бёма одним из лучших своих учителей. Учение Голубинского ближе подходит к духу Баадера,

за исключением того, что наш мыслитель предоставлял разуму более прав на исследование истины и не превращал философского учения в богословское: как религиозные его убеждения никогда не встречали противоречий со стороны изложения предметов вышеопытных, так и умственные исследования не были стесняемы богословским догматизмом.

Таков был знаменитый мой наставник в ту лучшую эпоху моей жизни, когда я начал пользоваться его уроками, хотя он еще не обладал тою известностью, которую приобрел позднее не только в России, но и в Европе; тогда еще не знал его Шеллинг, который впоследствии спрашивал каждого Русского, приходившего к нему: «знакомы ли вы с учением философа Голубинского?».

Из истории философии Ф.А. рассказывал о Зороастре, о Конфуции, о Лао-дзы и вообще о философии древних Китайцев и Индусов. Он говорил медленно, на отличном латинском языке, так что мы, слушающие лекцию, могли все записать. Некоторые из этих лекций и теперь у меня целы.

С особенным вниманием и даже иногда с восхищением слушал я лекции бакалавра Ф.А. Терновского-Платонова. Он преподавал всемирную историю средних веков, весьма красноречиво и подробно излагал студентам 8-го курса, поступившим в академию в 1828 году, основание новых западных государств на развалинах Римской империи и еще увлекательнее описывал крестовые походы. Ни в одной истории не находил я таких занимательных подробностей и такой живой связи между событиями, как в его записках. Старательно записывали мы эти лекции; рукописный экземпляр их долго хранился у меня, но в недавнее время пропал. Как воспитанник старой Славяно-греко-латинской академии, Феодор Алексеевич отлично владел латинским языком и написал латинское стихотворение на приезд в лавру императора Николая I-го

Carmen gratulatorium.:

Sancte, Pater, sub quo nos vivimus auspice, Sergi!:

Quoque, precante Deum, propiores sistimus Ipsi,

—514—

Annue adoranti. Non: te latet intima Regis.:

Nec Reginae pietas...

(Дальше не помню).

Митрополит Филарет не одобрил его к напечатанию, сказав: «искусно написано, но не следует утруждать Государя непонятным чтением». Вообще Платонов-Терновский не пользовался расположением митрополита. Прежде он преподавал церковную историю, но однажды, сконфузившись на публичном экзамене по вопросу о какой-то двери в храме Соломоновом, переведен на класс гражданской истории. Несмотря на продолжительную службу, он кончил жизнь бакалавром, в 1833 году. Супруга его долго прожила вдовой.

Церковная история, которую преподавал архимандрит Платон (Казанский), особенно меня занимала. О. Платон магистр второго курса. По окончании курса был профессором семинарии, ректором духовных училищ и священником кафедрального собора в Ярославле. Овдовев, пострижен в монашество в 1829 году и перемещен в сем году на должность бакалавра Академии. Он очень складно и довольно подробно излагал XVIII век всеобщей и русской церковной истории, приготовленный для публичного экзамена 1830-го года в виде прибавления к классической книге преосв. Иннокентия Пензенского, оконченной XVII веком. Но вскоре судьба о. Платона переменилась. – Он имел несчастье прилепиться всем сердцем к некоторому полковнику А. Дубовицкому, принадлежавшему к хлыстовской секте Татариновой и вверил ему детей своих для воспитания. Несмотря на предостережение со стороны митрополита и на требование, чтобы Платон прекратил всякие сношения с Дубовицким, Платон, вопреки данному обещанию, продолжал иметь с ним тайные свидания, о чём сделалось известно в Петербурге, и Платон был назначен ректором в Нижний Новгород. С дороги он был взят и отвезен с конвоем в Валаамский монастырь. Там просидел он несколько лет в тесном заточении, наконец духовное начальство сжалилось над раскаявшимся грешником: в 1840 году он назначен настоятелем Тверского Отроча, а потом Желтикова монастыря, где и скончался в 1865 году.

–515–

Платон Иванович Доброхотов, магистр 1-го курса, экстраординарный профессор, коллежский советник, преподавал эстетику и теорию всеобщей словесности. Я посещал эти лекции очень внимательно; но эстетику понимал плохо, по необыкновенно-трудному изложению; впрочем и некоторые из студентов признавались мне, что также не понимают лекций, хотя и записывают их. В первые годы он держался лекций своего предшественника Бажанова, но потом составил свои записки. Из конспекта его сочинений видно, что он широко разработал свой предмет, составил строго научный план словесности и свои воззрения проводил в строго-философском духе. Видно, что он держался преимущественно Якоби. Лекции его по теории словесности и особенно разборы разных сочинений в стихах и прозе были весьма занимательны и отличались глубиной и тонкостью анализа. Самая личность Плат. Ив. была очень замечательна: он обладал необыкновенным остроумием и способен был отпускать едкие насмешки. Ученых монахов он не любил, впрочем и они (кроме ректора Поликарпа) платили ему взаимностью. Он уверял, что главная добродетель их состоит будто бы в «смиренно-лукавствии». При пострижении одного из студентов шестого курса (если не ошибаюсь, о. Иоанна Чистякова), он подошел вслед за другими, чтобы поздравить новопостриженного и сказал ему: «поздравляю с образом ангельским». Затем, обратясь к студентам певчим, прибавил: «а вас, господа, с сохранением образа Божия». Инспектор Евлампий озлобился на эту остроту и долго не мог простить Платону Ивановичу «такое зловерное кощунство», по его мнению, посреди храма Божия. Скончался в 1835 году. Незадолго до переезда в Москву, я стал было посещать математические лекции ординарного профессора Петра Спиридоновича Делицына, первого магистра первого курса Академии. Тогда я мало знал его и, признаюсь, весьма мало воспользовался его лекциями, по всегдашней моей неспособности к математическим наукам. Этот досточтимый профессор, впоследствии протоиерей, при обширном знании своего предмета, имел большую способность

к поэзии, что видно по оде его, написанной по случаю приезда в Лавру императора Николая I.

—516—

В начале оды он говорит о предках, смотрящих с неба на нового повелителя России:

«К земной в них родине любовь

Небесную волнует кровь»,

и еще следующие стихи в честь Цесаревича Константина и отречения его от права на престол:

«Не за корону спор восстал,

Но каждый быть слугой желал:

Какие титла знамениты

Тому воздать, кто счел ничем

Сильнейшим в мире быть царем».

«Как мощный лев возлег у трона,

Наш витязь, дивный Константин,

Престола щит и оборона:

Средь Павловых еще дружин,

На Альпах лавры пожиная,

Он Александрову вел рать

Свободу миру искупать,

И Николаю стал десная.

Кто там дерзнет изведать сил,

Где он и бодрый Михаил»?

Когда при Академии начали издавать Творения св. отцов, он постоянно просматривал и поправлял переводы святоотеческих творений, сохраняя полную близость к подлиннику и вместе с тем чистоту и легкость русского языка. Скончался 30 ноября 1863 года, прослужив при Академии 45 лет.

Чтобы дополнить свои познания в греческом языке, я не пропускал почти ни одного класса у искреннего моего друга А. И. Сергиевского, посещал также Еврейский класс товарища его Ив. Ник. Богоявленского, уроженца Долгоруковского села Опарина. Он хорошо знал свой предмет и занимался сперва усердно, хотя иногда попивал (эта несчастная страсть была наследственной в его семье), но, к несчастью, влюбился в ту же

девушку, к которой сватался Сергиевский. Невеста и родня её очень благоразумно предпочли последнего. После этой свадьбы, Богоявленский стал задумываться и оказывать расстройство

–517–

ума, к чему много способствовало и то, что от несчастной любви он искал утешения в служении Бахусу; в 1833 году он должен был оставить службу при Академии. Впоследствии мне случалось встречать его в самом жалком виде, скитавшегося с места на место. Но и в этом жалком положении он еще помнил хорошо по-еврейски; умер в Москве около 1850 года.

Сближение со студентами возбудило во мне желание поступить в число их, и мать моя просила митр. Филарета о допущении меня к экзамену в 1830 году. К сожалению, владыка нашел это невозможным и несогласным с уставом, хотя после было несколько примеров поступления дворян в духовные академии. После этого отказа мне пришлось готовиться не к академическому, а к университетскому экзамену.

Приближалось время нашего переезда в Москву. Тяжело мне было расстаться с незабвенным наставником моим; сердце мое было наполнено глубоким уважением, любовью и признательностью к человеку, которому я был так много обязан. И можно ли было, при таких близких сношениях с Ф. А., не чтить и не любить его? Во всю мою жизнь я не встречал человека равного ему по уму и сердцу. Об ученых трудах его я упомянул уже выше; но не могу удержаться, чтобы не сказать теперь, хотя несколько слов, о нравственном его характере.

В числе добродетелей его главное место занимало смирение. Окруженный всеобщим уважением, он никогда не ставил себя выше других, самого себя судил строго, но ко всем был всегда снисходителен; всегда готов был выслушать и внимательно обсудить мнение каждого, не настаивая упорно на своем собственном мнении. В нём сильно развито было человеколюбие и в особенности уважение к человеческому достоинству: в отношениях своих к людям он не обращал внимания ни на различие состояний, ни даже на уровень образования; для каждого было у него готово слово назидания,

добрый совет, сердечное участие в скорбях или радостях того, кто приходил к нему. Он умел открыть нечто доброе в каждом человеке, умел довести каждого в беседе с ним до поучительной мысли или до назидательного рас-

–518–

сказа. Ни в ком не видел или не желал видеть зла, никого не осуждал и всегда находил какие-нибудь облегчающие вину обстоятельства. В исполнении своих обязанностей он был необыкновенно добросовестен: каждую лекцию обдумывал и обрабатывал по несколько часов сряду; каждое студенческое сочинение или перевод исправлял со всевозможною тщательностью: при занятиях по цензуре духовных книг он не ограничивался, подобно другим цензорам, строгим наблюдением, чтобы в рукописи не оказалось чего-нибудь недозволительного, но исправлял в ней мысли и слог, дополнял содержание и вообще старался придать ей возможно лучший вид. Несколько раз был он ревизором семинарий и духовных училищ, и каждая из этих ревизий стоила ему огромных трудов, после каждой ревизии он представлял образцовые отчеты, в которых поставлял на вид, описывая яркими красками, все заслуги начальников и преподавателей обревизованных им учебных заведений; не скрывал недостатков, указывая при том на меры исправления. Чувство корысти было чуждо благородной душе Ф. А.: при самых скромных средствах к содержанию, он никогда не заботился о приобретении денег. Так напр. за ежедневные занятия со мной (никогда не менее двух часов в день, а часто и более) он сам назначил себе жалование самое скудное – по 25 руб. ассигнациями в месяц и никогда, не смотря на просьбы моей матери, не хотел соглашаться на возвышение этого ничтожного оклада. Он любил помогать своим бедным родным; охотно давал деньги, сколько мог, приходившим к нему бедным, знакомым и незнакомым; нередко давал займы оканчивающим курс бедным студентам и часто без отдачи.

В сентябре 1829 года снова повторилось требование студентов из Академии в канцелярию Его Величества для высшего юридического образования; но на этот раз отправили

желающих поступить туда добровольно, а не принуждали лучших студентов, как было при первом требовании. Вызвались на это поприще студенты 7-го курса: Иван Васильевич Платонов и два брата Баршевых – Яков и Сергей Ивановичи. Они явились во II-е отделение

–519–

канцелярии Его Величества. После двухгодичного слушания лекций по правоведению в том же отделении и в Петербургском университете, они слушали лекции в Берлинском университете, причем Платонов в свободное время, по приглашению, обучал двух сыновей графа Д. Н. Блудова и преподавал русский язык принцу прусскому Адальберту. По возвращении в Петербург и по выдержании экзамена на степень доктора прав, все трое определены профессорами университетов, Платонов – Харьковского, Я. И. Баршев – Петербургского и С. И. Баршев – Московского.

Я был близко знаком с ними во время студенчества их в Академии; с Платоновым был даже в дружеских отношениях. Он почти ежедневно преподавал катехизис, русскую словесность и географию сестре моей, которая была моложе меня на пять лет. Незадолго до отъезда в Петербург, он, во время вакации, гостил у нас в Каменках. По отъезде его в Петербург, учителем сестры моей сделался, по выбору Ф.А. Голубинского, один из лучших студентов VII курса – Ив. Мих. Смирнов, человек солидный, умный, очень осторожный и не без хитрости. После он был профессором философии в Тульской семинарии и протоиереем. Он составил логику для употребления в семинариях, переделав для того немецкую логику Бахманна. За это в Тульской семинарии прозвали его самого Бахманом. Скончался в 1860-тых годах. В этом курсе я имел еще двух друзей: Димитрия Григорьевича Гумилевского, постригшегося в монашество с именем Филарета, и Александра Федоровича Кирьякова. Филарет был тогда одним из самых даровитых и трудолюбивых студентов и постоянно был для меня образцом в учебных занятиях. Оставленный, по окончании курса, на службе при Академии, он сохранил доброе ко мне расположение, будучи не только инспектором и после ректором

Академии, когда я, по желанию его, приводил в порядок и описывал академический минеральный кабинет, но и позднее, во время своего архипастырства в Харькове и Чернигове. Ученые труды преосв. Филарета приобрели ему такую всеобщую известность, что нет надобности перечислять их. Я ви-

—520—

делся с ним в последний раз, на 50-летнем юбилее Академии, в 1864 году, а прежде того, когда я писал о древностях Ростова, Новгорода и Пскова, имел от него несколько поучительных писем. Он скончался от холеры, во время объезда епархии, в г. Конотопе, 9-го августа 1866 года.

А. Ф. Кирьяков, юноша привлекательной наружности, с тихим и скромным характером и весьма ласковым обращением, был мне искренним другом в последние два года своего студенчества. Он окончил курс магистром и получил место преподавателя в Калужской семинарии, откуда в 1833 году переведен в Московскую. Потом он состоял на службе в Московской синодальной типографии.

Из студентов восьмого курса, товарищей моих по слушанию лекций, я был особенно дружен с двумя: Алекс. Вас. Горским и Андреем Абрамовичем Афиновым. При записывании лекций, при объяснении непонятных для меня мест, особенно в греческом классе, Горский постоянно был моим руководителем и помощником. Он был несравненно более развит, нежели я, несмотря на то, что мы были ровесниками.²³³⁴ И в последующее время, когда он уже был знаменитым профессором, а я еще только начинал заниматься духовно-историческою литературою, он много помогал мне своими указаниями и наставлениями. Не стану описывать его ученой деятельности, известной не только в России, но и за границей; скажу только, что кончина его, 11-го октября 1875 года, была для меня искренней скорбью.

А.А. Афинов отличался живым, веселым характером, остротою ума и способностью очень легко писать стихи. В сообществе с товарищами он был всегда, как говорится, душою беседы. Окончив курс магистром, он получил место преподавателя семинарии на родине в Нижнем Новгороде. Я

видел его там в 1870 году соборным протоиереем, тяжело страдавшим от паралича и почти недвижимым. Вскоре после того он скончался.

В последнее время пребывания моего в Сергиевском
–521–

Посаде, перед переездом в Москву, я усиленно занимался повторением всего, что было мною пройдено, часто вставал даже ночью, зажигал свечу и принимался за книги: так пугал меня предстоящий университетский экзамен. Однажды я увидел во сне, что экзамен начался и я должен рассказывать историю Тридцатилетней войны. Отвечая во сне на вопрос, я замялся, забыв имена нескольких Немецких князей, защищавших право протестантов. Проснувшись от страха, я постарался вытвердить все, что мог найти об этом предмете, не только в учебнике Кайданова, но и в других исторических книгах, какие были у меня под рукою, и в следующие затем дни прочел со вниманием целую книгу Шиллера: «История 30-летней войны». Сон мой оказался знаменательным: на университетском экзамене Погодин (тогда еще адъюнкт по предмету истории в этико-политическом факультете) спросил меня о подвигах Густава Адольфа в Германии и о сражении при Люцене. Я стал отвечать с самого начала, с возмущения в Чешской Праге, подробно рассказывал ход войны шаг за шагом, говорил о Тилли, Валленштейне, Густаве Адольфе и других замечательных лицах этой войны. Экзаменатор остолбенел от удивления и спросил меня: «Да кто же учил вас?» – Я отвечал: «Ф.А. Голубинский». – «Теперь не удивляюсь», сказал Погодин.

Настало наконец для меня время разлуки с Лаврою. После напутственного молебна, при раке мощей преп. Сергия, благодетельный наставник мой Ф. А. передал мне на память миниатюрную латинскую книжку Фомы Кемпийского «De imitatione Iesu Christi» – О подражании Иисусу Христу, с следующей надписью: «Conservet te Dominus ab omni malo! Dignetur te Dominus eo praetiosissimo dono, ut regium, quod hic indicatur, iter amore amplectaris et introeas! Largietur tibi Dominus veram humilitatem et cor purum castumque, quod Illum Ipsum, vitae Fontem, amore plenum, avidae quaerat ac diligat! Alliciat te Dominus

ad Se Ipsum, eo modo, eoque tempore, quo Ipsi placuerit. Tuus T. G. («Да сохранит тебя Господь от всякого зла! да сподобит тебя Господь драгоценнейшего дара – возлюбить указанный здесь царский путь и вступить на него! Да да-

–522–

рует тебе Господь истинное смирение и сердце чистое, целомудренное, готовое искать и любить Его Самого, Источник жизни, любовью преисполненный! Да привлечет тебя Господь к Себе, так и тогда, как Ему будет угодно. Твой Ф. Г.»).

На. другой день, 24 августа 1830 года, мы выехали из Посада и тем оканчиваются мои воспоминания о пребывании и учении моем у порога Московской Духовной Академии, под кровом преподобного Сергия.

Граф Михаил Толстой

**Корсунский И.Н. Протоиерей А.М. Иванцов-Платонов
(† 12 ноября) [Некролог] // Богословский вестник
1894. Т. 4. № 12. С. 523–538 (2-я пагин.).**

–523–

Старость честна не многолетна, ниже в числе лет исчисляется. Прем.4:8.

Эти слова Премудрого вполне применимы к почившему 12 ноября сего 1894 года протоиерею Александру Михайловичу Иванцову-Платонову, который скончался далеко не в глубокой старости, всего на 59-м году от рождения, но который пользовался широкою известностью и глубоким от всех близко знавших его уважением; ибо, кроме того, что был заслуженным протоиереем, он имел звание заслуженного ординарного профессора Императорского Московского Университета и ученую степень доктора богословия, был почетным членом многих ученых, благотворительных и иных обществ и учреждений, учено-литературною известностью пользовался широкою не только в России, но и за границей, и т. д., наконец, по крайней мере за последние 5 лет, даже и наружно выглядел настоящим глубоким старцем. По истине *старость честна не многолетни, ниже в числе лет исчисляется.*

А.М. Иванцов-Платонов был сын священника Курской епархии, где и получил начальное и среднее образование. По окончании курса наук в Курской духовной семинарии в 1856 году, Александр Михайлович, как один из самых лучших учеников, послан был на казенный счет, для получения высшего богословского образования, в Московскую Духовную Академию. Здесь он на первых же порах заявил себя как весьма талантливый молодой человек, и между тем как сначала, не-

–524–

которое время, пальму первенства в этом отношении оспаривал у него питомец Вифанской семинарии П.Л. Репловский, за тем вскоре эта пальма осталась бесспорно в руках А. М. Иванцова, к фамилии которого, поэтому, уже при переходе его с младшего курса на старший присоединена была

фамилия Платонова, с ним и окончившаяся в Московской Духовной Академии.²³³⁵ И только незначительное недоразумение с его курсовым сочинением, для которого, при том, тему он должен был, помимо своей воли, переменить не в самом начале курса и следовательно имел меньше, нежели другие его товарищи, времени для надлежащей его обработки, было причиною, что при выпуске из академии он был поставлен в списке вторым, а не первым магистром и не был оставлен при Московской Духовной Академии. По окончании академического курса А.М. Иванцов-Платонов, 3 августа 1860 года, был назначен бакалавром в С.-Петербургскую Духовную Академию на кафедру новой церковной истории, только что пред тем открытую. Назначение состоялось по рекомендации покойного ректора Московской Духовной Академии, тогда профессора, А.В. Горского († 1875), хорошо знавшего и высоко ценившего талантливость и другие достоинства А. М-ча. «Отправляясь на место службы, – поэтому писал из Москвы к А.В. Горскому от 27 сентября 1860 года А.М. Иванцов-Платонов, – считаю долгом еще принести Вам свою искреннюю и глубокую благодарность, так как этим местом я обязан вам по преимуществу».²³³⁶ К тому же А.В. Горскому новый бакалавр нового предмета обращался и за советами по делу постановки и исследования некоторых сторон своего предмета,²³³⁷ как к человеку,

–525–

уже получившему широкую известность своею ученостью. В Петербурге А. М-ч в скором времени заявил себя как «даровитый преподаватель».²³³⁸ Время вступления его на академическую кафедру было временем сильного брожения умов, возбужденного новыми веяниями, направлявшимися с разных сторон в тогдашнем реформационном движении царствования Государя Императора Александра II. Брожение коснулось и учащейся молодежи; не миновало отчасти и С.-Петербургской Духовной Академии, при А.М. Иванцове выразившись между прочим в известном инциденте с греческим классом покойного профессора А.И. Предтеченского. «У нас в Петербурге, и особенно в мире ученом и литературном, – писал А.М. Иванцов-Платонов тому же А.В. Горскому от 5 октября

1861 года, – большие неурядицы, которые – Бог весть – чем кончатся; во всяком случае не хорошо, – гибелью по крайней мере нескольких личностей. И нашей Академии не миновали беспокойства. Дело началось с пустяков. Бакалавр А.И. Предтеченский пожаловался о. Ректору,²³³⁹ что к нему мало ходит студентов на греческий класс. О. Ректор подтвердил, чтобы ходили; но в следующий класс их явилось человека два. О. Ректор донес Митрополиту;²³⁴⁰ а Митрополит приказал объявить: «кто не явится в след. Греческий класс, может подавать прошение об увольнении». Настал и этот класс, и студентов не явилось более половины, и притом все лучшие. Слух об этом разнесся по городу, и дело наших студентов связывается с делом студентов Университета».²³⁴¹ В такую пору трудно было вести дело руководства учащеюся молодежью; но А.М. Иванцов-Платонов, хотя и только что вступивший на кафедру и не долго служивший при Академии, с честью вы-

–526–

шел из затруднений своего времени, и Академия Петербургская с сожалением отпускала его из среды личного своего состава.²³⁴² В начале 1862 года А. М-ч вступил в брак с Раисою Михайловною Воздвиженскою,²³⁴³ устроенный покойным протопресвитером Московского Успенского Собора, профессором Университета Н. А. Сергиевским.²³⁴⁴ Тогдашнее материальное положение бакалавра (при 429 р. с копейками в год жалования) было слишком мало обеспеченным, особенно для семейного человека, и так как супруга А. М-ча была родом Москвичка и имела родных в Москве, а между тем и у самого А. М-ча еще со студенчества завязались с Москвой тесные литературные и иные отношения,²³⁴⁵ то естественно, что его более всего тянуло в Москву. 1862–1863 учебный год был последним годом его непродолжительной академической службы. Августа 24 дня 1863 г. А. М-ч митрополитом Московским Филаретом был рукоположен во священника, с назначением в законоучители 3-го Московского Александровского Военного училища; 6 сентября того же года совершил первое священнослужение в церкви этого училища, вступив таким образом в общение с новою своею паствою и

новыми своими слушателями,²³⁴⁶ затем начал и уроки закона Божия в сем училище, пробыв в нём непрерывно до конца 1889–1890 учебного года, и только уже в 1890 году, за расстройством здоровья, передав свою должность в этом училище зятю своему, также питомцу Московской Духовной Академии, магистру священнику Н. П. Добронравову. Служение А. М-ча в Александровском училище было в высшей степени плодотворно и для самого училища, и для Москвы во многих отношениях, а для самого А. М-ча было началом

–527–

той известности и славы, которую он скоро приобрел и упрочил за собою, конечно, опять благодаря талантности, такту и неутомимому трудолюбию, какими обладал и отличался он. Почти не проходило года, чтобы он не напутствовал каждого выпуска воспитанников своего училища своими живыми, глубокомысленными, широко объемлющими предмет и вместе весьма сердечными наставлениями,²³⁴⁷ а своими превосходными уроками закона Божия, мудрым руководством совести в качестве духовного отца училища, своим веским рассуждением и словом в педагогическом совете и т. д., в связи с этими ежегодными наставлениями, он скоро овладел, если можно так выразиться, всем кормилом управления духовною жизнью училища и за все время своего в нём пребывания пользовался бесспорно полным авторитетом и глубоким уважением среди и лиц административного и педагогического состава училища и учеников последнего. В связи с другими, учено-литературными и общественными, отношениями и трудами его, популярность и слава его росли все более и более, можно сказать не по дням, а по часам. Он был приглашаем и в законоучители других учебных заведений Москвы,²³⁴⁸ и в духовники к разным, более или менее влиятельным и видным по общественному положению лицам,²³⁴⁹ и в торжественные собрания разного рода, для произнесения речей,²³⁵⁰ для обсуждения тех или иных вопросов и под. Ни сколько не удивительно, поэтому, что как скоро решен был вопрос об учреждении особой кафедры церковной истории на историко-филологических факультетах Российских

университетов, взоры лиц состава Московского Университета обратились

–528–

именно на А.М. Иванцова-Платонова для замещения этой кафедры в сем Университете.²³⁵¹ И в 1872 году А. М-ч избран и назначен был на эту кафедру со званием экстраординарного профессора. Уже самые первые лекции А. М-ча в Университете²³⁵² ясно показали, как верно и глубоко понимал он свой предмет, именно как предмет университетского преподавания вообще и как факультетский предмет в частности, и как широко обнимал своим опытным и многосведущим духовным взором и ставил его как предмет кафедры. А дальнейшая его профессорская и ученая деятельность еще более доказывала и подтверждала, что Университет Московский не ошибся в своем выборе и что в лице А.М. Иванцова-Платонова явился вполне достойный сотрудник уже получившего к тому времени большую известность профессора богословия в сем университете, всеми уважаемого протоиерея (после протопресвитера) Н.А. Сергиевского. В 1878 году, по защите диссертации и утверждении в степени доктора богословия, А.М. Иванцов-Платонов был возведен в звание ординарного, а впоследствии и заслуженного ординарного профессора при Университете. Кроме того он содействовал профессорам Московского Университета в открытии высших женских курсов при этом Университете (в 1872 году);²³⁵³ вел религиозно-нравственные беседы в обществе образованных женщин и девиц (в 1883–1886 годах); много послужил общеславянскому делу,²³⁵⁴ Православному Миссионерскому обществу,²³⁵⁵ и т. д. За его многочисленные заслуги Церкви, Обществу, науке и духовному просвещению, он уже в 1874 году возведен был в сан протоиерея, орденами же постепенно украшен был, кроме русских, до ордена св. Владимира 3 степени вклю-

–529–

чительно, и иностранными; был избран в звание действительного и почетного члена разных обществ и учреждений и т. д.

Обращаясь от служебного положения к разнообразной деятельности почившего о. протоиерея и рассматривая её в хронологической постепенности, мы видим в нём деятельность и учено-литературную, и педагогическую, и пастырскую и общественную. Более всего обращает на себя внимание его деятельность учено-литературная.

На учено-литературном поприще А.М. Иванцов заявил себя еще в бытность свою студентом Московской Духовной Академии. Еще будучи на младшем курсе, он написал по предмету словесности семестровое сочинение такого достоинства, что известный профессор этого предмета, покойный Е.В. Амфитеатров смело рекомендовал его одному из славянофилов, приехавших к нему из находящегося невдалеке от Сергиева Посада Абрамцева (имения Аксаковых), для помещения в издаваемом славянофилами журнале *Русская Беседа*. Это сочинение: *О положительном и отрицательном направлении в русской литературе* понравилось редактору «Русской Беседы» И. С. Аксакову и напечатано в № 3 этого журнала за 1858 год. Чрез этот случай А. М-ч познакомился и с семьей Аксаковых, в то время, когда жив был еще сам патриарх этой семьи Сергей Тимофеевич Аксаков, скоро после того скончавшийся, и с лучшими представителями кружка славянофилов, к которым он тогда же примкнул в своих литературных симпатиях.²³⁵⁶ Получив известность чрез упомянутую статью в «Русской Беседе», уже ясно обнаружившую и широкий полет мысли автора, и обширную начитанность его и определенность воззрения, А. М-ч вскоре же после напечатания её сблизился и с упомянутым раньше Н.А. Сергиевским, по почину последнего, и приглашен был им к сотрудничеству в задуманном тогда к изданию журнале: *Православное Обозрение*. Это сближение относится к 1859 году, а издание «Православного Обозрения» началось, как известно, с 1860 года и с того же года началось, как сотrud-

—530—

ничество А. М-ча в этом журнале, весьма деятельное, продолжавшееся до самого конца существования журнала (в 1891 году), так и еще более прежнего тесное сближение А. М-ча

с Н.А. Сергиевским, который тогда же взял на воспитание и осиротевшую сестру А. М-ча, пока не устроилась собственная семейная жизнь последнего.²³⁵⁷ За время студенчества А. М-ча напечатаны были три библиографические статьи его в *Православном Обозрении*, а именно: *Об отношении полемической богословской литературы к современным требованиям науки и жизни* (в *Прав. Обозр.* за 1860 г., № 2); – *Обозрение современной литературы по вопросу о духовенстве. Автобиография Исмаилова*. (Там же, № 4) и *Труды Киевской Духовной Академии. Кн. 1-я на 1860 г.* (Там же, № 9). Еще более живое и деятельное сотрудничество имел А. М. Иванцов-Платонов в том же журнале «Православное Обозрение» по вступлении своем в самостоятельную жизнь, на службу. Глубоко проникшись идеею этого журнала, основною и руководящею,²³⁵⁸ А. М-ч теперь мало-помалу начинает выступать не только с библиографическими и вообще мелкими или второстепенного значения статьями, но и со статьями все более и более серьезными, часто передовыми, а с 1869 года, вскоре после того, как Н.А. Сергиевский оставил главное заведование и руководство журналом, принял в свои руки, вместе с отцами Г.П. Смирновым-Платоновым и П.А. Преображенским, даже редактирование его. – Так мы видим напечатанными в означенном журнале следующие, разнообразные по тону, содержанию и направлению, статьи А. М-ча: 1) *Объяснение по вопросу о православии и современности* (в *Правосл. Обозр.* за 1861 г., № 1); – 2) *По поводу полемики из-за статьи г. Юркевича; М.Н. Катков, Н. Г. Чернышевский, С. С. Дудышкин и др.* (там же, № 9); – 3) *Об улучшениях в быте духовенства* (там же, 1862 г., № 1); – 4) *Духовенство и народное образование* (там же, № 2); – 5) *Церковно-фи-*

–531–

нансовый вопрос (там же, № 4); – 6) *Преподавание богословских наук в русских университетах* (там же, № 5); – 7) *О предубеждениях светских людей против богословских наук* (там же, 1863 г., № 9). С 1864 года начались и в дальнейшие годы продолжались печатанием в том же повременном издании

упомянутые выше напутственные слова или наставления А. М. Иванцова-Платонова воспитанникам Александровского училища, а между тем продолжали быть помещаемы и другие статьи его, каковы: 8) *Отчего беден наш русский народ и чем помочь этому* (в Прав. Обозр. за 1865 г., № 1); – 9) *Новые смуты в католицизме. (По поводу папской энциклики)*. (Там же, № 2); – 10) *Публичные лекции в Москве* (там же, 1867, № 2);²³⁵⁹ – 11) *Речи – к славянам и при известии о покушении Березовского* (там же, № 5) и *слово на память открытия Братства св. Николая* (там же, № 10); – 12) *Отделение западной церкви от восточной* (там же, 1868, № 7); – 13) *Римско-католическое учение о папской власти* (там же, №№ 9–11); – 14) *Папское послание к восточным епископам. (По поводу его)* (там же, № 9); – 15) *Несколько слов о богословских сочинениях А. С. Хомякова. (По поводу Пражского их издания)*. (Там же, 1869, № 1); – 16) *Очерк истории христианства у славянских народов* (там же, №№ 1 и 5); – 17) *Слово – в память тысячелетия св. Кирилла, просветителя славян* (там же, № 2); – 18) *Письма Хомякова к Пальмеру. С предисловием и примечаниями*. (Там же, №№ 3:4, 9 и 11); – 19) *По поводу этих писем* (там же, № 9); – 20) *Духовно-учебная реформа. Ст. 1*. (Там же, № 4); – 21) *Несколько слов по поводу Греко-Болгарского церковного вопроса* (там же, №№ 5 и 11);²³⁶⁰ – 22) *Русская церковно-историческая литература: Рассказы из истории христианской Церкви* (Бахметевой). (Там же, № 8); –
–532–

23) *По вопросу о воспитании и пристроистве детей духовного происхождения, вне духовного звания, применительно к новому положению духовенства* (там же, № 10); – 24) *Светская власть папы* (там же, 1870, №№ 1 и 2); – 25) *Взгляд на прошедшее и надежды в будущем* (там же);²³⁶¹ – 26) *По вопросу о цензуре духовных книг* (там же, № 3); – 27) *Слово в день первого годовичного празднования Правосл. Мисс. Общества* (там же, № 5); – 28) *Рецензия на Руководство к русской истории, П. Знаменского* (там же, № 10); – 29) *К вопросу о преобразованиях в духовно-учебном ведомстве и духовном быте: О приеме студентов в духовные академии*

(там же, № 11); – 30) *Об образовании девиц духовного происхождения вообще и применительно к потребностям духовенства Московской епархии в частности* (там же, 1871, № 2); – 31) *Послание русского св. Синода к Константинопольскому патриарху по греко-болгарскому вопросу, с предисловием редакции* (там же № 4); – 32) *Памяти равноапостольных Кирилла и Мефодия. Речь в славянском комитете* (там же, № 5); – 33) *Несколько статей по вопросу о старокаатолическом движении* (там же, 1870 №№ 9 и 11 и 1872, № № 8 и 10); – 34) *О соединении духовных академий с университетами. По поводу передовой статьи Московских Ведомостей от 25 декабря 1871 г.* (там же, 1872, № 1; сн. № 3); – 35) *Для семинарской педагоги. О сравнительной оценке ученических успехов и письменных упражнений* (там же, №№ 6 и 7); – 36) *Первые лекции по истории христианской церкви в Московском университете* (там же, № № 9 и 10);²³⁶² – 37) *Мнение о замещении кафедр церковной истории в университетах* (там же, 1874, № 2); – 38) *Христианское учение о любви к человечеству сравнительно с крайностями учений социалистических* (там же, 1875, №№ 9 и 10);²³⁶³ – 39) *Ереси и расколы*

–533–

в первые три века христианства (там же, 1876, №№ 4:6–9:11 и 12; – 1877, № № 3:5 и 9). Докторская диссертация. Напечатана и отдельно книгою. Москва, 1877; – 40) *Древний раскол четырнадцатников. Несколько слов в разъяснение недоумения «Правосл. Собеседн.»* (1877 г., кн. I) о расколе (там же, 1877, № 3); – 41) *Наука и религия. Б. Чичерина. Статья библиографическая.* (Там же, 1879, № № 9 и 10); – 42) *Религиозные движения на христианском востоке в IV и V в. По поводу книги проф. Лебедева: «Вселенские соборы IV и V в.»* (Там же, 1880, №№ 2:4, 9 и 10; – 1881, №№ 1 и 5); – 43) *Ответ г. проф. Лебедеву на новую книгу его: «Из истории всел. соборов IV и V в.»* (Там же, 1882, № 11). Наконец – 44) там же печатались, кроме упомянутых, и многие другие слова и речи А. М-ча на разные случаи (см. напр. *Прав. Обзор.* за 1874 г., № 12; – 1879, № 11; – 1880 г., № 1; 2 и 10; – 1881, № 12; – 1883, №№

5–6; – 1885, № 4; – 1886, № 3; – 1887, № 1; – 1888, № 11 и др.). – Кроме «Православного Обозрения» и «Русской Беседы» А. М. Иванцов-Платонов помещал свои статьи еще и в других изданиях И. С. Аксакова, каковы: *О Болгарском вопросе* (в газете *День* за 1862 г.); – *О мерах к восстановлению выборного духовенства в России с лучшим устройством духовно-учебных заведений* (в газете: *Русь* за 1881 г., №№ 11–17) и *О русском церковном управлении* (там же, за 1882 г., №№ 1–16); равно и в других повременных изданиях, каковы: *О чтении Библии в военно-учебных заведениях* (в *Педагогич. Вестнике* за 1867г.); – *О римско-католическом богослужении в сравнении с православным* (в *Душеп. Чтен.* за 1867 г. № 7); – *Отношение римской церкви к греческим церквам со времени разделения церквей до падения Константинополя* (там же, 1868, №№ 11 и 12), и др.; – разные статьи по вопросам благотворительности – в журнале *Детская Помощь* за 1885 г. и т. п. Выпускал А. М.-ч свои сочинения и отдельными книгами и брошюрами, каковы: *Что такое жизнь?* Москва, 1867; – *О римском католицизме и его отношениях к православию*. Издание Общества распространения полезных книг. Две части. (Предположено

–534–

было три части). Москва, 1869–1870; – *О западных вероисповеданиях*. Два издания. Москва, 1887 и 1888 г.; – *К исследованиям о Фотии патриархе Константинопольском*. Это – актовая речь, произнесенная в Моск. Университете в 1892 году и напечатанная и в разных изданиях (напр. в актовом сборнике университетском и в *Журнале министерства нар. просв.*) и отдельно, и в полном и в сокращенном виде.²³⁶⁴ Делал почивший также по временам более или менее значительные по объему сборники из напечатанного им прежде отдельно или в различных повременных изданиях, каковы: *Речи к воспитанникам Александровского Военного училища*. Москва, 1873; более полный и обширный: *За двадцать лет священства (1863–1883 гг.)*. Слова и Речи. Москва, 1884. 8°. Стр. II+641 и наконец, вышедший незадолго до смерти автора: *За третье десятилетие священства (1883–1893 гг.)*. Слова, речи и некоторые статьи. Сергиев Посад, 1894. 8°. Стр. II+238.

Уже и этот, во всяком случае не совсем полный, перечень учено-литературных работ покойного о. протоиерея ясно показывает и разнообразие интересов, которые занимали талантливого писателя нашего, и широту его воззрения, и обширность его эрудиции и отзывчивость на все живое, современное, на всякую, что называется, злобу дня и неутомимое трудолюбие его; но в тоже время показывает, что он занимался и глубоко учеными вопросами. А как он решал эти последние вопросы, о том достаточно свидетельствует уже одна докторская диссертация его, которая не напрасно заслужила самые лестные отзывы, с одной стороны, от рассматривавшего её Совета Московской Духовной Академии, а с другой, – от такого, на пример, из западных ученых специалистов, как известный церковный историк Ад. Гарнак. По отзыву Совета М. Д. Академии, докторское сочинение А. М-ча «может удовлетворять всем законным требованиям науки и заслуживает полного внимания её. Автор тщательно и внимательно изучил первоисточники, знакомство с которыми требовалось его задачей. Литература вопроса

–535–

ассимилирована им до тонкостей и при всем том автор сохранил полную независимость воззрений», и т. д.²³⁶⁵ Равным образом и Гарнак, вообще не особенно щедрый на похвалы собратьям своим по церковно-исторической науке, а особенно из русских ученых, находит в диссертации А. М-ча «трезвый взгляд, любовь к истине, необыкновенные знания и в особенности критическую проницательность».²³⁶⁶ – Не малое научное значение имеют и другие из упомянутых учено-литературных работ А. М-ча, каковы исследования о римском католицизме, о патр. Фотие и др. – Кроме того уже многие из упомянутых учено-литературных работ его свидетельствуют и о живой, энергической деятельности его педагогической, столь близкое отношение имевшей к его долговременной профессии в разных учебных заведениях. И здесь замечается та же широта взгляда и дальновидность, отзывчивость на все новые мероприятия в педагогическом мире и т. д. – Те же учено-литературные работы, особенно более или менее

публицистического характера, свидетельствуют и о живом участии почившего в общественной, церковной и гражданской, деятельности, где он ни одного, более или менее важного события в общественной жизни не пропускает мимо своего внимания и участия, примыкая в этом отношении, как мы замечали, в основных воззрениях своих, к славянофилам или, точнее, к лучшим истинно русским людям. – Многие считали его либералом, иные едва не Толстовцем и т. п. Но если бы такие обвинители вникли поглубже во всю совокупность там и сям разбросанных основных, а не случайных, вскользь высказанных, мыслей и воззрений А. М-ча, во весь тон и характер главного направления его мысли, в его мирозерцание, то они увидели бы нечто неизмеримо более возвышенное и более серьезное, нежели шаблонный либерализм или Толстовщина. Эта возвышенная, серьезная сторона дела видна особенно в тех

–536–

сборниках, которые он сам издал в 1884 и 1894 годах и которые раскрывают, можно сказать, самые заветные тайники его духа, его замыслов, намерений и воззрений. А они (тайники) обнаруживают в А. М-че крепкую устойчивость на почве древнего православия и коренных начал русской народности. Его глубокий патриотизм и всецелая приверженность к самодержавным царям русским не подлежат сомнению и уже отмечены в печати.²³⁶⁷ Что же касается до идей графа Л.Н. Толстого, то лучше всего вот напр. слова самого А.М. Иванцова-Платонова о них по вопросу о христианском благотворении: «К сожалению, идеи этого писателя не вполне держались на твердой и свободной почве христианского учения о благотворении, и распространение их увлекало некоторых к эксцентричным и неправильным опытам устройства благотворения и взаимообщения. Мы считали нужным сказать свое слово о благотворении, основываясь на твердом и правильном понимании идеи христианского благотворения, как она искони содержалась и понималась в Церкви», и проч.²³⁶⁸ Вообще А. М-ч, будучи истинным сыном отечества, скорбевшим его скорбями и радовавшимся его радостями,²³⁶⁹ был и истинным не только сыном, а и пастырем Церкви. Кто прочтет

внимательно его «слово при первом священническом служении в церкви Александровского военного училища»²³⁷⁰ или речь при отпевании его руководителя при начале священнослужения, Спиридониевского протоиерея Н. Д. Лаврова,²³⁷¹ и другие его проповеди, тот поймет, каким возвышенным и верным взглядом на церковь и пастырское в ней служение вообще и своё в частности одушевлен был почивший; а вся его пастырская деятельность, его

–537–

благоговейное священнослужение, его отношение к духовным детям своим как духовного отца, и проч. ясно показывает, что это был вполне достойный пастырь Церкви.

Видавшие А. М-ча в священнослужениях не редко могли замечать обильные слезы, орошавшие его лицо, особенно в самые трогательные минуты священнодействия или молитвенных излияний духа. Это ясно свидетельствовало о том, что в лице почившего мы имели не только ученого, независимого мыслителя,²³⁷² замечательного публициста, церковного и общественного деятеля, но и глубоко сердечного человека. Что не вскользь, не стороною лишь касалось души его, а захватывало весь его мощный дух, то всегда глубоко затрагивало и его сердце и отзывалось в последнем не только соответствующими чувствованиями, но и вытекавшим из последних действием. Таков он был в большей части случаев своей педагогической, пастырской и общественной деятельности вообще; таков он был, в частности, в своей благотворительной деятельности, и между прочим по Братству преподобного Сергия. Известно, как глубоко искренно он желал и как энергически, плодотворно действовал с тою целью, чтобы устроить новое дело помощи бывшим воспитанникам Московской Духовной Академии,²³⁷³ а когда увидел это дело достаточно обеспеченным в своем будущем, то поспешил с деятельною помощью и к настоящим недостаточным студентам той же Академии, уже имевшим для себя раньше некоторое обеспечение в коренном фонде Братства.²³⁷⁴ Не снимаем покрова с тайны его семейной жизни, где его любящее сердце билось осо-

бенно сильно и горячо. Но не можем не сказать, что семейные-то по преимуществу скорби, и более всего потеря горячо любимых дочери (Анны Александровны) и супруги в течение одного 1889 года, потрясли до основания его здоровье, а последние печальные события в Царском семействе довершили разрушение этого здоровья; те скорби преждевременно и быстро состарили А. М-ча, а эти события т. е. болезнь и кончина обожаемого Монарха свели его в могилу. Последний апоплексический удар был с А. М-чем за две недели до его кончины.

Так *не многолетно*, была старость почившего. Но вместе с тем и не *честна* ли она? Во истину честна, судя по всему доселе сказанному. Однако и почивший, как всякий человек, был не свободен от прегрешений и мысли, и слова и дела, хотя и без сомнения не преднамеренных. Собственноручно начертанными под портретом, приложенным к последнее изданному, уже помянутому нами, сборнику своих слов, речей и статей (Сергиев Посад, 1894), глубоко трогательными словами Псалма 118-го, ст. 94: *Твой есмь аз, спаси мя*, почивший выразил и свою искреннюю веру в Бога, и безусловную преданность воле Божией и молитву о спасении. Помолимся же и мы о нём, так много доброго, полезного и славного сделавшем в короткий сравнительно срок земной жизни свой, да спасет Его Господь, да простит ему вольные и невольные прегрешения его и да вчинит его *идеже свет животный!*

Ив. Корсунский

Ливанов В.Ф. На могиле о. архим. Григория [Борисоглебского], инспектора Московской Духовной Академии (по случаю исполнившейся годовщины): Стихотворение // Богословский вестник 1894. Т. 4. № 12. С. 1–2 (3-я пагин.).

–1–

Уж год минул, как мрак могилы
Сокрыл его от наших глаз...
Но он не умер... Друг наш милый
Живет по-прежнему средь нас.
Он каждый праздник вместе с нами
Идет молиться в Божий храм,
Неслышно ходит меж рядами:²³⁷⁵
И общим пеньем правит сам.
Нет, он не умер; он живет
В созвучьи плавном песнопений,
Что каждый праздник здесь поет
Народ умильно в час вечерний.
Он говорил, прощаясь:²³⁷⁶ с нами,
«Я не забуду вас и там,

–2–

За вас молитву за морями
Пролью я к чистым небесам».
И верим мы, что и за гробом
Он нас в молитвах не забыл,
И нам пред милосердым Богом
Благословенье испросил.
Уж год минул... но не забыта
Его могила и теперь:
Слезами теплыми полита
Его холодная постель.
Была весна, его могила
Цветами пышно зацвела
И те цветы любовь садила
И в тех цветах любовь была.

И та любовь, что в нём горела
И всех сердца к себе влекла,
Своим лучом и нас согрела,
К могиле друга привела.
Уж год минул... пусть идут годы,
А мы и впредь сюда придем
И другу верному с народом
Мы память вечную споем.
В. Ливанов
(Приложение к «Богословскому Вестнику»)
Сергиев Посад. 1894 г. Ноября 18-го.

**Воскресенский Г.А. Последние новости в кирилло-
мефодиевской литературе: (По поводу брошюр А.Н.
Петрова) // Богословский вестник 1894. Т. 4. № 12. С.
539–547 (2-я пагин.).**

–539–

А.Н. Петров: Пятидесятилетие научной разработки славянских источников для биографии Кирилла и Мефодия (1843–1893). (Посвящается памяти прот. А.В. Горского). М. 1894.

Он же: Спорные вопросы миссионерской деятельности св. Кирилла философа на Востоке. Одесса, 1894.

Он же: Апокрифическое пророчество царя Соломона о Христе, находящееся в пространном житии св. Константина философа, по списку XIII в. СПб. 1894.

Каждому сколько-нибудь знакомому с историей христианского просвещения славянского племени хорошо известно то огромное, можно сказать, центральное значение, какое имеет в этой области биография св. просветителей славянства Кирилла и Мефодия: в самом деле с жизнеописанием их тесно связываются многие первостепенные вопросы этой истории, как-то: о характере первоначального христианского просвещения и богослужения у славян (латино-или греко-славянском), о начале славянской письменности, о происхождении и взаимном отношении двух славянских азбук – кирилловской и глаголической, о родине или народности употребленного ими для письменности языка и т. п. Вместе с тем хорошо известно и то, что строго научное изложение жизни и деятельности св. Кирилла и Мефодия представляет много существенных трудностей. Нельзя сказать, чтобы мало было источников для их биографии: их довольно – на славянском, греческом и

–540–

латинском языках. Нельзя сказать и того, чтобы источники эти мало были разрабатываемы наукою. Нет, кирилло-мефодиевская литература, особенно за последнее время, после юбилеев 1862:1869 и 1885 гг. чрезвычайно разрослась. Но

именно источники биографии св. Кирилла и Мефодия и представляют существенные затруднения для исследователя, благодаря крайнему разноречию своих показаний. Вот несколько примеров того, как часто и как далеко расходятся друг от друга показания этих источников. По одним источникам Кирилл и Мефодий были греки, по другим славяне; по одним старший из братьев был Мефодий, по соображению с другими Кирилл. Изобретение славянской грамоты одни источники приписывают Кириллу, другие Мефодию, третьи – обоим, и при сем самые свидетельства об этом, при своей неопределенности, дают возможность под именем славянских писем понимать одним исследователям – азбуку кирилловскую, другим – глаголическую. Местом изобретения славянской азбуки одни источники назначают Царьград, другие Моравию, третьи – Болгарию, четвертые – Херсон, где будто бы Кирилл нашел уже готовые письма. Временем изобретения славянской азбуки по одним известиям был 855 год, по другим 862, по третьим 865 г. и т. д. Деятельность Кирилла и Мефодия в Моравии по одним источникам продолжалась три года, по другим три с половиною. Такие же противоречащие свидетельства существуют о сане Кирилла и времени посвящения Мефодия в епископы, о времени кончины Кирилла, о времени и месте кончины Мефодия, о числе переведенных ими с греческого на славянский язык книг, о славянском наречии, на которое сделан был перевод, о характере деятельности проповедников в Болгарии и т. д. Не правда ли, такая огромная масса показаний столь разноречивых способна затруднить исследователя? Где ему искать истины? Как примирить противоречия свидетельских показаний?

Единственно-верный путь добраться до истины может предложить только предварительно предпосланная должная критическая оценка источников. Само собою разумеется, большей веры заслуживают свидетельства древнейшие, особенно современные самым событиям. Какие же источ-

–541–

ники, по своей древности, важности и достоверности показаний, должны занять первенствующее место в истории св.

Кирилла и Мефодия? Почти до половины нашего столетия то были а) т. н. итальянская легенда о перенесении мощей св. Климента в Рим, б) известия о Кирилле философе Анастасия библиотекаря, в) записка неизвестного лица из числа зальцбургского духовенства об обращении Баварцев и Хорутан к христианству и г) некоторые папские буллы. В 1843 году науке открыты были т. н. паннонские или пространные жития св. Кирилла и Мефодия. Это – огромная заслуга покойного незабвенного ректора московской духовной академии прот. А. В. Горского. Списки обоих паннонских житий А. В. Горский нашел в библиотеке московской духовной академии и издал извлечение из них с историко-критическим исследованием в 6-й кн. «Москвитянина» 1843 г. Его исследование произвело решительный переворот в кирилло-мефодиевской литературе. В своем замечательном исследовании Горский пришел к следующим результатам: 1) житие Мефодия составлено в непродолжительном времени после кончины Мефодия и прежде разрушения моравского государства; 2) составитель жития принадлежал к римской церкви, хотя исповедовал православный символ веры, и 3) он жил в Паннонии, в области Коцела. Относительно жития Кирилла, на основании некоторых указаний близости автора по времени к славянским первоучителям и на основании сходства между обоими житиями в некоторых выражениях, Горский пришел к тому выводу, что Кириллово житие принадлежит тому же времени и той же стране, как и житие Мефодия, причем давалась мысль, что оба памятника принадлежат одному и тому же автору. Строго придерживаясь текста житий, Горский излагает далее по ним биографию св. Кирилла и Мефодия, снабжая её прекрасными критическими замечаниями, хронологическими и историческими, воспользовавшись для этого византийскими и западными источниками. Весьма серьезное историко-критическое исследование обоих житий убедительно доказало всю важность для истории этих памятников и достоверность их показаний, не смотря на некоторые позднейшие вставки. Естественно и попятно, что открытые А.В. Гор-

–542–

ским пространные славянские жития отодвинули на второй план прежние источники и сами заняли первенствующее место в кирилло-мефодиевской литературе. Исследование Горского скоро воспользовались преосв. Филарет (Черниговский) в своей статье о св. Кирилле и Мефодии, преосв. Макарий в «Истории христианства в России до св. Владимира» и Шевырев в «Истории русской словесности». Исследование Горского переведено было на чешский язык и напечатано в журнале Чешского Музея 1846 г. и скоро стало известно не только славянским ученым, но и немецким. Выводы Горского в первое время были приняты почти единодушно и в нашей и в западной науке.

В прошедшем 1893-м году исполнилось пятидесятилетие со времени открытия т. н. паннонских житий. Как теперь обстоит дело с ними? Так ли прочны и ныне выводы прот. Горского? Без преувеличения можно сказать, что от успешной разработки этих славянских источников зависит больший или меньший успех в разработке биографии св. Кирилла и Мефодия. Что же сделано по этой части за истекшее пятидесятилетие? Ответу на этот вопрос посвящены вышеназванные брошюры г. Петрова, заслуживающие упоминания на страницах «Богословского Вестника» и по важности предмета, о котором трактуют, и по оригинальности некоторых ответов и по посвящению их памяти прот. А.В. Горского.

В *первой* брошюре (56 стран., раздел. на шесть глав) г. Петров знакомит с результатами научной разработки пространного жития св. Кирилла философа, указывает недостатки этой разработки и их причины и предлагает по некоторым вопросам свои соображения.

«Особенно драгоценным мне кажется житие Кирилла – писал прот. А.В. Горский М.П. Погодину. При объяснении его я менее встречал затруднений и его успешнее можно отстаивать» (Барсуков «Жизнь и труды М.П. Погодина», т. 7-й, стр. 165). Но – говорит г. Петров – мнение Горского, что памятник этот успешнее можно отстаивать, чем житие Мефодия, не оправдалось. Житие Константина философа больше всего вызывает сомнений. Происхождение пространного Кириллова

жития составляет самый главный вопрос кирилло-
мефодиевской кри-

–543–

тики (стр. 4). Действительно, рядом с многочисленными представителями положительного направления по вопросу о паннонских житиях, развивавшими воззрения А. В. Горского, не замедлили явиться сторонники и противоположного направления, отрицавшие в большей или меньшей степени историческое значение обоих житий или одного жития Кириллова (Гинцель, Мюралыт, патер Мартынов, Бильбасов и др.). Достаточно ли однако обоснован этот отрицательный взгляд на пространное житие св. Кирилла? «К сожалению – говорит г. Петров – со стороны скептиков не сделано даже попытки доказать свое мнение... Третья часть исследования г. Бильбасова, в которой должен быть разбор пространного жития Константина – до сих пор остается не напечатанною... Мнение скептиков является в литературе с тем же, даже большим еще характером субъективности, как и мнение последователей Горского» (стр. 10 и 11, примеч. 4-е). Резюмируя обзор истории вопроса о пространном житии св. Кирилла, автор говорит: «те же доказательства, что во времена первоначального обсуждения выводов Горского, те же научные приемы видим и в современных исследованиях поднятого пятьдесят лет тому назад вопроса, но зато видим и те же сомнения, те же разногласия. По существу положение вопроса мало изменилось за протекший период его научной разработки, и в настоящее время он почти так же далек от окончательного своего разрешения, как и в исследовании Горского. Такая безуспешность усилий многих авторитетных ученых находит объяснение свое в том, что до сих пор исследователи не хотят обратить должного внимания на пространные жития в полном их составе, ограничиваясь доказательствами «исторической значимости» отдельных известий. Конечно, достоверность исследованных известий жития свидетельствует об историческом характере последнего, но отсюда еще далеко до заключения о достоверности всего памятника в его целом; равным образом, несомненно, что достоверные сообщения

жития ведут свое начало со времен самих солунских братьев, но конечно мы не имеем ни малейшего права заключить отсюда, что и все житие в настоящей его редакции столь же древне. Вообще научный разбор отдель-

–544–

ных известий жития не может иметь решающего значения для вопроса о происхождении памятника. Вопрос этот может быть решен только литературным анализом памятника. Мы согласимся только с тем решением его, которое будет основано на тщательном сравнительном изучении стиля, литературных форм современных житиям литературных произведений одного с ними типа. Однако в настоящее время трудно решиться на такое литературно-критическое исследование пространных житий. Кирилло-мефодиевская критика, при ближайшем и возможно беспристрастном знакомстве с её конечными выводами, оказывается далеко неподготовленной к этой трудной работе. В ней мы не находим ответов на два вопроса, необходимых для более правильной постановки намеченной историко-литературной задачи: во 1-х, кирилло-мефодиевская литература, при всей своей обширности, все-таки не включает еще в себе достаточно полного исторического комментария к содержанию пространных житий; во-2-х, мы до сих пор, еще не знаем общих условий зарождения кирилло-мефодиевской литературы, даже самого главного из них – истории канонизации славянских апостолов» (стр. 14–15). В дальнейшем изложении автор делает попытку решить второй вопрос и касается несколько первого. В 2-й главе г. Петров раскрывает условия канонизации Кирилла философа сначала в римской, а потом в славянской церкви. Чествование памяти Кирилла философа в римской церкви самым положительным образом засвидетельствовано в пространном житии первоучителя. Здесь говорится, что вскоре после погребения философа в римской церкви св. Климента на его гробнице стали совершаться чудеса, видя которые «римляне боле ся приложиша святыни его и чести и написавше икону его над гробом, начаша светити над ним день и ночь, хваляще Бога, прославляющего тако, иже и славят». Это свидетельство находит себе полное

подтверждение также в вещественных памятниках, открытых археологами в климентовой базилике. На стенах этого храма сохранилась древняя фресковая живопись; между изображениями X–XII в. несколько изображений археологи относят и к Кириллу философу. На одном из них сохранилась над-

–545–

пись: Α (ἄγιος) Ciril – которая, в связи с археологическими подробностями изображения, заставляет нас признать в изображенном святом славянского первоучителя. На картине представлена такая сцена: стоит князь, а перед ним, опустившись на колена, стоит духовное лицо, в греческих одеждах, с бородою; вокруг головы нимб – принадлежность святого. Князь делает рукою движение по направлению к нескольким лицам, стоящим перед ним за коленопреклоненною фигурою святого. По толкованию Росси, на картине представлено отправление Кирилла в Моравию императором Михаилом (стр. 20–21). По соображениям г. Петрова, канонизация Кирилла в римской церкви последовала при новой, в латинском духе, организации моравской церкви в 899 или 900 г. Это внимание папы Иоанна IX к славянской церкви должно было вознаградить её за утрату своей самобытности. Восстановленная папою Иоанном IX славянская церковь утратила свой народный характер, и новоканонизованный святой в латинских святцах перестал быть истинным народным учителем. Римская курия лишила Константина самого крупного из его подвигов – создания народной славянской письменности и введения народного славянского языка в церковное употребление. Взамен этого она наделила его католическим учением об исхождении Св. Духа и от Сына и саном епископа. Канонизация Кирилла философа в римской церкви послужила поводом к составлению латинского жития его (стр. 24–25). Факт чествования в Риме Кирилла философа вскоре после его кончины не подлежит сомнению. Но верно также и то, что чествование это продолжалось очень недолго и не было искренним чествованием, обязано было не столько религиозному чувству римских почитателей Кирилла, сколько

политическим соображениям пап. Повело ли за собою это неискреннее и кратковременное чествование памяти Кирилла философа к составлению латинского жития его? Это могло быть и не быть. Одна историческая возможность не ручается еще за реальную действительность... Трудно согласиться с предположением автора, что чествование солунских братьев славянскую церковь возникло в ней не по её инициативе, а под влиянием Рима. Кирилла философа славянская цер-

—546—

ковь — говорит г. Петров — включила в канон своих святых вслед за римскою церковью, воспользовавшись её инициативой, тогда как Мефодия она стала чтить не раньше конца X или даже начала XI в. (гл. 3-я, стр. 30). Совершенно естественно, что славянская церковь стала чтить как святого сначала одного Кирилла, и для этого не требовалась инициатива римской церкви, когда это чествование началось еще при жизни Мефодия, который, как известно, сам глубоко чтит своего младшего брата. Канонизация же св. Мефодия в славянской церкви, судя по характеру его пространного жития, должна была совершиться раньше того позднего срока, какой назначает ей г. Петров. Соображение автора: «по-видимому, Мефодий был признан святым славянской церкви, как брат *святого* Кирилла философа; указанием (в богослужебных книгах) на близкие родственные отношения его к Кириллу, давно уже чествуемому церковью, как будто хотелось оправдать зачисление в канон святых и Мефодия» (стр. 33) — более остроумно, чем правдоподобно. — В главах 4-й и 5-й г. Петров излагает историю вопроса об отношении пространного жития Кирилла к т. н. итальянской легенде, подробнее останавливаясь на докладе в Баварской академии наук (2 июля 1893 г.) мюнхенского профессора Фридриха об открытом им новом источнике для биографии Кирилла и Мефодия²³⁷⁷ и на статье г. Ягича по поводу этого доклада.²³⁷⁸ Сам автор склоняется к мысли г. Ягича, что итальянская легенда и кирилловская (т. е. пространное житие св. Кирилла) не стоят в какой-либо зависимости друг от друга, а напротив та и другая брали материал независимо друг от друга из тех же третьих

источников, каждая пользуясь ими по собственному усмотрению (стр. 53).

–547–

Но окончательное решение этого вопроса зависит, конечно, от всестороннего и более глубокого исследования самых памятников. Необходимо тщательное эпизодическое изучение истории славянских апостолов. С полной охотой присоединяемся к заключительному пожеланию автора: «для более достойного завершения с таким успехом начатого пятьдесят лет тому назад исследования мы должны вернуться к статье покойного А.В. Горского и заняться решением намеченных в ней вопросов, оставленных было кирилло-мефодиевской критикой без рассмотрения» (стр. 56).

Во *второй* брошюре (13 стран.) автор на истории хазарской миссии св. братьев показывает настоятельную необходимость подвергнуть миссионерскую деятельность св. Кирилла и Мефодия новому специальному исследованию. Прения Кирилла философа, составляющие в пространном житии его добрую половину, до сих пор остаются неисследованными. Биография Кирилла входит в область славянской истории и разрабатывается славистами, к специальности которых богословские прения Кирилла с евреями и магометанами не имеют прямого отношения. Слависты не компетентны в разрешении вопросов, поставляемых житием относительно восточных прений: эту долю в научной разработке биографии славянских апостолов должны взять на себя церковные историки-ориенталисты.

В *третьей* брошюре (14 стран.) г. Петров издал апокрифическое пророчество царя Соломона о Христе, находящееся в пространном житии св. Константина философа, по списку XIII в. Императорской публичной библиотеки. В древнерусских сборниках этот рассказ нередко встречается и отдельно от жития св. Кирилла, в форме совершенно самостоятельного сказания. Такой самостоятельный список этого памятника и в сборнике XIII в. Императорской публичной библиотеки. В предисловии предпослан сравнительный по нескольким спискам и довольно обстоятельный анализ

содержания этого любопытного рассказа, вставленного в
пространное житие св. Кирилла философа.

Г. Воскресенский

Глаголев С.С. Религиозный дальтонизм в изящной литературе: [Рец. на:] Lourdes par Emile Zola. Paris, 1894 // Богословский вестник 1894. Т. 4. № 12. С. 548–578 (2-я пагин.).

–548–

Бывает порою, что пройдешь мимо великого произведения великого художника, взглянув на него мельком, и затем надолго остановишься пред посредственной фотографией. Картина гения всегда говорит многое, но она может говорить о том, что нам чуждо и что от нас далеко, посредственная фотография может воспроизводить черты нам дорогого и близкого существа и потому может надолго задерживать наше внимание. Вот почему и новое произведение Эмиля Золя «Лурд» – независимо от того, имеет или не имеет оно крупные художественные достоинства – несомненно будет долго и долгим предметом обсуждения тех, кому дороги вопросы веры и религии. Золя, как он сообщал, задался целью написать три произведения, в которых бы он обличил недостатки различных сторон современной жизни, эти три произведения суть вместе с тем и описания трех городов и будут выходить, нося заглавием имя того города, к которому приурочивается действие повествования. Города эти: Лурд, Рим и Париж. Многим из русских читателей покажется странным такое сопоставление. Париж и Рим это – величайшие города Европы, но что такое Лурд, поставляемый Золя наряду с ними, вероятно нечто подобное нашим Чухломе или Царевкокшайску. Да, Лурд – это небольшой городок, почти затерявшийся около Пиренеев, но в Лурде есть католическая святыня, притягивающая туда католических пилигримов в гораздо большем количестве, чем сколько православных паломни-

–549–

ков видят в своих стенах Киево-Печерская и Сергиева Лавры. Неудивительно поэтому, что Золя произведение, посвященное вопросом религии приурочил к этому месту, а не к великим городам Европы, где социальные, экономические и

многие иные вопросы стусевали и отодвинули далеко назад вопросы верующей совести. В русских переводах, которых появилось уже довольно много, «Лурд» называют романом, но сам Золя не дает ему этого названия, и на самом деле «Лурд» вовсе не представляет романа. Это – описание путешествия богомольцев из Парижа в Лурд, их пребывания в Лурде, и обратного возвращения в Париж. Все путешествие обнимает собою пять дней. Кратко все содержание «Лурда» можно рассказать словами поэта, умершего задолго до того времени, когда Золя мог задумать написать это произведение. Поэт этот Гейне. Вот его стихотворение, содержание которого есть вместе и содержание «Лурда»:

I.

У окошка мать стояла,
Сын больной лежал в постели
«Встань, мой милый, мы бы вместе:
На процессью посмотрели».
– Мать моя, я тяжко болен,
Видеть, слышать не могу я?
Плачу я о мертвой Гретхен,
И болит душа, тоскуя.
– Встань, пойдем мы к Кевлаару
На процессию святую,
Матерь Божия излечит
Душу бедную, больную.
Мать уходит за толпою,
Сына грустно провожая,
И поет она со всеми:
«Слава Дева Пресвятая!»

II.

Матерь Божья в Кевлааре
Платье лучшее надела,
К ней пришло страдальцев много,
–550–
Ей сегодня много дела.
И её больные люди
Покрывают все дарами,

Покрывают восковыми
И руками и ногами.
Кто принес из воска руку,
Тот с рукой без раны снова,
Кто дал ногу восковую,
У того нога здорова.
Мать взяла свечу из воска,
Сердце из неё слепила...
«Дай святой Марии сердце,
Чтоб страданье излечила».
Сын берет, вздыхая, сердце,
Стал у образа святого;
Из очей струятся слезы
И из сердца льется слово:
«Дева чтимая высоко,
Дева чистая, святая.
О, небесная царица,
Я пришел к тебе, страдая!»
Жил я с матушкой моею
В Кельне – городе, где много
Есть капелл великолепных
И церквей во славу Бога.
Подле нас жила и Гретхен;
Но её взяла могила...
Я принес из воска сердце,
Чтоб ты сердце излечила.
Исцели больное сердце.
Буду я, ложась, вставая,
Петь с горячею молитвой:
«Слава Дева Пресвятая!»
III.
Сын больной и мать старушка
Спали в комнате убогой,
И вошла неслышно, тихо
К ним святая Матерь Бога.
И склонилась над страдальцем
–551–

И рукою прикоснулась
До больного сердца тихо,
Кротко, свято улыбнулась.
Мать во сне все это видит,
Все старушка замечает...
Просыпается тревожно,
На дворе собака лает.
Пред старушкой без движенья
Мертвый сын лежал в постели,
Светлым утренним сияньем
Щеки бледные алели...
Мать скрестила тихо руки
И, себя не понимая,
Пела набожно и тихо:
«Слава Дева Пресвятая!»:²³⁷⁹.

Сущность содержания «Лурда» почти та же самая. Только в последнем описывается путешествие не одной матери с больным сыном, а бесчисленных болящих вместе с их матерями, отцами, братьями и сестрами; причем автор сюда присоединяет еще влюбленных и даже просто любовников. Некоторым из этих страждущих путешественников св. Дева подает такое же утешение, как и той матери, о которой нам рассказывает Гейне. Так у одной матери, приехавшей в Лурд, вся жизнь которой сосредоточилась на заботе о выздоровлении маленькой дочери, эта дочь умирает в Лурде; один путешественник умирает в вагоне на пути в Лурд, и Золя дает нам описание того, как неудачно лурдские отцы хотели его воскресить. Многие возвратились из Лурда такими же больными, какими приехали туда. Но были и исцеления: у одной дамы началось выздоровление, по-видимому, неизлечимой злокачественной язвы на лице (волчанки), у одной девушки (одно из главных лиц повествования) мгновенно прошел паралич ног, которым она страдала десять лет. Золя находит причину исцелений в нервах и воле и дает то обычное объяснение им, которое получило такое распространение среди неверующих с того времени, как стали разрабатываться учения о внушении и гипнотизме.

Женщины не раз спасали Францию: Париж был спасен молитвами Женевьены, вся Франция – подвигами Жанны д'Арк. В наше столетие и уже в наши дни, мы видим, является новая женщина, могущественно действующая на умы и сердца Франции в религиозно-нравственном отношении. Это – Бернадетта Лурдская. В своем новом произведении, все действие которой всецело связано с этой личностью, Золя дает нам подробную биографию новой французской героини, причем, он явно старается и сообщать точные исторические сведения и быть художественным; эта трудная двойная задача сделала то, что в рассказе не слышится ни исторической правды, ни художественного повествования. Сведения о Бернадетте сообщает частью неверующий аббат, частью верующий доктор, частью и автор от своего лица. Последнее автор допускает, по-видимому, против своего желания, он как будто хотел бы устранить свою личность и сделать так, чтобы желательные ему выводы сами собою следовали из рассказа, но вместо этого в данном случае он устроил свою личность, так как он говорит и от себя и устами аббата и доктора. Кратко, по их повествованию, история Бернадетты такова. Бернадетта была дочерью бедного мельника из Лурда, она воспитывалась в Бартресе – маленьком селении около Лурда, куда взяла её к себе одна женщина Лагю, потерявшая своего собственного ребенка. Подросши Бернадетта занималась здесь тем, что пасла стада. Бернадетта была девочкой слабой, болезненной и страдала астмой. Воспитание она получила очень религиозное. По целым дням, следя за стадом, она читала *pater* и *ave*, перебирая четки, и по вечерам она слушала или чтение Библии или рассказы о подвигах святых и кознях дьявола. И поэтическая местность Бартреса и его религиозная атмосфера и собственная болезненная природа девочки сообщили ей крайне мистическую настроенность. Четырнадцать лет Бернадетту родители взяли в Лурд, чтобы посерьезнее обучить её Закону Божию и приготовить к первому причащению. Это было в начале 1858 года. 14 февраля этого года родители послали Бернадетту

вместе с двумя другими девочками набрать валежнику. Им нужно было для этой цели перейти реку в брод,

—553—

но хилая Бернадетта не решилась на это и осталась одна на берегу в гроте. Вдруг здесь она ощутила сильное волнение, услышала страшный шум, который приняла за ураган, и была крайне поражена, увидев что на деревьях не колышется ни один листик. Затем она вторично почувствовала волнение, увидела свет и пред ней явился белый облик. Видение на первый раз было очень неясным, затем она стала постоянно посещать пещеру, видение повторялось и с каждым разом становилось все реальнее и реальнее. Оно приняло образ прекрасной жены и стало разговаривать с девочкой и давать ей приказания. 25-го Марта таинственная жена открылась Бернадетте, сказав: «я непорочное зачатие».²³⁸⁰ Золя частью как бы от лица аббата, частью как бы от себя исследует подробно развитие этих видений, как усиливавшихся галлюцинаций нервной девочки. Около пещеры открылся источник, который признали чудодейственным. В Лурде начались исцеления. Сюда стали стекаться богомольцы, но вместе с тем начались и преследования. Осторожное католическое духовенство медлило стать на сторону Бернадетты. Светские власти подвергли Бернадетту допросу и решительно и упрямо противились возникновению культа. Пещеру заградили, но, как всегда, так и здесь, преследование верований содействовало их усилению и умножению. Паломники проникали туда ночью, раздражение против властей росло, хотя они действовали уже по распоряжению министра исповеданий. Наконец начались уступки. Первым уступил местный епископ, приказав духовенству исследовать всё касающееся пещеры. Золя приписывает ему соображения, подобные тем, которыми, по Достоевскому, католическое духовенство руководится в отношениях к пастве. «Он, говорит Золя, не верил в видения, о явлениях Божества он имел более высокое, более разумное понятие, но жалость и милосердие не должны ли были заставить его подавить в себе требования его собственной веры пред необходимостью дать хлеб лжи, ко-

торый нужен жалкому человечеству для того, чтобы оно стало счастливым. «О, мой Боже! прости мне за то что я низвожу Тебя с Твоего вечного всемогущества и унижаю до детской игры в бесполезные чудеса. Я знаю, что оскорбляю Тебя, привлекая Тебя к жалкому приключению, где царствуют только безумие и болезнь. Но Боже! они так страдают, они томятся такою жаждою чудесного, рассказов о волшебном, чтобы этим смягчить горечь жизни. Если бы Ты сам был их пастырем, Ты помог бы им пребывать в заблуждении. Пусть у них изгладится мысль о Твоей Божественности и пусть они будут утешены на земле», и епископ обливаясь слезами произносил своего Бога в жертву своей сострадающей пастырской любви для успокоения человеческого стада». ²³⁸¹

Дело решил император, краткой телеграммой приказав уничтожить ограду и открыть доступ в пещеру. Тогда наступил триумф. Комиссия, исследовавшая дело о Бернадетте, признала 30 исцелений. Исцеления и чудеса умножались. Пещеру и местность около неё приобрела епархия. В пещере была поставлена статуя Богоматери и затем около был воздвигнут грандиозный собор. Пожертвования и паломники стекались сюда. Жажда исцелений исцеляла больных и вера в чудо совершала чудеса. Бернадетта стала предметом самого исступленного и горячего поклонения. Великосветские дамы падали пред ней на колена, прикосновение к её одежде считалось счастьем. «Даже рассказывали, говорит Золя, что один богатейший и прекраснейший из князей в один ясный апрельский день явился к ней просить её руки». А нужно заметить, Золя рисует её внешность далеко не привлекательными красками. Но затем произошло нечто странное. 22-х лет Бернадетта удалилась в монастырь Жильдара на Невере и никогда оттуда не выходила более. Золя не дает этому своего объяснения, но неверующий аббат говорит, что это дает основания ходившим слухам о сумасшествии Бернадетты. Её удалили из опасения, чтобы она как-нибудь своими речами не выдала тайны и не открыла

долгого обмана. Верующий доктор высказал, что это удаление было делом личных склонностей Бернадетты,

—555—

тяготившейся постоянными посещениями, любившей стушевываться. Католическое духовенство только не находило нужным её удерживать, так как торжество Лурда и его целебного источника было обеспечено. Католическое духовенство позаботилось только о том, чтобы все материальные блага, которые приносили в Лурд паломники и которые посылались разными жертвователями, жаждавшими от Лурда не материальных благ, все таковые доставались ему и ничего городу. При помощи самых неблагоприятных интриг оно устроило, что дело построения собора в самом Лурде с целью совершения оттуда процессий к пещере было расстроено, причем погибло много денег и пострадало много людей. Около пещеры на земле купленной епархией, возник и новый собор и новый город, который душил и душит старый Лурд. Между тем Бернадетта в это время чахла в монастыре Жильдара и здесь, как в Лурде, её пытались тревожить посещениями и это её мучило. Она, подававшая другим так много исцелений, сама страдала тяжкими физическими недугами: всю жизнь её мучила астма, на ноге у ней открылась жестокая язва, у ней развилась чахотка. Её боли заставляли её кричать, а от долгого лежания пролежни на теле её всё увеличивались. Среди невыносимых страданий она произнесла монашеский обет в 1878 году и после этого мучилась еще около полгода. К её физическим мукам присоединились еще страшные видения. Она умерла на Пасхе 1879 года.

«Утром в тот день, когда она скончалась, одна её товарка, монахиня, страдавшая неизлечимой болезнью, выпила стакан лурдской воды и исцелилась, но она — Бернадетта — особая избранница неба — пила эту воду без всякой пользы. Бог наконец внял её мольбам, усыпив её добрым сном смерти. Она просила прощения у всех. Чаша страданий была испита ею до дна. Подобно Спасителю она имела и гвозди и терновый венец и бичеванные члены и пронзенный бок. Подобно ему она возвела очи к небу, распростерла крестообразно руки, испустив

крик: «Боже мой!» И как Он, в три часа она сказала: «жажду», приложила уста к питью, преклонила голову и испустила дух». Её тело после смерти стало прекраснее,

—556—

чем при жизни, и её похоронили нетленную и благоухающую под скромными плитами жильдарского монастыря. Католическая церковь не причислила её к лику святых, не оказала никакого внимания к её памяти, но Золя видит в этом лишь удачный и искусный маневр, придуманный остроумными отцами для своей выгоды. Целебный источник Лурда теперь не нуждается в Бернадетте, паломники из всей Франции и из всех католических стран стекаются к нему. Но пройдут года, религиозное рвение оскудеет, и чудеса иссякнут. Тогда для того, чтобы подогреть начинающую остывать веру можно будет канонизовать Бернадетту, торжественно перенести её останки в Лурд, и снова явятся паломники, чудеса и деньги.

История Бернадетты излагается Золя в различных местах его произведения. Весь «Лурд» распадается на пять отделов, из которых в каждом описывается один день. Каждый отдел распадается на пять глав, и обыкновенно в пятых главах отдела Золя возвращается к Бернадетте. Все отделы, главы у Золя приблизительно равны, везде у него замечается поразительная симметрия, которая конечно требует большого искусства, но едва ли требуется искусством. В самом повествовании о Бернадетте иногда трудно разобраться, что оно такое? рассказ ли аббата, обращенный к публике, смесь ли этого рассказа с его мыслями, присоединяются ли здесь мысли автора? Некоторые части повествования являются трудно согласимыми: так, тот же самый аббат, который полагает, что Бернадетту удалили из Лурда по причине её сумасшествия, описывает потом её жизнь в Жильдаре, как жизнь совершенно разумного (подчас даже с юмором), кроткого, любящего и страдающего существа.

Но зачем пожелал Золя потревожить память успокоившейся Бернадетты — этой несчастной больной, сделавшей счастливыми столь многих? В беседах с интервьюерами и в своей переписке Золя любит объяснять смысл и цель своих произведений. В письме от 9-го Марта 1894 года к немецкому

критику фон-Зантен Кольфу Золя пишет следующее: «Вам уже известна моя исходная точка: она состоит в изучении современного положения религиозной веры. Теперь существует реакция против науки, не

—557—

исполнившей своих обещаний, — и люди склонны возвратиться к вере средних веков к той вере, которая, не размышляя, преклоняет колена и молится». По мнению Золя всё современное человечество представляет собою больного, который отвращается от науки и, жаждая облегчения, бросается в объятия веры. Вот это всё человечество Золя и захотел изобразить в лице паломников, стремящихся в Лурд, слава которого создана Бернадеттой. Человечество хочет здоровья, счастья, любви. Наука в лице её представителей обещала человечеству сделать его счастливым, но она не сумела выполнить своего обещания. Человечество мучается и страдает по прежнему и вот оно снова обращается к забытому небу с мольбою о том, чтобы оно служило земле. Национальное паломничество в Лурд представляет собою громадное собрание людей самых различных общественных классов и положений. Аристократы, остающиеся изящными и при своих сношениях с Божеством, богачи, которых болезнь любимых людей приводит в Лурд, бездомные страдающие бедняки, которые несут в Лурд с трудом собранные последние гроши. Мы видим здесь множество докторов, из каковых некоторые, потеряв веру в науку, вернулись к религиозной вере. Особенно выступает фигура одного доктора, пользовавшегося известностью и бывшего неверующим и затем после потери жены и дочери начавшего жить исключительно верою, что он встретит их на небе. Золя великодушно извиняет ему его обращение, объясняя его приблизительно (при помощи неверующего аббата) «размягчением мозга». Здесь мы видим «известного французского журналиста», около которого похаживают отцы, чтобы расположить его в свою пользу. Здесь выступает и фантазер, молящийся о том, чтобы Бог послал ему такого человека, который дал бы ему миллионы для осуществления его проекта устройства управляемых воздушных шаров, и

патеры уверяют его, что св. Дева услышит его молитвы. Жена, которой изменил муж, молится о том, чтобы у её мужа воскресла угасшая любовь к ней, и здесь же другая жена, не найдя счастья в муже, ищет счастья в любви с другим. Мать, принявшая на себя обязанности заботиться о больных в

—558—

смутной надежде, что Пресвятая Дева за это дарует жениха её дочери. Семейство с неизлечимо-больными родственницею и сыном, молящееся о том, чтобы первая умерла раньше второго, так как только в этом случае будет возможно воспользоваться её наследством. Пред нами проходят духовные самых различных типов: фанатики, осторожные и плутоватые дельцы, просто верующие и добрые люди, изящные кавалеры, которым по вечерам хорошенькие продавщицы приносят на квартиру четки и т. п. В стороне от всех этих лиц, как докторов, так и аббатов и прочих паломников, не всегда верующих, но всегда жаждущих чуда, стоит своеобразная фигура человека, которого зовут командором и который проклиная чудеса и жизнь и желает себе и другим лишь смерти. На крики исцелившейся девушки: «я здорова, здорова», он с неудержимым бешенством ей замечает: «тем хуже для вас». Он возмущается попыткой отцов воскресит умершего, — попыткой возвратить его к печальному бытию из покойного небытия и говорит, что, если бы вздумали воскресить его, то он плюнул бы в лицо своим воскресителям. Эти слова его вызывают неверующего аббата на следующие размышления: «не такие ли же отчаянные крики должны были вырываться из уст Лазаря? Часто его воображению рисовался Лазарь, выходящий из гроба с криком: Господи! зачем Ты пробудил меня для этой ужасной жизни? Я так сладко спал вечным сном без грез, я вкусил наконец блаженный покой в сладости небытия. Я испытал всевозможные несчастья и всевозможные скорби, трагедии, ложные надежды, бедность, болезнь. Я заплатил страданию мой ужасный долг живого существа, ибо я родился, не зная зачем, жил, не зная как? И вот, Господи, Ты заставляешь меня платить этот долг второй раз, осуждая начать жизнь снова. Неужели я совершил

какой-либо неискупимый грех, что Ты наказываешь меня столь жестоким судом?

Жить снова! о ужас! Умереть – не иметь разума для того, чтобы мочь, чувства жалости для того, чтобы оплакивать горе. Все было кончено. Я переступил страшный порог смерти, этот страшный порог, которого одного достаточно, чтобы отравить жизнь. Я чувствовал на своем

–559–

теле пот агонии, чувствовал, что кровь останавливается в моих жилах, дыхание слабеет, я испускаю последний вздох. И Ты хочешь, чтоб этот ужас я пережил два раза, чтобы я два раза умер и чтобы мои страдания превысили все человеческие бедствия. О, Господи! я заклинаю Тебя, соверши другое великое чудо, усыпи меня в этом гробе, заставь меня снова заснуть, не страдая, прерванным вечным сном. Будь милостив – не наказывай меня мукою жить, мукой ужасной, подвергнуть которой Ты доселе еще никого не решался. Я всегда любил Тебя и служил Тебе, не делай же меня величайшим примером Твоего гнева, пред которым будет содрогаться потомство. Будь добр и благ, Господи, отдай мне сон, который я имел, усыпи меня в сладости Твоего небытия (?)».²³⁸² Немного странно, что аббат – хотя и неверующий – влагает такие речи в уста Лазарю. Разве Лазарь был первый и единственный, которого воскресил Господь? А дочь Иаира, а сын наинской вдовы? они были воскрешены ранее.

Неверующий и постоянно резонирующий – хотя по большей части и про себя – аббат Пьер Фроман является главным лицом, которому посвящен Лурд. Он – сын неверовавшего химика, погибшего при производстве опытов, и набожной матери, которая отдала его в духовную школу, чтобы, посвятив его Богу, тем искупить неверие отца. 16 лет будущий аббат уже влюблен в десятилетнюю девочку Марию де Герсень. Три года спустя с Марией происходит несчастье: она упала, разбилась, долго и страшно страдала и дело кончилось параличом ног. Десять лет спустя Пьер уже аббат и притом давно потерявший веру провожает Марию, жаждущую исцеления, в Лурд, и Лурд начинается с описания их путешествия. Они едут на белом

поезде, везущем паломников в Лурд из Парижа. Золя дает подробное описание вагона 3-го класса, в котором они едут, вагона представляющего собой настоящий лазарет. От Парижа до Лурда 22-го часа езды. Это время паломники проводят в чтении молитв, в беседах об исцелениях в Лурде, беседах, подающих бодрость и надежду боль-

—560—

ным, наконец в слушании повествования аббата о Бернадетте, каковое повествование было прервано призывом одной из сестер милосердия ко сну. За больными ухаживают или добровольно взявшие на себя этот обет лица самых разных общественных положений или монахини. В ряду последних есть молодые и прекрасные, которые может быть любят и по-видимому любимы, и Золя, говоря о них, ясно дает понять, что их обет девства он считает безумием. В Лурде паломники живут трое суток. Больных поместили в лазарете. Везде в гостиницах была страшная теснота. Почти немедленно после того, как поезд прибыл и больных разместили, их повели, повезли и понесли к чудотворной пещере. Золя дает описание этого шествия, происходившего среди роскошной южной природы в чудное августовское утро. «Шествие представлялось бесконечным. Порядка не было никакого, болезни всевозможных типов были здесь перемешаны, точно ад изрыгнул из своих челюстей самые чудовищные страдания, самые поразительные случаи, от одного вида которых зрителя охватывала дрожь. Головы, изъеденные экземой, лбы, покрытые гнойными шишками, лица с носами и ртами, превращенными слоновью болезнью в странные бесформенные массы. Болезни, по-видимому, давно исчезнувшие, здесь представляли своих жертв: одна старуха страдала проказой, другая была покрыта лишаями, как дерево, гниющее в тени. Тут были больные водянкою со страшно вздувшимися животами, с носилок свешивались руки изуродованные ревматизмом, а на носилках видны были ноги, измененные болезнью до неузнаваемости и ставшие подобными мешкам, наполненным тряпьем. На маленькой повозке везли страдающую водянкой головы, совершенно глухая она качала своим громадным

черепом, опрокидываясь назад при каждом толчке. Большая девочка, одержимая виттовой пляской, непрерывно дергалась всеми своими членами, при этом она страшно гримасничала и её лицо было совсем перекошено. Девочка поменьше, шедшая сзади, постоянно, когда мучивший её тик дергал её ротик, выпускала жалобные крики, напоминающие лай. Затем шли чахоточные, дрожащие от лихорадки, ослабленные дизентерией, худые как скелеты с цветом лица подобным земле, в ко-

—561—

торую они скоро должны были лечь и между ними одна с совершенно белоснежным лицом и с пламенными глазами, её голова была подобна черепу, в который вставили зажжённый факел. Здесь были всевозможные виды уродств: искривления позвоночного столба, вывернутые руки, сведенные шеи, несчастные существа, члены которых вывихнутые или переломленные как бы окаменели в новом безобразном положении, особенно тяжело было смотреть на одну: одна рука у ней была вывернута назад, а левую щеку свело так, как будто она приросла к плечу. Несчастные рахитические девушки останавливали на себе внимание восковым цветом своих лиц, худосочным видом, холодными золотушными нарывами; здесь были женщины, на желтых лицах которых застыло выражение тяжкого страдания, свидетельствующего, что у них рак в груди. Другие женщины, лежа на носилках с печальными глазами обращенными к небу, имели такой вид, как будто они прислушиваются к тем болям, которые терзают их внутренности от опухолей величиной с голову ребенка. И шествие все продолжалось и продолжалось, и по мере того как прибывали больные, чувство ужаса должно было расти. Явилась девушка, голова которой точно раздавленная походила на голову лягушки и под нею висел зоб, спускавшийся до самого пояса все равно, как детский нагрудник. Приближалась слепая с беломраморным лицом с двумя кровавыми щелями вместо глаз, из которых тек гной. Безумная старуха с провалившимся носом, с черным ртом хохотала раздирающим душу хохотом. И вдруг с одной страдавшей эпилепсией сделался припадок, она

изгибалась в конвульсиях и изрыгала пену на свои носилки, но шествие, охваченное страстным порывом влекшим его к пещере, даже не замедлило своего хода, как бы увлекаемое попутным ветром». ²³⁸³ Всеми этими несчастными двигала надежда на исцеление, и один доктор сообщил аббату Пьеру, что в Лурде исцеляются 10% и это по самому скромному счету. Исцеляющая сила приписывалась главным образом воде лурдского чудесно открывшегося источника и для больных были

–562–

устроены купели наполнявшиеся водою из этого источника. Отцы сэкономили водой и редко её переменяли, вследствие этого она принимала отталкивающий и ужасающий вид: вся она от гноя перебивавших в ней больных покрывалась как бы ржавчиною, в ней плавали кровавые сгустки, тряпки пропитанные болезненной материей, и Пьер удивлялся, каким образом эта вода вместо того, чтобы подавать исцеления, не способствует распространению болезней. Она была еще вдобавок страшно холодна и некоторых больных вытаскивали из неё без чувств. За всем тем исцеления начались. Исцеления в Лурде констатируются особым бюро, состоящим из многих докторов и в присутствии духовных лиц.

Доктора однако по описанию Золя все неизвестности и притом действуют из них только немногие верующие или по каким-либо иным побуждениям играющие в руку католической церкви, но большинство молчат, опасаясь неприятных столкновений с духовенством. В Лурде знают даже, на какие часы падает наибольшее количество исцелений. Когда при известных религиозных церемониях религиозный экстаз достигает наибольшего напряжения, тогда те, корень болезни которых крылся в нервах и воле, по вере в исцеление и получают его. Золя описывает нам подробно католические церемонии, религиозные процессии 30-ти тысяч паломников (в год в Лурде бывает от 200 до 500 тысяч паломников) ночью со свечами от собора к пещере, экзальтированные молитвы аббатов, исступленное состояние толпы. Самым поразительным на этот раз было исцеление параличной Марии, к каковому исцелению Золя с самого начала подготовил читателей при

помощи неверующего аббата. Его родственник, врач Боклер, исследовавший Марию, пришел к заключению, что, упав с лошади, она получила тяжелый ушиб и у ней произошел разрыв внутренних связок в половых органах. Природа однако одержала победу и у ней все зажило, но испуг и пережитая тяжелая боль, так сказать, фиксировали все внимание больной на её болезни и создали ей воображаемую болезнь, результатом которой было полное приостановление развития. Сильное потрясение произведет

—563—

то, что больная еще раз почувствует страшную боль, затем моментально исчезнет тяжесть в ногах, боль в нижней части живота, стеснявшая ей грудь и затруднявшая дыхание, исчезнет, уйдет, как бы чрез рот, подобно тому, как у средневековых бесноватых, по их словам, дьявол выходит чрез рот, затем для неё наступит половая зрелость и вместе с кровью, которая из неё хлынет, из неё удалится и болезнь, и она почувствует себя совершенно здоровою. Все так и случилось. Об этом предсказании врача Пьер не сообщил бюро, констатирующему исцеления, и случай с Марией был провозглашен настоящим чудом. Исцеление чрез самовнушение, по Золя, вследствие того, что приняло религиозную окраску, имело печальные последствия. Мария, моля Богоматерь об исцелении, дала обет вечного девства, затем она получила исцеление. Но что же? она сама лишила себя того счастья, которое за собой несло ей её исцеление, она не будет ни женою, ни матерью, по крайней мере обещалась не быть. Пьер, который любит её и любим ею и который еще ранее, чем она, произнес обет безбрачия, может находить некоторое утешение в том, что они, любя друг друга, не будут принадлежать никому другому, но он, — понятно, — не может не возмущаться тем, что религиозные фикции сделают их навсегда несчастными. Его заставляет смущаться и скорбеть и гораздо меньшее. В лавке, где продавались свечи, которые паломники возжигали в честь Богоматери и которых продавалось так много, что одних недогоревших свеч, поступавших обратно на свечной завод, было достаточно для покрытия всех расходов пещеры, он думал о том, сколько

хорошего и доброго можно было бы сделать на весь этот воск, без всякой пользы таявший в свечном дыме. Его смущала и возмущала продажа безвкусных и бессмысленных безделушек, которым придавался кощунственно религиозный характер (напр., портсигары с изображением лурдской Богоматери) и которые раскупала суеверная толпа. Он видел также и слышал от всех, что старый, бедный и безвестный Лурд был несравненно чище нравственно, чем Лурд новый; наплыв денег и паломников в Лурд сделал нравы в нём более легкими,

—564—

женщины и девушки его утратили свою старинную мещанскую нравственность и мужчинами овладела страсть к наживе. Но особенно его возмущали чудеса исцеления. Почему одни исцелялись, а другие – нет? Если бы он получил власть исцелить десятерых и пред ними бы остановилась вся многотысячная страждущая толпа, чтобы он мог сделать с полученным им даром? Вывод, к которому приходит неверующий аббат, тот же, к которому некогда пришел Александр Македонский, когда томимый жаждой проходил со своим войском по безводной местности и воины принесли ему воды в шлеме. Он сказал: «для всех этой воды мало, а я один не хочу ею пользоваться», так, по-видимому, готов бы был поступить и Пьер Фроман, если бы получил с неба власть десятерых больных сделать здоровыми. Смысл религиозного движения, которое он видел в Лурде, он полагал в том, что здесь люди отреклись от разума во имя веры в детское, бессмысленное, невозможное. Но он видел свою гордость, как и свое несчастье в разуме, он решил, что он будет исполнять обеты безбрачия и священства, не веря их разумности. Бедная Мария – этот прекрасный ребенок, которого Золя рисует такими симпатичными, хотя и шаблонными красками, тщетно молилась лурдской Богоматери об исцелении его души и возвращении его к вере, он выехал из Лурда непоколебимый в своей неверии. «Он выехал с убеждением, что старая религия отжила свой век и что её должна заменить новая религия, которая к несчастью еще не родилась, между тем, как старая уже умирает. С этими мыслями он возвращался в Париж с исцеленной Марией и

вместе со всеми паломниками и больными, которые, забыв те чудные грезы и сны, которыми они жили в Лурде, должны были снова вернуться к суровой действительности и затеряться в громадном городе. О, заканчивает Золя, жалкие люди, бедное больное жаждущее иллюзий человечество. Чувствуя себя утомленным в оканчивающемся столетие, растерянное и страдающее от слишком жадного стремления приобретать знания, оно считает себя покинутым врачами духа и тела и находится в страшной опасности подпасть непоправимому злу, вернуться назад и отыскивать чудесных исцелений в мистических Лурдах. Нет!

—565—

Бернадетта — этот новый Мессия страдания — столь трогательная в своей человеческой реальности, представляет собою страшный урок, жертва всеожожения оторванная от мира, жертва осужденная на изгнание, на пустыню и на смерть, лишенная права быть женщиною, супругою, матерью, потому что она видела святую Деву».

«Лурд» заключает в себе 598 страниц. Если бы Золя ранее не объяснил смысл своего произведения, то, разумеется, никто бы не догадался, что в «Лурде» автор хотел представить все человечество и выяснить сущность религии. Золя слишком легко отнесся к трудной задаче выяснить понятие религии и дать представление о религиозной вере человечества. Еще в детстве, сидя на школьной скамье, мы все слышали о пасторе Дальтоне, который не мог отличать цвета вишневых ягод от цвета вишневых листьев и этот недостаток известен под именем дальтонизма, но дальтонизм может быть не только физическим, но и духовным. Человек не только может не иметь способности узнать существование особого красного цвета, но может не подозревать о существовании стыда или жалости. У Вагнера в лице его Зигфрида («кольцо Нибелунгов») выведен человек не имевший чувства страха и со стороны других были напрасны все попытки объяснить ему, что это такое. Представим себе, что этот Зигфрид был бы талантливым художником и вздумал бы дать описание труса, боязливо прячущегося от сильного противника. Он верно бы описал

внешние признаки, в которых выражается страх, но вместо чувства страха описал бы какое-нибудь другое чувство, проявления которого иногда могут быть аналогичными с выражением страха или ужаса. Золя, человек неверовавший и неверующий, хочет дать нам описание религиозного чувства. Если бы он потерял веру в зрелом или юношеском возрасте, он мог бы описывать состояние верующей души, как ослепший человек может рассказывать нам о некогда виденных им цветах. Поэты, переставшие верить, давали иногда мастерские изображения религиозных людей. Это особенно должно сказать о многих произведениях Шиллера («Разбойники», «Коварство и любовь», «Мария Стюарт»). Но Золя слишком резко сме-

—566—

шал религию с суеверием и экстазом. Золя полагает, что та религия, которою жило доселе человечество, состоит в требовании от Бога противоестественных чудес ради земного благополучия людей и в признании последними за собою обязанности приносить Богу бессмысленные жертвы. Его верующие герои просят у Бога исцелений, богатств и за это ставят Божеству свечи, совершают праздные путешествия, дают противные природе обеты девства и т. д. Вот чем представляется религия для Золя. Насколько на самом деле наивен этот французский писатель, можно видеть из того, что, задавшись целью обличить бессмысленность религии исповедуемой человечеством, он нашел нужным, как он объясняет, прочесть множество медицинских книг, как будто верующую совесть можно понять, изучив болезни рака или водянки. В религиях существуют патологические элементы (суеверия, мифы, болезненный экстаз), которые иногда развиваются так широко, что из под их покрова трудно рассмотреть что лежит в основе религии, но кто хочет поучать нас относительно религии, тот должен постараться добраться до этой основы. Религия, понимаемая не как теоретическое учение, есть настроенность, соединяемая с представлением объекта, вызывающего эту настроенность и с сознанием взаимообщения с этим объектом и определяющая деятельность субъекта имеющего таковую настроенность. Так как объект

религии Бесконечное и взаимообщение с Бесконечным обуславливается степенью усовершенствования субъекта, то поэтому религия не только не идет против науки, что ей приписывает Золя, но являясь прежде всего стимулом для нравственного развития, она призывает человека и к умственному и к эстетическому совершенствованию; говоря ему: люби ближнего твоего, как самого себя, она вместе призывает его и к благоговейному восхищению красотами кавказских видов и к изучению тех агентов природы, которые их создали. Так как религиозная настроенность определяется представлением объекта религии, значит догмой, то отсюда следует, что различные догматы различных религий и исповеданий должны сообщать различные оттенки благочестию, и что конечно только один вид благочестия может быть вполне

–567–

отвечающим требованиям природы и цели жизни человеческой, вызванной к бытию и назначенной Творцом. У Золя совершенно нет мысли о различии религий и о различных формах проявления религиозных чувств. Он говорит нам только о католиках. Правда, он выводит какого-то епископа, не веровавшего в возможность исцелений и как будто во что-то веровавшего, но об этом «что-то» он не говорит ни слова, молитва влагаемая в уста этому епископу может быть произнесена и пантеистом. Золя резко подчеркнул один недостаток католицизма – его вещественность, так оскорбляющую ум, подобно тому, как отвлеченность протестантизма отталкивает сердце, но вследствие этого и из протестантизма и католицизма открывается выход в православие, а еще не следует отрицание религии.

Наука и религия, по Золя, взаимоисключают одна другую. Религия требует от человека, чтобы он отказался от разума, чтобы он исповедал: *credo, quia absurdum*; наука признает за разумом безграничные права на исследование всего. Устанавливая эти положения хотя и не буквально этими словами, Золя впадает в грубое заблуждение и обнаруживает, что о науке он имеет немного лучшее понятие, чем о религии. Только педанты и невежды могут обольщаться завоеваниями

науки, эти завоевания в сущности очень ничтожны и разум во всеоружии современного знания, пускающийся в исследование всего, если он действительно разум, на первых же шагах откажется от этого исследования, в противном случае он впадет в грубые заблуждения. Не трудно показать, что не религия бессмысленна, а наука бессмысленна без религии. Религия учит человека, что цель его жизни по ту сторону бытия, что человек должен стремиться к совершенствованию здесь, чтобы быть блаженным на небе. Стремление к усовершенствованию, как мы уже говорили, идет рука об руку со стремлением и к научным изысканиям и если религия есть истина, то понятно, что такие изыскания вполне отвечают её духу и следовательно наука освящается религией. Но отвергнем религию, говорящую нам о небе, как это делает Золя, и посмотрим: будет ли тогда иметь какой-нибудь смысл существование науки на земле?

—568—

Всякая деятельность — в частности и научная — является для разума лишь тогда разумной, когда она имеет разумную цель. Если моя жизнь ограничивается лишь землею, и мое бытие оканчивается вместе с последним биением моего сердца, то тогда единственною разумною целью моей жизни может быть стремление получить в течение её, как можно больше приятных ощущений, в чем бы последние не состояли. Алкоголик смягчающий горе жизни винными парами, гашишист, создающий для себя искусственный рай при помощи индийской конопли, любитель гладиаторских боев, находящий наслаждение в созерцании проливаемой человеческой крови, все они будут так же правы, как и ученый, испытывающий счастье при чтении полуистлевшей рукописи или при открытии им нового химического элемента. Всякий ученый хорошо знает, что человечество никогда не овладеет истиной, и что оно прекратится гораздо ранее, чем будут решены мировые загадки, но если так, то зачем стремиться к недостижимому, зачем жить иллюзией, что найдешь какую-то истину, когда собственно попытками искать её хочешь наполнить пустоту жизни? Если нет жизни на небе, то бессмысленна жизнь на земле. Сам Золя сознает это, когда влагает в уста Лазаря при помощи

неверующего аббата слова, что сон небытия лучше горя жизни. Для разума это единственный логический выход, т. е. разум может признать для себя лишь одну разумную цель – уничтожить свое собственное бытие, что конечно будет вместе и уничтожением науки. Но инстинкт жизни подсказывает разуму, что его вывод есть безумие, а размышление ведет его к выводу, что если его бытие имеет цель, то достижение этой цели не может иметь места на земле, отсюда вера в сверхчувственное бытие, отсюда – религия.

И современное неверующее общество в лице некоторых лучших его представителей обнаруживает стремление возвратиться к религиозной вере, но Золя глубоко ошибается, если думает, что этот поворот к вере соединяется с отрицанием науки. Признающие необходимость веры не признают науку ненужной, не признают её недостаточной. Это – две вещи совершенно различные; вода необходима для поддержания жизни, но недостаточно для

–569–

этой цели. Наука нужна человечеству, но человечество не может жить, руководясь одной наукой. Разумным следствием этого должно быть слияние науки с верой, а не замена науки верою. Это или по крайней мере стремление к этому и происходит теперь. Золя не выводит в своем «Лурде» ни одного ученого, он выводит лишь медиков практиков и у этих медиков нет никакого отрицания медицины, а только выработалось убеждение, что она очень мало разработана; к такому выводу конечно должен приходиться и всякий ученый относительно изучаемой им области знаний, по мере того как более и более ознакомляется с нею: всякая наука обыкновенно более предлагает загадок, чем их решает, и каждое решение научного вопроса обыкновенно порождает целый ряд новых вопросов. У Золя изображается, что сознание неудовлетворительности и негодности медицины иногда порождалось у докторов семейными несчастьями – смертью дорогих и близких людей, и результатом этого является их поворот к вере. Но без этого поворота эти люди могли бы кончать самоубийством, а впечатление от самоубийства и у неверующего общества

конечно бывает гораздо тяжелее и хуже, чем впечатление получаемое при виде верующего человека, который кстати не утратил и способности быть полезным и является очень добрым. Золя, очевидно, очень мало знаком с движением современной науки, если усматривает какой-то поворот назад и притом во всём современном мире. Как сторонник положительного знания, он взял бы на себя хотя труд посмотреть, что происходит в области естественных наук и идут ли они назад или вперед. Поверхностные люди, знакомящиеся с наукою по популярным книжкам, написанным дилетантами материалистического направления, действительно могут теперь прийти к заключению, что наука как бы разменялась на мелочи и толкует о каких то неинтересных и неважных вещах вместо того, чтобы давать человечеству решительные ответы на вопросы о происхождении и судьбе мира, о происхождении и судьбе человечества, она заявляет, что прежде предложенные решения этих вопросов несостоятельны, а новых она предложить не может. Но ведь отрицание ложных гипотез есть уже

—570—

шаг вперед по направлению к истине. Затем неинтересные и неважные вещи на самом деле в данном случае суть материал для решения важных вопросов: открытия девяностых годов в области геологии и палеонтологии, новые теории предложенные по совершенно частным вопросам колеблют старые решения и в них чувствуется зарождение новых взглядов на мир и его историю. Уже одно то совершенно подрывает утверждение Золя, что будто в человечестве замечается нежелательный поворот от науки к вере, что на самом-то деле занятия наукою не только нигде не ослабевают, но везде на обоих полушариях постоянно привлекают новых и новых работников, постоянно возникают новые ученые общества, устраиваются научные конгрессы, в университетах открываются новые кафедры, число работников науки непрестанно умножается количественно и наука улучшается качественно, и между тем Золя, претендующему на знание человечества, его интересов и его современного состояния

представляется, что наука гибнет и что мистические Лурды готовы устранить разум.

Золя плохо знает, что такое наука и каково её современное состояние; что касается до религии, то он в вопросе о ней выступил с такой малой дозой познаний, что ему остается только удивляться: он, выступив против религии, очевидно не задал себе такого естественного вопроса, что такое религия, и не счел нужным узнать, как этот вопрос решался и решается различными мыслителями. Он подобен тем малоразвитым путешественникам, которые, увидя дикаря, кланяющегося истукану, заключали, что именно этого истукана дикарь и считает за Бога и что у него нет никакой мысли о Божественной силе, находящейся где-либо вне, или он подобен тем, которые, не найдя в каком-либо диком племени религиозных обрядов, подобных известным им, заключали, что у этих племен нет никакой религии. За всем тем с произведением Золя все-таки приходится считаться. Он ставит в Лурде ряд вопросов относительно некоторых обрядов и постановлений, существующих в христианской церкви, которые ему, по видимому, по чистой совести и крайнему разумению представляются неразумными

—571—

и несостоятельными и важно не то, что они кажутся ему таковыми, но то, что его голос в данном случае является выразителем голоса толпы не совсем невежественной и не совсем образованной, следовательно, значительной толпы. Его недоумения, мы верим, чистосердечны, и мы постараемся для тех, которые разделяют их, предложить их решение. По необходимости сжатое рассуждение об этих недоумениях, несомненно, сделает его неубедительным в глазах многих, но мы будем счастливы, если таковые придут только к заключению, что на дело обсуждаемое Золя можно взглянуть и с иной точки зрения, и что его суждения далеко не могут претендовать на название несомненно истинных.

Золя дает естественное объяснение чудесам происходящим в Лурде. Мы не имеем ни побуждений, ни оснований защищать сверхъестественный характер явлений там происходящих. Что

чудеса происходят в Лурде, это утверждают далеко не все католики. С внешней стороны чудеса и естественные явления иногда бывают трудно различимы. Естественными явлениями мы называем такие, которые являются неизбежным следствием предшествовавших им условий, чудеса или сверхъестественные события суть такие, которые никаким образом не могут быть представлены, как результат предшествовавших причин, отсюда непостижимость чудес. Но мы плохо знаем природу вещей и вследствие этого часто не умеем различать непостигнутое от непостижимого. Чечевицеобразная фигура, выточенная из льда и направленная на солнце зажигает предметы, поставленные в её фокусе, дикарь считает это за чудо, девушка исцеляется от паралича по молитве и врачи объясняют это естественным явлением. Истолкование чудес, как следствий внушения, самовнушения и гипнотизма, в настоящее время является модным занятием многих врачей. Так в прошедшем году два французских врача Лоран и Кор дали подробное истолкование жития одного католического святого Викентия Феррье (1350–1429 г.), причем признали исторический характер всего жития и подлинность всех описанных там чудес (исцелений и видений) и не нашли в них ничего,

–572–

чего бы не могла истолковать современная медицина.²³⁸⁴ Еще за десять лет до Лорана и Кора католический ученый Хан в обширной монографии «*Les phénomènes hystériques et les révélations de sainte Thérèse*»²³⁸⁵ пришел к выводу, что Тереза страдала органической истерией, и что поэтому многие явления из её жизни, которые рассматривали прежде, как чудесные, должны быть признаны естественными, но она не страдала, добавляет он, истерией интеллектуальной, и поэтому в том, что она выдавала за Божественные откровения, он видит действительно таковые. На самом деле должно признать, что современная медицина совсем не владеет тайнами исцелений и не может объяснять их. Все, что известно медикам, есть следующее. В их практике неоднократно наблюдались случаи поразительного, иногда даже мгновенного выздоровления от

болезней или очень тяжких или даже таких, которые считаются неизлечимыми. Предполагать при этих случаях сверхъестественное влияние нет никаких оснований, нужно искать их естественного объяснения, отсюда делают вывод, что таковое объяснение должно быть приложено и к тем выздоровлениям или явлениям, которые прежде считались за чудеса. Но если случаи из медицинской практики и найдут себе полное объяснение и если окажется, что это объяснение не приложимо к исцелениям, по молитвам, то вопрос о чудесах опять останется открытым, ибо неверующие будут говорить, что здесь действуют еще неизвестные причины, которые нужно отыскать. Пока мы не знаем всего, мы в сущности в очень редких случаях можем привести несомненные основания, что такое то явление вполне естественно или сверхъестественно, некоторые верят, что все естественно. Вопрос сводится к вере. В «Лурде» один врач страшно возмущается, что исцеления констатируют, исцеленных свидетельствуют и выдают, так сказать, патенты чудесам. Золя называет его фанатиком, но мы думаем, что он прав. Там, где вместо чуда, можно натолкнуться на

—573—

шарлатанство и обман, исследование необходимо, но там, где вопрос сводится к тому – чудо ли известное явление или естественное событие, исследование не решит дела. Золя недоумевает, почему если есть какая-то высшая Сила, творящая чудеса, почему эта Сила не произведет разительного чуда, исключаящего возможность споров и сомнений. Почему? странное недоумение, решенное уже тысячелетия. Когда неистовая толпа, обращаясь к распятому Спасителю, кричала: «если Ты Сын Божий, сними со креста»! Христос, не смотря на то, что эта толпа быть может уверовала бы в Него, если бы Он последовал её призыву, ничего не ответил кричавшим. Вера должна быть свободной, а не принудительной. Бог мог бы насильно вложить веру в души людей, как мог бы насильно сделать их праведными, но эта невольная вера и праведность не имели бы никакого значения и достоинства. Вера не есть только дар благодати, но и плод свободных усилий человека, и

потому Золя, Ренан и им подобные никогда не встретят такого чуда, которое принудило бы их поверить.

Но не есть ли вера в чудо – вера в бессмыслицу? Если прав писатель, сказавший, что всякое чудо заключается в том, чтобы дважды два не было четыре, то это так. Но это не так. Если есть высшая Сила, то Она может властно распоряжаться ходом мировой жизни и производить явления, которые как не обусловленные законами природы, представляется нам, как чудеса. Чудеса были бы бессмыслицей, если бы элементы, из которых сложилось чудесное событие, находились бы в невозможном и противоречивом сочетании, если бы прямолинейный треугольник получил бы сумму углов равную трем прямым или если бы действительно дважды два не были бы равны 4, но таких чудес не допускает разумная вера, она видит в чудесах действие высших сил на силы природы, но не отрицание последних. Чудеса суть наиболее разительное проявление Божественного промысла, как таковые они суть события, производимые для благих религиозно-нравственных последствий. Золя не верит в Промысл. Два рода оснований имеется у него для этого неверия. Промысл предполагает свободу в тех, которые служат

–574–

предметом промысления. Золя отрицает существование таковой свободы, затем ему представляется несовместимым существование промысляющей высшей Силы с существованием страданий. Если есть всеблагий Бог, то почему Он не сжалится над этими бедными паломниками Лурда, которые мучаются от рака, проказы или чахотки? Что касается до вопроса о свободе, то Золя, конечно, известно, что детерминизм далеко не общепризнанное и доказанное учение и что в настоящее время менее, чем прежде, философы склонны его принимать, и он, Золя, без сомнения, сам чувствует себя свободным и действует, как существо свободное,²³⁸⁶ поэтому вера в свободу еще никак не может быть признана бессмысленной. Но страдания? Зачем допускает их Бог, если Он существует? Заметим, что причина страданий лежит не в Боге, а в людях, если не прямо в тех, которые страдают, то в их

предках, братьях, в их ближних – разумея под ближним всякого человека. Бог не уничтожает их, ибо они имеют великое нравственное значение. Разве сердце Золя не сжималось болезненно при виде несчастных и страдания одних разве не способствуют развитию в других чувства жалости и сострадания, из которых вырастает христианская любовь. «У меня болит твоя грудь», писала одна мать своей дочери. Так скорби и болезни сближают людей и приводят их к теснейшему единению в любви. Если бы вокруг нас все были сытые, здоровые и румяные лица, если бы сами мы никогда не испытывали болезней и скорбей, как могли бы мы развить в себе чувство любви? И потом, что такое эти страдания? Это отнятие тех благ, которые даны нам задаром. Но неужели, если нам что-нибудь дают, то непременно должны давать на целую вечность – деньги, друзей, родственников. Нам могут возразить: пусть так, нельзя признать несправедливым, если у нас отнимается имущество и умирают близкие люди, но физическая боль, испытываемая нами при страданиях – это, ведь, положительное зло, зачем существует оно? Нам этот вопрос напо-

–575–

минает о маленьких детях, которые, когда их купают в холодной воде, чувствуя неприятный холод, кричат и стараются вырваться, но по окончании купанья испытывают приятное чувство физической бодрости. Так и та боль, которую заслуженно испытывает человечество, совершенно незаслуженно направляет его к благу. Почему одним даруется исцеление, а другим нет? Почему? Пути Промысла неисповедимы, мы слишком мало знаем прошедшее и совсем не знаем будущего, чтобы догадываться, как должно *наилучшим* образом поступить в настоящем. Неверующий аббат прав, размышляя, что, получив дар исцелить десять человек, он оказался бы в весьма затруднительном положении, но он может быть покоен: он не получит этого дара, ибо в такой странной форме он не подается.

Золя не верит религии, потому что ему её требования представляются странными: зачем эти обряды, эти свечи, зачем

обеты девства? Но ведь человек состоит не из души лишь, а и из тела и свое душевное настроение он по необходимости выражает во внешних формах, в тех или иных обрядах и действиях, выражать в которых он привык. Дурно, если обряд заменит собою то состояние духа, которое он должен выражать, но нет ничего дурного, если он порождается состоянием духа

Плясал пред ковчегом Давид,
Но был и царем и пророком.

Тоска об истраченных свечах, которая, по Золя, охватывает аббата, сильно напоминает скорбь Иуды о благовонном масле, пролитом женщиной на ноги Спасителя. Но если Золя или его аббат действительно любят человечество, они могут утешиться: тот подъем духа, выражением которого являлись и являются горящие свечи в церквях и при религиозных церемониях, подвинет людей на гораздо большее количество добрых дел, чем сколько их можно сделать на деньги истраченные на воск.

Золя напрасно думает, что христианская религия проповедует отречение от жизни, брака, семьи. На самых первых страницах Библии он мог бы прочитать: «не добро быти человеку единому», и благовеститель Нового Завета, как чудотворец, Мессия, прежде всего является

—576—

на брак. Радости семейной жизни благословляются христианской религией, напротив с её точки зрения заслуживают порицания необдуманые обеты безбрачия, произнесенные под влиянием минутного порыва или во имя честолубия или вследствие случайности рождения и условий жизни. Но для тех, которые желают и чувствуют в себе силы всецело отдаться на служение человечеству, служение своей семье было бы препятствием. Они отрекаются от общения в любви с немногими, чтобы любить всех. Такие избранные натуры к чести человечества не исчезают. Они всецело живут для других и высоко стоят над другими, внушая им не только уважение к себе, но и к человеческой природе

Природа мать! Когда б таких людей
Ты изредка не посылала миру
Заглохла б нива жизни.

Золя напрасно скорбит о Бернадетте, что она не испытала семейного счастья, потому что видела св. Деву, потому что к ней были обращены те же слова, как и к Жанне Д'Арк:

«Страшись надежд, не знай любви земная,
Венчальных свеч тебе не зажигать,
Не быть тебе душой семьи родная,
Цветущего младенца не ласкать».

Бедная больная Бернадетта, если бы и не видела св. Девы, не могла бы испытать семейного счастья, но отдавшись всецело молитвам и служению Богу, она дала это счастье многим другим. Золя представляет, что будто, умирая, Бернадетта тосковала о том, что она прожила жизнь в монастыре, а не жила полной жизнью других людей. Здесь он явно берет краски с чужой палитры. Описание тоски Бернадетты почти буквально сходно с описанием тоски Христа в Гефсиманском саду в «La vie de Jesus» Ренана. Но у Ренана при его взгляде на Христа, как на человека, само по себе описание не включает в себе что-либо недопустимое. У Золя же умирающая в страшных мучениях крайне религиозная, с детства склонная к уединению Бернадетта со своею тоскою о том, что она не была женою и матерью, является психологической невозможностью.

—577—

Герой «Лурда» Пьер Фроман явится и в новом произведении Золя «Рим» и там, кажется, его обеты Золя намерен подвергнуть искушению. Нам непонятен этот аббат и еще более непонятны симпатии к нему автора. Когда Золя в 1877 году был сотрудником «Вестника Европы», и присылаемые им статьи переводились с рукописи, он в описании католического духовенства во Франции тоже вывел аббата, сомневающегося в догматах и отличающегося всеми добродетелями. По-видимому, Золя думает, что для того, чтобы стать хорошим человеком, священник должен перестать быть верующим. Он глубоко ошибается в этом. Не смотря на все его симпатии, неверующий аббат представляет собою далеко не привлекательную фигуру. Почему он не сбросит с себя сутану? Почему он равнодушно исполняет обязанности, которые считает неразумными, и не займется делом, в которое верит. Если, по

его мнению – а его мнение таково – религия приносит лишь зло человечеству, то он должен бороться против этого зла, а не служить ему. Он с горделивым презрением относится к тем священникам, которые отказались от своих обетов и превратились в мирян. Неужели такое презрение может истекать из доброго источника? И еще один вопрос – почему Золя думает, что от католичества есть лишь один переход к неверию? Религиозные воззрения могут быть очень разнообразны и жителю Парижа это известно особенно хорошо, и от католичества можно склониться и к протестантству и к деизму, а не к одному лишь неверию.

Но довольно о воззрениях и симпатиях автора «Лурда». Будем верить, что по мере развития и нравственного преуспевания человечества они менее и менее будут находить отклика в человеческих сердцах. Взглянем теперь на «Лурд», написанный художником натуралистом просто как на фотографию. Преднося своему мысленному взору пилигримов «Лурда», мы естественно вспоминаем и тех паломников, которые приходят поклоняться православным святыням. О, насколько последние лучше первых и как они могли бы быть для них поучительны! Склоняясь с трогательным умилением пред св. мощами, пришедший или приехавший для поклонения к ним православный па-

–578–

ломник никогда не позволит себе тех порывистых экстатических действий и движений, которые производят католики, доходящие в религиозном исступлении до того, что приходится раздумывать – молятся ли они или беснуются. В отношениях православных к своим святыням сказывается более благородное понятие о человеческой природе и более возвышенное представление о Божестве. Неверующий аббат у Золя мечтает о религии, которая была бы ближе к земле, но ведь многие его спутники именно и живут такою религиею, они хотят, чтобы небо служило земле и они как будто хотят материализовать свое религиозное чувство. Нет, нужно, чтобы религия вела нас к небу, а не служила бы нам лишь для того, чтобы мы могли получше устроиться на земле.

Не разделяя точки зрения автора на религиозные движения, мы однако считаем своим долгом закончить наш очерк о «Лурде» благодарностью ему за то, что он описал таковое движение. Вольтер сказал: «пройдет сто лет, и христианство сделается достоянием истории». С тех пор прошло полтора столетия и многие русские серьезно думают, что христианство поддерживается лишь в их непросвещенном отечестве. «Лурд», который они прочтут гораздо охотнее, чем научные трактаты о религиозном состоянии запада, должен разубедить их в этом. Человечество в своей совокупности всегда жаждало и желало веры, оно никогда не примирится с печальной философией, говорящей, что «пусто там вверху над звездами», что «человек рождается из грязи, делает грязь и становится грязью», вместе с поэтом оно всегда скажет:

«В безверие я верить не могу». Отдельные сыны человеческие уходят от веры на страну далече. Они заслуживают глубокого сожаления и скорби. Но в общем человечество движется верою к свету, истине и небу и где бы не проявлялось и не ощущалось особое трепетание и горение этой веры – в Лурде, Палестине или Москве, оно всегда будет наполнять умилением каждое благородное сердце.

С. Глаголев

31 октября 1894 г. Москва

**Протоколы заседаний [=Журналы] Совета
Московской Духовной Академии за 1894 год //**
**Богословский вестник 1894. Т. 4. № 12. С. 49–96 (4-я
пагин.).**

–49–

справедливости, т. е. совместимости многих эгоизмов. Первое есть закон благодатного царствия Божия на земле, второе есть закон человеческого царства или царства природы» (стр. 22). Говоря о методах изучения и изложения церковного права, автор настаивает на *самостоятельности* принципов церковного права и его положительном характере, исключая возможность объяснять его с точки зрения чуждых ему принципов и теорий, напр. с *точки зрения государственного права* (как это делают протестантские канонисты). Мысль, лично нам симпатичная и, по-видимому, верная, плодотворная в деле разработки права православной церкви и мы от всей души желали бы приветствовать собственные опыты автора в деле её осуществления.

Исчерпав с достаточною полнотою предварительные, вводные в науку церковного права понятия и установив свой взгляд на её цель, содержание и метод, автор представил затем очерк положения науки церковного права в Византии (до падения Константинополя) и в настоящее время в России и православных славянских землях. Автор дал характеристику систем и планов русских канонистов: Суворова, Альбова, Бердникова, Павлова, Соколова, сербского канониста преосвященного Никодима Милаша и др. Вообще этот первый отдел обработан у автора обстоятельно, полно и законченно.

Второй обширный отдел «введения» (132–672) в начале представляет объяснение общих понятий об *источниках права* и об *источниках науки права* и затем обстоятельные исагогико-исторические сведения о памятниках церковного и гражданского до церкви относящегося законодательства за время от начала церкви до падения Константинополя. Автор подразделяет всю эту материю на следующие главы: 1-я – памятники церковного

права в первые три века христианства (139–181); глава 2-я – памятники церковного права в период вселенских соборов до отделения Римской церкви от церкви вселенской (181–394); глава 3-я – памятники церковного права в Константинопольской церкви до падения Византийской империи (394–672).

В весьма сжатом виде глава 1-я излагает учение о священном Писании и о Предании, как основных источниках церковного права и за тем в таком же виде – сведения о памятниках церковного права первых трех веков (Апостольских Постановлениях и Апостольских Правилах).

–50–

Глава 2-я в сжатом виде сообщает сведения о соборах вселенских и поместных и правилах, изданных ими, а также и изданных некоторыми св. отцами в отдельности; далее – сведения о государственном законодательстве до церкви относящемся (законодательства Феодосия, Юстиниана – императоров Исаврийской и Македонской династий). Затем – без указания внутренней связи и как бы посему случайно введены §§ об употреблении римского права на западе и о покаянных номоканонах восточных и западных.

Отличительною особенностью этих глав служит – при богатстве их содержания и ученой цитации, – сжатость и обработанность внешнего изложения: здесь по преимуществу господствует стиль учебной книги.

Глава 3-я (с стр. 394 до конца книги) начинается довольно пространном трактатом исторического характера о разделении церквей и о попытках их соединения (стр. 394–447). Строго говоря этот трактат не стоит во внутренней связи с историей законодательства и обязан своим появлением, вероятно, внешнему мотиву – облегчить чтение книги читателю, не имеющему достаточных сведений по церковной истории. – За тем § 43-й говорит об условиях право-образования в Константинопольской церкви – именно о важном значении Константинопольского патриарха для всего православного Востока и значении императорской власти в делах церковного управления и в частности в церковном законодательстве (канонические теории, пытавшиеся обосновать юридически эти

условия, фактически сложившиеся еще ранее). Далее автор сообщает исторические сведения о константинопольских соборах против еретиков XI–XIV вв., при чем представляет в переводах и важнейшие догматические определения этих соборов. Привнесение этого, по существу исторического элемента, автор оправдывает тем, что эти соборы, опровергая и осуждая еретиков, в то же время были охранителями православных догматов; их определения и приговоры заносимы были в церковные синодики, которые торжественно каждый год прочитывались как нормы исповедания православной веры (стр. 514). Следующий за тем § 45-й перечисляет определения патриаршего Константинопольского синода по разным предметам церковного управления за время от 885 г. по 1445 г. в хронологической последовательности с кратким обозначением содержания их и указанием (под строкою) изда-

–51–

ний, в коих можно читать эти определения; § 46-й представляет краткий обзор светского законодательства и частных юридических сборников за ту же эпоху; § 47-й – без связи с предыдущим рассматривает изменения в номоканоне Фотия, каким он подвергся в эту эпоху; § 48-й – таковые же изменения древнего синописиса канонов; § 49-й – под рубрикою: три новых синописиса – представляет характеристику синописисов М. Пселла, Арсения Монаха и К. Арменопуло; § 50-й – представляет перечень византийских канонистов от X – по XIII вв. под рубрикою: отдельные канонические труды и их авторы (как будто предыдущий § рассматривал не отдельные труды и их авторов); § 51-й – представляет характеристику толкований Аристина, § 52-й – Зонары, § 53-й – Вальсамона, § 54-й – характеристику синтагмы М. Властаря. – Книга заканчивается кратким заключительным (55) параграфом под рубрикою: православие есть отличительный характер Восточной церкви.

По богатству научных сведений и содержания эта глава не только не уступает предыдущим, но в некоторых отношениях даже превосходит их; но она уступает им во внешней обработке материала и в расположении его. Так некоторые §§ помещены здесь рядом без видимой по крайней мере связи, так что автор

принужден был начинать новый параграф шаблонной фразой: «что касается до»... (стр. 550), или: «перейдем теперь к»... (стр. 594): касаться можно, разумеется, до чего угодно и переходить к чему угодно. Самое расположение параграфов случайно и может быть оправдано разве только хронологической последовательностью авторов, о которых говорят параграфы, да и самое распределение материй по отдельным параграфам сделано не вполне удачно. Так §§ 48 и 49 было бы лучше свести в один параграф, а затем и все эти §§ с 47-го по 54-й объединить бы под одну общую рубрику: «разработка канонического права *частными* лицами». В этой же главе автор не гарантировал себя и от более важного упрека – *в недостатке определенного основания* для выбора из массы исторического материала элементов, которые он почитает *источниками права* и в недостатке правильной канонической оценки этих элементов. Так, перечисляя определения патриарших синодов за время от IX по XV вв., автор не делает никакого различия между в собственном смысле *законодательными* определениями, имевшими общее и весьма продолжительное

–52–

значение источников права, и простыми административными распоряжениями, или судебными решениями по совершенно частным случаям. Таковы напр.: «разрешение пустынножительство св. Христодулу (стр. 520); постановление о клирике Капсориме, отлученном Филиппольским митрополитом (стр. 521); определение о предании огню жития св. Параскевы, написанного не искусно и недостойно её ангельской жизни (там же); определение о разводе трубача Василиска, принявшего крещение, с его женою, не согласившеюся принять оное (там же); определение, воспреещающее безобразный праздник нотарииев (стр. 522); определение об оставлении без последствий просьбы епископа Аквилейского, насильственно постриженного по принуждению светской власти (там же); определение о разрешении есть мясо одному благородному человеку (там же); определение о том, что нельзя принять отречения епископа Феодула, не считающего

себя достойным священнодействовать (стр. 524)». В самом начале перечня определений патриаршего синода – как *источников права* рядом с знаменитым законодательным актом, известным под названием *τόμος ἐνῳσεως* помещается: «дозволение Феофилакта (934–956) праздновать языческие рождественские святки с переряживанием в личины на праздниках Рождества Христова и Крещения *в самой Софийской церкви*, упоминаемое Вальсамоном на основании Скилицы» (стр. 517). Спрашивается: для кого и для *какого права* может служить *источником* это безумное дозволение, если только действительно таковое было дано? Полагаем, что почтенному автору следовало тщательно разобраться в определениях Константинопольских синодов и со всею ясностью выделить из них в собственном смысле *законодательные* определения.

Изложив весьма полно историю Константинопольских соборов, занимавшихся *догматическими* определениями (стр. 463–515), автор уделил лишь 5 страниц обозрению государственного законодательства этой эпохи (533–537 стр.), ограничившись перечислением имен императоров-законодателей и указанием изданий, в коих можно читать это законодательство. Такая же несправедливая неравномерность внимания автора замечается в отношении его к частным *каноническим* и *юридическим* трудам этой эпохи. Автор весьма подробно сообщает сведения и характеристики канонического синопсиса и толкований Зонары, Вальсамона и Аристина, между тем относительно сборников

–53–

гражданского права, каковы: эклоги, эпанагоги, прохирон, синопсисы, Василики и проч., ограничивается лишь самыми общими сведениями, уделяя этой юридической литературе всего 11–12 страниц (537–549). Полагаем, что в праве сделать нашему автору этот упрек на следующем основании: труды вышеназванных канонистов в русской литературе за недавнее время нашли себе несколько весьма основательных монографий, и автор в виду этого мог бы весьма удобно ограничиться более краткою характеристикою этих трудов;

между тем названные юридические сборники средневекового гражданского византийского права доселе не нашли еще себе специальных монографий в русской литературе. Оправданием для автора не может служить то, что они – сборники гражданского права: ибо во 1-х, в них, как напр. в эпанагоге есть специальные титулы относительно церковных учреждений и лиц (патриарха, епископа, благотворительных учреждений и пр.), во 2-х, церковь в течение многих веков (греческая и русская) имела под своей юрисдикцией многие гражданские предметы гражданского права, в этих сборниках регламентированные.

Почитая своим долгом высказать эти замечания, мы вовсе не имеем в виду сказать, что вследствие указываемых недостатков обширная часть труда автора (3-я глава) в её настоящем виде теряет свою научную ценность: последняя за нею остается. Автор и здесь сделал значительный вклад в сокровищницу отечественной канонической науки: и здесь есть почтенная заслуга автора и – ничего, его компрометирующего. Но эта заслуга была бы еще более ценна, если бы автор гарантировал себя от сделанных ему нами замечаний.

Принимая во внимание грандиозные размеры задуманного автором труда и имея в виду в подлежащей обширной книге выполнение важной его части, в которой обнаружены обширная эрудиция, талантливое (в научном смысле) изложение и никаких грубых погрешностей, признаю книгу автора значительным вкладом в науку канонического права и почитаю автора её заслуживающим искомой им ученой степени доктора канонического права».

Справка: 1) По § 142 устава духовных академий «степени доктора богословия, равно как церковной истории и церковного права, удостоиваются магистры богословия без устного испытания, по представлении напечатанной диссертации или сочинения,

–54–

хотя бы и написанного не с целью получения ученой степени». 2) Профессор М. А. Остроумов получил степень магистра богословия в Московской Академии в 1887 году. 3) По § 81 лит. в. п. 6 того же устава удостоверение степени доктора

значится в числе дел Совета Академии, представляемых чрез Епархиального Преосвященного на утверждение Святейшего Синода.

Определили: 1) Благопочтительнейше просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении экстраординарного профессора Императорского Харьковского Университета, магистра богословия, Михаила А. Остроумова в степени доктора церковного права. 2) Представить Его Высокопреосвященству и в Святейший Синод по экземпляру диссертации профессора М. А. Остроумова и копии с отзывом о ней ординарного профессора А. П. Лебедева и доцента Н. А. Заозерского.

V. Прошение кандидата Академии Владимира Троицкого о выдаче ему на трехмесячный срок его кандидатского сочинения.

Определили: Выдать просителю его кандидатское сочинение на испрашиваемый срок.

VI. Прошение экстраординарного профессора Василия А. Соколова:

«Покорнейше прошу Совет Академии уволить меня из числа членов комиссии для приема студенческих сочинений».

Определили: Профессора В.А. Соколова уволить из числа членов комиссии для приема студенческих сочинений, а на место его назначить экстраординарного профессора Александра Д. Беляева.

VII. Отношение правления Tobольской духовной Семинарии от 15 февраля сего года за № 75:

«Правление Tobольской духовной Семинарии честь имеет принести Московской духовной Академии глубокую и искреннюю благодарность за участие в праздновании Семинарией 21 сентября 1893 г. своего 150-летнего юбилея, выразившееся в присылке глубокожелательного приветствия. При сем правление семинарии долгом считает препроводить в Московскую духовную Академию брошюру: «Описание празднования 150-летнего юбилея Tobольской духовной Семинарии».

Определили: Присланную брошюру сдать в фундаментальную библиотеку, а прочее принять к сведению.

VIII. Записки профессоров П.И. Казанского и Г.А. Воскре-

сенского о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекарю Академии Н.А. Колосову выписать для академической библиотеки, по справке с её наличностью, означенные в записках книги и о последующем представить Правлению Академии.

IX. Донесение экстраординарного профессора Академии Н.Ф. Каптерева и и. д. доцента С.С. Глаголева, производивших ревизию академической библиотеки и церковно-археологического музея, находящегося при Академии:

«Исполняя возложенное на нас Советом Академии поручение и руководясь 54-м параграфом инструкции библиотекарю, мы произвели ревизию академической библиотеки и церковно-археологического музея и о результатах этой ревизии имеем честь донести Совету Академии следующее:

Наличный состав библиотеки мы нашли в целости и в должном порядке. Вновь поступившие приобретения своевременно занесены в библиотечные каталоги: инвентарный, топографический и алфавитный. Все рукописи и книги, взятые преподавателями и студентами, аккуратно записаны. Систематический каталог библиотеки продолжается составлением и (насколько позволяют средства) печатанием.

Кроме исполнения текущих дел по библиотеке, заведывающие ею несли немало и особых трудов. Так библиотекарь, кроме составления систематического каталога, составил и напечатал каталог книг, поступивших в академическую библиотеку в 189²/₃ учебном году. Каталог этот составляет книжку в 10¹/₂ печатных листов. Новому помощнику библиотекаря, г. Писаревскому, пришлось понести очень много тяжелого труда по приведению в надлежащий порядок нижнего отделения библиотеки, (находящегося обыкновенно в ближайшем заведовании помощника библиотекаря), для чего ему приходилось заниматься в библиотеке почти каждый день во все летнее каникулярное время.

Много труда приходилось и приходится нести заведующим библиотекою при введении новой, так называемой, карточной системы записи выдаваемых книг, введенной в библиотеке на основании постановления Совета Академии. Система эта состоит в том, что на место выдаваемой книги ставится карточка, на которой пишется № и название книги и фамилия взявшего её

—56—

лица. Система эта обещает в будущем большие и неоспоримые удобства как для студентов, так и для самих заведующих библиотекою, но введение её потребовало много труда, терпения и внимательности, так как требовалось не только приготовить карточки, но и внимательно следить за отметками на них при всякой выдаче и сдаче книг, — всякая неточность, а тем более ошибка в отметках на карточках, может вызвать понятную путаницу. Остается пожелать, чтобы как можно скорее были переписаны на карточки и те книги, которые записаны в справочных книгах, тем более что справочные книги от постоянного употребления сильно обветшали и скоро, вероятно, окончательно откажутся служить. Требовать этой работы от служащих в библиотеке, конечно, невозможно, для этого необходимо приспособить особое лицо или даже несколько лиц, только тогда это дело может быть с успехом выполнено в сравнительно короткое время.

Считаем необходимым обратить внимание Совета Академии на крайнюю недостаточность шкафов в библиотеке. Вследствие тесноты книги в библиотеке нередко поставлены в два ряда, а в многотомных изданиях ставится впереди лишь один том, а остальные уже занимают место в заднем, т. е. невидном ряду. Кроме того, многие шкафы совершенно рассохлись и дверцы их раздвигаются лишь при больших усилиях, что очень затрудняет правильную расстановку и приискивание книг.

Рядом с приемным залом теперь устроен читальный зал, для образования которого часть книг перенесена вниз, в остававшуюся доселе свободною комнату.

В заключение считаем нужным указать Совету Академии на усердие и аккуратность в ведении дел г. Библиотекарем, и на особенное усердие его Помощника, приведшего летом в порядок всю нижнюю библиотеку.

Церковно-археологический музей, находящийся в ведении доцента по кафедре церковной археологии и литургики А.П. Голубцова, содержится в прекрасном и образцовом порядке. Г. Голубцов, безмездно трудящийся над делом устройства музея, относится с глубокой любовью и серьезным вниманием к этому делу. Достопримечательности музея тщательно распределены, и каждая вещь снабжена надписью и печатным номером. Не всегда легко, или вернее – редко бывает легко определить эпоху и значение археологических находок, и г. Голубцову приходится

–57–

много работать над таким определением предметов, поступающих в музей. Старые миниатюрные изображения, полуистертые мелкие надписи оказывается возможным разбирать лишь вооруженным глазом. В настоящее время г. Голубцов составляет подробный каталог предметов, находящихся в музее. Безмездный труд г. Голубцова, без сомнения, заслуживает особого поощрения от Совета Академии».

Определили: О всех нуждах Библиотеки в хозяйственном отношении сообщить Правлению Академии для надлежащих распоряжений. 2) Выразить благодарность Заведующему церковно-археологическим музеем доценту А.П. Голубцову, библиотекарю Н.А. Колосову и его помощнику Н.Н. Писаревскому за их отлично-усердные труды.

Х. Донесение библиотекаря Академии Н.А. Колосова:

«Честь имею донести Совету Академии о следующих пожертвованиях, поступивших в библиотеку:

1) От Высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского – «Слова и Речи», говоренные им в разное время.

2) От преосвященного Николая, Епископа Алеутского – «The World's Parliament of religions... the Columbian Exposition of 1894. voll. 2».

3) От преосвященного Димитрия, Епископа Подольского – «Месяцеслов святых, чтимых всею русскою церковью или местно» вып. 2-й (Октябрь).

4) От гг. профессоров Академии: 1) «Русский Архив» 1893 кн. 8; 2) «Русская Старина» 1885 г. кн. 1–7:9–12; 1886 г. кн. 1:4–12; 1887, кн. 1–4; 1889 кн. 1–12; 1890 кн. 1–12; 1891 г. кн. 1–6:8–12; 1892 г. кн. 1–8:10–12; 1893 г. кн. ?–5:7–11; 3) «Исторический Вестник» 1887 г. кн. 1–6; 11 и 12; 1888 г. кн. 1–7:11 и 12; 1889 г. кн. 1–12; 1890 г. кн. 1–12; 1891 г. кн. 1–6:11 и 12; 1892 г. кн. 1:2, 4–12; 1893 г. кн. 1–7:10; 4) «Русский Вестник» 1888 г. кн. 1:2, 4:6–12; 1889 г. 1:2, 4–6:8–12; 1890 г. кн. 3–5:8; 1891 г. кн. 6–7; 1892 г. кн. 11; 1893 г. кн. 1–4:7–9; 5) «Русское Обозрение» 1893 г. кн. 5 и 6; 6) «Вестник Европы» 1893 г. 1–10; 7) «Русская Мысль» 1892 г. кн. 8–12; 1893 г. кн. 1–9 и 8) «Сборник Нивы» 1891 г. кн. 1–3:10–12; 1892 г. кн. 1–6:10–12; 1893 г. 9–11.

5) От профессора Академии Алексея Петровича Лебедева – 1) его брошюра: «Русский византист на служении церковно-

–58–

ческой науке» и 2) Damberger «Synchronistische Geschichte d. Kirche und d. Welt im Mittelalter» voll. 2.

6) От профессора Академии Ивана Николаевича Корсунского – его книга: «Святитель Филарет, митрополит Московский, его жизнь и деятельность на Московской кафедре».

7) От доцента Академии Алексея Ивановича Введенского – его книга: «Современное состояние философии в Германии и Франции» 2 экзempl.

8) От православного Палестинского Общества: 1) «Сообщения Общества», декабрь и 2) «Палестинский Патерик» вып. 4-й.

9) От Общества Истории и древностей российских «Чтения» в сем Обществе 1894 г. кн. 1 и 2-я.

10) От Общества любителей естествознания, антропологии и географии при Московском университете– 1) Congrès internationale de Zoologie à Moscou» р. 2 и 2) «Congrès internationalaux d'Antropologie», р. 2.

11) От забайкальского миссионера архимандрита Димитрия – его сочинения 1) «Краткий очерк истории русской Церкви» и 2) «Краткий очерк истории Христианской Церкви».

12) От Н.П. Дружинина – книга: «Житие и жизнь благоверные великие княжны Евфросинии Суздальския».

13) От С.А. Белокурова – его сочинения и издания: 1) «Списки дипломатических лиц русских за границей и иностранных при русском дворе», 2) «Арсений Суханов» ч. II: «сочинения Арсения Суханова», вып. 1-й и 3) «Преподобный Сергей и Троице-Сергиева Лавра в русской литературе».

14) От библиотекаря Казанской Духовной Академии г. Троицкого – его сочинение: «Апостол языков Павел и Апостолы обрезания в их отношении друг к другу в жизни и учении» 2 экзempl.

15) От свящ. В.Ф. Остроухова – его сочинение: «Московское Лазарево кладбище».

16) От П.П. Борисовского – его брошюра: «Бескорыстие и чистота христианской нравственности».

Определили: Благодарить жертвователей.

XI. Прощение на имя о. Ректора Академии бывшего студента 3-го курса С.-Петербургской духовной Академии Александра Воскресенского:

«Желая закончить свое высшее богословское образование, имею честь покорнейше просить Ваше Высокопреподобие принять меня

–59–

в число студентов 3-го курса вверенной Вам Академии. К сему честь имею присовокупить, что третий академический курс был прослушан мною в С.-Петербурге до конца, три семестровых сочинения и проповедь своевременно представлены там же».

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: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении принять бывшего

студента III курса С.-Петербургской Академии Александра Воскресенского в число студентов того же курса Московской Академии.

XII. Заявление Секретаря Совета М.К. Казанского о том, что в настоящее время освободилась казенная стипендия в 220 руб., после студента 2-го курса Николая Федоровского, умершего в феврале месяце текущего года.

Справка: По заявлению о. Ректора Академии, казенной стипендии по успехам, поведению и материальному положению заслуживает более других студентов 2-го курса Василий Яновский пользующийся стипендией Московской кафедры в 110 руб., а последней – своекоштный студент того же курса Дмитрий Цитович.

Определили: Освободившуюся после студента Н. Федоровского казенную стипендию предоставить студенту Василию Яновскому, а стипендию Московской кафедры – студенту Дмитрию Цитовичу.

XIII. Рассуждали о назначении премий из процентов с капитала, поступившего по завещанию покойного митрополита Московского Макария, за лучшие сочинения наставников Академии и лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии.

Справка: 1) В настоящее время в распоряжении Совета Академии имеются две премии; а) одна в 500 рублей – за лучшие сочинения наставников Академии и б) одна – в 300 рублей – за лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии. 2) В собрании Совета Академии 28 января текущего года на соискание премии в 500 р. представлены были сочинения: а) экстра-ординарного профессора В.Ф. Кипарисова: «Митрополит Московский Макарий, как проповедник». Сстр. 1–229. Сергиев Посад. 1893. и б) доцента А. И. Введенского: «Современное состояние философии в Германии и Франции». На соискании премии в 300 р.

–60–

имелись в виду магистерские сочинения священников: Николая Ильинского и Дмитрия Глаголева, Николая Виноградова, Николая Попова и Дмитрия Наумова. 3) §§ 2:3 и 4

утвержденного Святейшим Синодом положения о премиях покойного Митрополита Московского Макария: «Первой премии удостоиваются сочинения, составляющие значительное приобретение или для науки вообще, или по крайней мере для русской научной литературы, которые могут быть или оригинальными исследованиями, или переводами, если только для перевода избраны сочинения важные для науки и не малые по объему, преимущественно сочинения, написанные на древних языках.

В случае, если в каком-нибудь году не окажется сочинения, вполне удовлетворяющего указанным в предыдущем § условиям, премия в 500 руб. может быть разделена на две – по 250 руб., которые выдаются также за печатные труды, имеющие значительное научное достоинство, по менее капитальное. Второй премии (в 300 руб.) удостоиваются лучшие из сочинений, написанных на степень магистра, если эта степень получена в Московской Духовной Академии, и если автор сочинения окончил курс в сей же Академии». 4) Того же положения § 13: «в мартовском заседании Совета Академии происходит обсуждение достоинств представленных на премии сочинений и присуждение самых премий». 5) Того же положения § 15: «в том же заседании Совета решается вопрос, какое из сочинений, написанных на степень магистра, заслуживает премии».

Определили: 1) Премию в 500 рублей разделить на две, из коих одну назначить экстра-ординарному профессору В.Ф. Кипарисову, а другую – доценту А.И. Введенскому. 2) Премию в 300 р. за лучшие магистерские сочинения отложить до следующего года. 3) Постановление, на основании § 16 утвержденного Святейшим Синодом положения о премиях, благопочтительнейше представить на Архипастырское благоусмотрение и утверждение Его Высокопреосвященства.

XIV. По случаю приближающегося окончания учебного года рассуждали о вызове воспитанников духовных семинарий в состав нового (LIII) академического курса и о назначении предметов поверочного испытания.

Справка: 1) § 109 устава духовных академий: «Совет академии пред началом академического года, по расчислению, сколько из каждой семинарии предполагается нужным вызвать лучших

–61–

воспитанников в состав нового академического курса, представляет, в определенном по § 81 порядке, Святейшему Синоду о вызове таковых в Академию и вместе с сим объявляет об имеющем быть приеме в академию для желающих поступить в оную» 2) По определению Святейшего Синода от 4 мая – 3 июня 1887-го г. для каждого курса академии положено по 30 казенных вакансий. 3) По § 81 лит. а. п. 1 устава духовных академий назначение предметов поверочного испытания при приеме в студенты академии относится к делам Совета академии, окончательно решаемых самим Советом.

Определили: 1) В состав нового академического курса вызвать на казенный счет из семинарий: Московской, Владимирской, Костромской, Рязанской и Ярославской – по 2 воспитанника из каждой; из Вифанской, Нижегородской, Вологодской, Одесской, Тамбовской, Тульской, Орловской, Калужской, Смоленской и Холмской по 1 воспитаннику из каждой – всего 20 воспитанников, а остальные 10 вакансий предоставить волонтерам. 2) Предназначение сие представить установленным порядком на благоусмотрение Св. Синода. 3) Об имеющем быть приеме в академию для желающих поступить в оную напечатать объявления в «Церковных Ведомостях», издаваемых при Св. Синоде. 4) Устные испытания произвести в начале будущего учебного года по основному богословию, начальным основаниям и краткой истории философии, греческому языку и одному из новых языков по выбору экзаменующихся; для письменных упражнений назначить два сочинения по богословским предметам и одно – философско-литературного характера.

XV. В виду множества желающих поступить в студенты Академии и трудности избрать достойнейших из них рассуждали о мерах к наиболее точной оценке приемных экспромтов.

Определили: 1) Поручить чтение и оценку приемных экспромтов не одному, как делалось доселе, а двум наставникам, а именно – наставнику той науки, по которой дана тема, и члену Совета, по назначению сего последнего. 2) Отметки цифрами, поставленные на экспромте тем и другим из вышеуказанных лиц, должны иметь равное значение; из поставленных отметок обычным порядком должен выводиться средний балл, который и принимается во внимание при оценке способностей и научной зрелости ищущих поступления в Академию.

–62–

XVI. Имея в виду известность, какую приобрели отличными по своим достоинствам учеными трудами Высокопреосвященный Савва, Архиепископ Тверской и Преосвященный Виссарион, Епископ Костромской, рассуждали о возведении их в степень доктора.

Справка: По § 143 устава духовных академий, «лица, приобретшие известность отличными по своим достоинствам учеными трудами, возводятся в степень доктора без испытания».

Определили: Составить две комиссии: а) из орд. проф. Е. Е. Голубинского, экстра-орд. профессоров Г.А. Воскресенского, И.Н. Корсунского и доцента А.П. Голубцова и б) из о. Ректора академии, орд. проф. М.Д. Муретова, эк.-орд. профессоров П.И. Горского и А. П. Смирнова, и поручить первой представить в Совет подробный письменный отзыв об ученых трудах Высокопреосвященного Архиепископа Саввы, а второй – о таковых же трудах Преосвященного Епископа Виссариона.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «Апр. 10. С поставлением по статье четвертой согласен; прочее утверждается».

7-го Апреля 1894 года

Присутствовали, под председательством ректора Академии, архимандрита Антония, и. д. инспектора иеромонах Сергей и члены Совета Академии, кроме профессоров Н. И. Субботина, не присутствовавшего по болезни и В. А. Соколова не присутствовавшего по семейным обстоятельствам.

Слушали: I, а) Отношение Канцелярии Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода от 24 Марта сего года за № 1679: «В отношении от 3 минувшего Февраля за № 655 было сообщено Совету Московской духовной Академии об определении кандидата оной Павла Тихомирова на должность преподавателя по греческому языку в Витебскую духовную Семинарию. Ныне Тихомиров, в виду избрания его Советом сей Академии профессорским стипендиатом, уволен Г. Синодальным Обер-Прокурором, 18 текущего Марта от данного ему назначения на службу в Витебскую духовную Семинарию и на его место в означенную Семинарию того же числа определен кандидат той же Московской духовной Академии Василий Некрасов. Канцелярия Обер-

–63–

Прокурора долгом поставляет сообщить о сем Совету Академии для надлежащего сведения и зависящего распоряжения, присовокупляя, что об ассигновании следующих кандидату Некрасову, по положению, денег сообщено Хозяйственному Управлению при Святейшем Синоде».

Справка: По распоряжению о. ректора Академии В. Некрасову сообщено о назначении его на должность преподавателя в Витебскую духовную Семинарию.

б) Отношения: Смоленской духовной Консистории от 14 Марта за № 2659 и Правления Харьковской духовной Семинарии от 21 Марта за № 265 с уведомлением о получении документов кандидатов Академии Ивана Орловского и Константина Сильченкова.

Определили: Принять к сведению.

II. Ведомость о. ректора Академии о пропущенных наставниками лекциях в Марте месяце текущего года, из коей видно, что а) орд. проф. П.И. Цветков опустил 4 лекции, орд. проф.: Н.И. Субботин, Е.Е. Голубинский, экстр.-орд. проф. И.Н. Корсунский, доц. А.П. Шостын, А.И. Введенский, и. д. доц.: И.В. Попов и А.А. Спасский – по 2 лекции по болезни; б) э.-орд. проф. П.И. Горский опустил 4 лекции и э.-орд. проф. А.Д. Беляев – 2 лекции – вследствие исполнения обязанностей присяжных заседателей в окружном суде.

Определили: Ведомость напечатать вместе с журналами Совета Академии.

III. Отзывы о сочинении и. д. доцента Академии С.С. Глаголева по заглавию: «О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого», представленном на соискание степени магистра богословия:

а) О. ректора Академии.

«Означенное сочинение представляет собою переработку кандидатской диссертации автора и свидетельствует о пятилетних трудах его по изучению данного предмета. Предназначение исследования автора – полемическое против Дарвина. Труды, получающие подобное назначение, имеют характер или по преимуществу философски-критический, обращенный против самого метода эволюционной теории, или по преимуществу – естественно-научный, фактический, причем опровержению подвергаются не обобщения дарвинистов только, но преимущественно фактические доводы, приводимые ими из самых разнообразных областей зна-

–64–

ния; сверх того полемистами этого типа указываются новые многочисленные факты, направляющие мысль на выводы, противоположные дарвинизму. Рассматриваемое сочинение всецело принадлежит ко второй группе и принимает на себя все выгодные и невыгодные свойства этой последней. В 17-ти главах своей огромной диссертации автор погружается то в область геологическую, зоологическую и антропологическую, то физиологическую и анатомическую, то археологическую и историческую, то наконец, чисто богословскую, экзегетическую. Естественно, что для него не явилось возможности оказаться самостоятельным исследователем в стольких специальностях и он был принужден заимствовать целые отделы у лучших исследователей в каждой области, чего впрочем автор и не скрывает. Правда, эти заимствования не имеют чисто внешнего, пассивного характера, напротив, автор по некоторым частным вопросам очень остроумно противопоставляет доводы и выводы одних дарвинистов другим последователям того же учения: – но все же подобного рода литературный музей, не

смотря на крепкую мысль автора, не мог обойтись без некоторых ущербов по отношению к последовательности и внутреннему единству изложения, т. е. без повторений и недомолвок. – Нельзя также не поставить в вину автору и того обстоятельства, что он не потрудился самого-то читателя ввести в литературу предмета, т. е. не дал краткой, но обстоятельной истории дарвинизма и оставил нас в полном недоумении, почему по тому и иному вопросу он излагает именно этого, а не другого ученого, – как именно относятся дарвинисты к тем или иным противопоставленным их системе фактам, по-видимому, столь ясным и убедительным и т. п. Не найдет читатель у автора почти ни одной ссылки на знаменитого отечественного полемиста против Дарвина – Данилевского, но зато натолкнется на несколько подробных разъяснений по вопросам столь же полно и обстоятельно изложенным в русских академических трудах профессорами Петербургской академии – Рождественским и Предтеченским (Христианское Чтение). – Впрочем и сделанного автором вполне достаточно, чтобы непредубежденный читатель мог усмотреть, что учение о родстве между человеком и обезьяной основывается и поддерживается не фактами и законами мысли, а материалистическими предубеждениями эпохи. Отрадное впечатление производит и то обстоятельство, что мысль автора направлена очень твердо

–65–

и совершенно чужда того неодобрительного преклонения пред самозванными авторитетами ложного естествоведения, в коем к сожалению повинны столь многие апологеты религии, особенно из протестантов. Автор затем имеет пред большинством из них и то преимущество, что основания всех перечисленных выше естественных наук ему известны по собственным его трудам и занятиям в Московском университете, а потому он не побеждается никаким голословным утверждением дарвинистов, хотя бы и по самым специальным предметам; надо впрочем при этом упрекнуть автора и за то, что он требует и от читателя почти подобных же познаний, употребляя без разъяснений многие непонятные для

нас термины. С учением Православной Церкви его рассуждения вполне согласны и тон речи его вполне достойный профессора духовной академии. Признаю диссертацию заслуживающе автору степени магистра богословия».

б) экстра-ординарного профессора А.Д. Беляева:

«Обширное сочинение г. Глаголева содержит в себе введение, две части исследования, из коих первая распадается на два отдела, и заключение. Во введении автор дает краткий очерк учений о происхождении человека, указывает на противоречие дарвинизма или эволюционной гипотезы библейскому учению, определяет, какова должна быть точка зрения на эту гипотезу христианина и богослова, разъясняет, что так как дарвинизм с вопросом о происхождении человека сливает учение о первобытном состоянии человеческого рода, то он свою тему о происхождении человека расширил исследованием о первобытном состоянии человеческого, продолжавшемся, по его мнению, до столпотворения Вавилонского, и, наконец, определяет задачу своего труда. «Задача исследования, говорит он, состоит во 1) в том, чтобы показать, что библейское учение о происхождении человечества со своей философской стороны есть единственное, которое может успокоить дух человека и сделать для него действительность разумною и отрадною, во 2) в том, чтобы показать, что в своих исторических, географических, хронологических и вообще научных указаниях о первых судьбах человека Библия не стоит ни в каком противоречии с научными открытиями, что, напротив она подтверждается или и разъясняет их, ибо дает возможность соединить и обобщить разрозненные факты и затем уже воспользоваться ими для дальнейшего уразумения священного текста».

—66—

В первом отделе первой части автор, «руководясь прежде всего и главным образом учением Святой Православной Церкви и толкованиями Святых Отцов и затем современными научными данными, старается посылно выяснить библейское учение о происхождении и первосостоянии рода человеческого». В частности, в главе первой этого отдела он раскрывает

библейское учение о сотворении и природе первых людей и излагает различные способы понимания этого учения, во второй излагает библейское учение о грехопадении прародителей; в третьей излагает и оценивает гипотезы о местонахождении Эдема, – первообиталища прародителей; в четвертой исследует библейское повествование о судьбах человеческого рода от грехопадения до Вавилонского столпотворения включительно; в пятой раскрывает библейское учение о древности человеческого рода и гипотезы касательно хронологии книги Бытия.

Второй отдел посвящен изложению эволюционной гипотезы происхождения человека. В первой главе излагается сущность эволюционной гипотезы происхождения животных и применение её к человеку, который в гипотезе признается только высшим животным; во второй главе излагаются доказательства происхождения человека от животных, побочные и прямые; в третьей сообщаются сведения о видоизменениях и разветвлениях эволюционной гипотезы у некоторых новейших эволюционистов.

Вторая часть, по словам автора труда, посвящена критическому исследованию тех данных, на основании которых судят о происхождении и далеком прошлом человека. В этой части раскрывается та мысль, что все эти данные опровергают доктрину естественного происхождения человека и, будучи непонятными и неясными без того света, который дает Библия, при её свете, оказывается «подтверждают Божественное Откровение». В частности, глава первая второй части представляет сравнение библейского учения о происхождении человека с эволюционным в отношении к потребностям человеческого духа; глава вторая содержит критику эволюционной гипотезы происхождения животных видов, а также изложение и оценку видоизменений её и поправок; глава третья дает разбор побочных данных (данные эмбриологии, рудиментарные органы, атавизм, микроцефалия, выражения чувств у человека) и глава четвертая – прямых доводов (данные палеонтологии и первобытной археологии), представляемых эволюционистами в пользу учения

–67–

о происхождении человека от животных; глава пятая включает разбор гипотезы предшественника и гипотезы предшественников человека и археологических доказательств существования человека в третичную эпоху; глава шестая включает разбор оснований возможности происхождения человека от животных со стороны физической, а глава седьмая представляет разбор оснований возможности происхождения человека от животных со стороны психической, в восьмой главе опровергается эволюционное учение о происхождении человека фактами касательно времени и места появления человека на земле и фактами из первобытной истории человечества, – хронологическими, геологическими, палеонтологическими и археологическими; в девятой рассматриваются доказательства древности человеческого рода, выводимые из незапамятного существования резко отличающихся одна от другой рас; в десятой исследуются доказательства древности человеческого рода, почерпаемые из факта давнишнего существования многих резко различающихся между собою языков и из хронологии древних образованных народов; наконец, в одиннадцатой главе приводятся народные предания, на основании которых можно предполагать недавнее происхождение человеческого рода от одного корня. В заключении г. Глаголев указывает важнейшие примеры согласия библейского повествования о первобытном состоянии человечества с действительностью.

Краткий обзор содержания сочинения дает следующие указания для оценки последнего:

Во-первых, задача сочинения в действительности оказалась шире, нежели как можно было ожидать по заявлению о ней самого автора во введении: он не только раскрывает и защищает библейское учение о происхождении и первобытном состоянии рода человеческого, но еще излагает и опровергает несогласное с Библией эволюционное учение о тех же предметах, соединяет вместе с апологетической задачей полемическую; хотя, правда, последняя служит собственно средством для первой, а потому поставлена как бы на втором плане и исследована и раскрыта не столь обширно, как первая.

Во-вторых, как и заглавие показывает, в сочинении раскрываются в совокупности две темы, два близких между собою предмета: о происхождении человеческого рода и о первобытном состоянии его, продолжавшемся весьма значительный период времени.

—68—

При этом исследованию первобытного состояния человечества посвящено больше внимания и уделено больше места в сочинении, нежели вопросу о происхождении человека.

В-третьих, сложность задачи труда, двусторонность темы его и обширность каждой из обеих частей её, особенно второй, оказали влияние на объем и качества сочинения. Сочинение вышло очень обширное по объему и крайне разнообразное, даже разнородное, по содержанию.

Величиной сочинение г. Глаголева превышает диссертации – брошюры в три и даже в четыре раза и вдвое больше таких, объем которых достаточен, чтобы не возбуждать к ним неуважения. Обширность сочинения тем более нельзя не вменить в заслугу автору его, что оно содержит не историческое повествование, а умозрение и критику. Содержание сочинения заимствовано из многих и при том разнородных наук, а именно: из Свящ. Писания и из толкований его, древних и новых, из биологии, геологии, палеонтологии, первобытной археологии и истории, антропологии; истории религий, лингвистики.

По свящ. Писанию потребовалось изучение только первых одиннадцати глав книги Бытия и толкований на них Святых Отцов, а также новейших экзегетов и других богословов: Митрополита Филарета, Кейля, Делича, Дильмана, Цоклера, Вигуру, некоторых русских журнальных статей и догматик. Впрочем г. Глаголев ссылается на Отцов Церкви только знаменитейших, да и их мысли, напр. Григория Нисского, черпает из вторых рук. Опровергая эволюционную гипотезу, он, само собой понятно, устремил своё внимание не на древних писателей о происхождении и первобытном состоянии человеческого рода, а на новейшую литературу. Для изложения и отчасти для разбора эволюционной гипотезы он ознакомился: во-первых, с важнейшими и наиболее относящимися к делу

сочинениями английских эволюционистов – Дарвина, Уоллеса, Леббока, Тейлора, Ляйеля, Гексли и других, по русским переводам, во-вторых, со взглядами эволюционистов французских – Брока, Мартилье, Картальяка, Говелака, Заборовского, Топинара, Кине, немецких – Геккеля, Фогта, Снелля, Келликера, Негели, русских – Оболенского, Лессевича и других, – ознакомился частью по их собственным сочинениям и статьям, а больше по отзывам их противников. Из антиэволюционистов мы находим в его сочинении ссылки на следующих: из

–69–

английских ученых на герцога Аргайльского и Макса Мюллера, из французских – на Вигуру, Катрфажа, Лаппарана, Арселена, маркиза Надальяка, Гамарда и друг., из немецких на Вирхова, Платца и друг., из русских – Данилевского и Страхова. С относящимся к предмету исследования учением этих писателей г. Глаголев ознакомился частью по русским переводам их сочинений и статей, частью по русским статьям о них в журналах: «Христианское Чтение», «Природа», «Русское Богатство», «Русский Вестник», «Северный Вестник», частью по подлинным их сочинениям и статьям, всего чаще по статьям *Revue des Questions Scientifiques*, излюбленного им журнала. – Кроме того, он пользовался сочинениями, не направленными ни в пользу, ни против дарвинизма, напр. первым томом сочинения Ленормана: «*Histoire ancienne de l'orient*» и другими менее важными сочинениями и журнальными статьями, имеющими отношение к учению о происхождении человека и его первобытных судьбах.

Мы перечислили ученых, с мнениями, взглядами и учениями которых более или менее ознакомился г. Глаголев, но не считаем возможным и нужным перечислять сочинения и статьи, на которые он ссылается: примечания к сочинению сами собой дают знать о многочисленности и разнообразии их.

Из сказанного видно, что основное достоинство сочинения есть широта его. Это достоинство обнаружилось уже и в самой теме сочинения. Конечно, широта темы в русских сочинениях, писанных на ученые степени, явление довольно заурядное, и

этим они выгодно отличаются от иностранных диссертаций, которые обыкновенно пишутся на узкоспециальные темы. Но за то у нас в России не редки случаи разработки только половины широкой темы, при чем на степень подается только первая часть труда, а на выпуск второй дается обещание, которое почти никогда не исполняется. Г. Глаголев не последовал таким соблазнительным примерам и, взявши широкую тему, по мере сил исчерпал её и написал цельное и законченное сочинение. Далее, широта исследования проявилась в объеме сочинения, далеко превышающем не только малые, но даже и большие магистерские сочинения. Широта же проявилась и в многочисленности, разнообразии и разнородности сочинений и статей, по которым составлена диссертация. Но за то широта исследования, как это и всегда бывает, принесла ущерб глубине и обстоятельности его,

—70—

по крайней мере в некоторых пунктах. Внимание автора, развлекемое в разные стороны, на изучение разнородных предметов и на раскрытие и решение многочисленных подобных вопросов, потому самому, не могло глубоко сосредоточиться на каждом из них в частности, и некоторые немаловажные предметы рассмотрены поверхностно. Так напр. изложению и оценке учения Геккеля посвящено в двух местах всего семь страниц, а между тем Геккель признается главой немецких эволюционистов. В отмеренных автором широких границах исследования было не только трудно, но и положительно невозможно с одинаковою тщательностью и научной полнотой изучить даже только одни капитальные сочинения литературы предмета, или, сказать точнее, многих предметов, обсуждаемых в этой диссертации. Эволюционная гипотеза, вопрос о местонахождении рая, хронология книги Бытия, первобытные предания народов, вопрос о происхождении языка и языков, вопрос о происхождении и взаимоотношении рас, вопрос о древности человеческого рода, — все это такие трудные, малорешенные, и сложные вопросы, и по каждому написано столько, что материала достанет для многотомного сочинения о каждом из них. Правда, для цели автора достаточно было

знакомства с готовыми решениями этих вопросов, ему не было особенной надобности углубляться в самый процесс, которым ученые дошли до своих выводов, но даже и такое знакомство, при наличии многих разногласных и запутанных гипотез и мнений об одном и том же предмете, требует большой начитанности и труда.

Широта темы и разнородность изученного материала воспрепятствовали г. Глаголеву проявить оригинальность взглядов. И прежде, а в особенности в последние тридцать пять лет вопросы о происхождении человека и о судьбах первобытного человечества разрабатывали усердно многие знаменитые и незнаменитые ученые и специалисты различных цехов: богословы, археологи, лингвисты, просто историки и историки религий, геологи и палеонтологи, биологи и антропологи, этнографы и естествоиспытатели, касались их и натур-философы, так что высказать по этим вопросам что-либо существенно важное и в то же время новое не легко. Но в русской литературе сочинение г. Глаголева по постановке темы есть первый опыт. Все затронутые в нём вопросы были обсуждаемы и в русской литературе, переводной и оригинальной, но порознь, в разбивку, а не в одном труде, как у г. Гла-

–71–

голева, и уже одно то составляет немаловажную заслугу его, что он собрал и обработал разбросанный в разных журналах материал. Сочинение г. Глаголева, без сомнения, будет иметь читателей, чему благоприятствуют современность темы, разнообразие содержания, живость и легкость изложения. Хотя эволюционная гипотеза у нас в России была не раз опровергаема, но эта тема настолько широка, что не может быть скоро и окончательно исчерпанной, и сочинение г. Глаголева, ознакомляя читателей, как с русскими, так и с важнейшими иностранными произведениями, защищающими, или опровергающими дарвинизм, является ко времени и принесет пользу в борьбе против дарвинизма, широко распространенного среди наших светских ученых.

Со своей стороны мы предложили бы автору сделать две неважных поправки при напечатании сочинения: во-первых, написать по-русски французские имена, оставленные им в некоторых местах без перевода; во-вторых, называть дарвинизм не теорией, а гипотезой. Дарвинизм учение и не общепризнанное и не доказанное, а потому даже и сторонники его из числа умеренных признают его не больше, как гипотезой.

Сочинение г. Глаголева, по увесистому объему, по изобилию и разнообразию сообщаемых в нём сведений, по важности его апологетического значения в настоящее время и по общедоступности изложения, следует признать достойным того, чтобы оно было допущено до защиты на соискание степени магистра богословия».

IV. Отзывы о сочинении преподавателя Пензенской духовной семинарии Василия Васильева, под заглавием: «История канонизации русских святых». Москва. 1893, представленном на соискание степени магистра богословия:

а) Ординарного профессора Е.Е. Голубинского: «Сочинение г. Васильева состоит из введения и четырех глав. Во введении автор дает общие сведения о канонизации святых, перечисляет и оценивает источники сведений о канонизации русских святых, излагает план сочинения и указывает задачу, которую он поставил себе при его написании. В первой главе автор делает краткий очерк истории канонизации святых в греческой церкви. Во второй главе он излагает историю канонизации русских святых от начала христианства в России до митрополита Макария. В третьей главе он говорит о канони-

–72–

зации тех же святых на Макарьевских соборах 1547 и 1549 годов. В четвертой главе он излагает историю канонизации русских святых с половины XVI до конца XVII века и заключает главу, а вместе и все сочинение, краткими сведениями о канонизации святых в отечественной Церкви со времени учреждения святейшего Синода до наших дней. В общих сведениях, которые не представляется возможным похвалить за обстоятельность и полноту, мы находим странное противоречие автора самому себе. Сначала он говорил:

«Установление праздника в честь того или другого святого и внесение имени его в календарь составляют главнейшие и существеннейшие формы, в которых выражается и которыми сопровождается (?) канонизация святых» (стр. 8). А потом он говорит: «Факты наглядным образом свидетельствуют, что прославление того или другого святого не всегда сопровождалось внесением его имени в святцы или месяцеслов» (стр. 14).

Говоря об источниках сведений для канонизации русских святых, автор далеко несправедливо жалуется на скудость сведений и в тоже время, подрывая свою жалобу, вдается в преувеличение относительно одного частного их источника. Жалуясь на скудость сведений, автор уверяет, будто в нашей русской церковной истории, вообще очень небогатой сведениями, вопрос о канонизации святых есть самый скудный между ними (стр. 11 нач.). На самом же деле должно быть сказано наоборот, что в нашей русской церковной истории, вообще очень небогатой сведениями, вопрос о канонизации святых принадлежит к числу тех вопросов, относительно которых мы обладаем наиболее достаточными сведениями. Правда, мы не можем сказать, чтобы имели сведения обо всех отдельных канонизациях русских святых; но мы имеем этих сведений настолько, что находимся в возможности точным и обстоятельным образом знать те общие правила и порядки, которыми руководствовалась и которые наблюдала наша церковь при частных канонизациях святых. А так как в отдельных случаях церковь, само собою разумеется, поступала сообразно принятым ею общим правилам и порядкам, то очевидно, что, обладая точным и обстоятельным знанием сих последних, мы обладаем таким знанием, которое должно быть признано в весьма достаточной степени удовлетворительным. При этом, и о частных сведениях нельзя сказать, чтобы мы обладали слишком скудным их

–73–

количеством, напротив – должно сказать, что мы обладаем количеством их очень и очень достаточным. Источник сведений для канонизации, относительно которого автор вдается в

преувеличение, составляют летописи. Он пишет: «Летописи имеют (как источник сведений о канонизации святых) немаловажное значение, заключаая в себе указания и сведения, драгоценные для нас; летописцы наши передают не мало фактов, касающихся жизни более известных и знаменитых святых и их прославления после смерти; они рассказывают их жития, повествуют об открытии мощей, иногда даже об установлении праздника в честь их; случится ли чудо при гробе святого, летописец с великою радостью вносит в свою летопись иногда простое известие, что такого(-то) года Бог простил у гроба такого-то святого человека больного тем-то, иногда же целое пространное сказание о чудеси; построят ли храм в честь святого, летописец не приминет занести и это в свою хронику» (стр. 18). Всякий сколько-нибудь знающий дело человек только пожмет плечами над сейчас приведенными словами автора. Сами от себя летописцы наши почти что ничего не говорят о святых (за исключением речей начального летописца о преп. Феодосии Печерском и Новгородского летописца о преп. Антонии Римлянине), и наибольшая часть того, что читается в них о святых, взята из житий последних и из сказаний о них; но и эта наибольшая часть весьма незначительна.

Первая глава сочинения, содержащая краткий очерк истории канонизации святых в греческой церкви, должна быть признана несостоятельною. Глава эта написана автором с тою целью, чтобы сведениями о канонизации святых в греческой церкви восполнить недостаток сведений о канонизации святых в русской церкви (стр. 18 fin.); но в истории канонизации греческих святых вовсе нет или, по крайней мере, вовсе не приведено до сих пор в известность сведений, нужных для истории канонизации русских святых; а поэтому вовсе не достигается автором и предположенная им цель. В истории канонизации греческих святых имеются довольно обстоятельные положительные сведения о канонизации мучеников. Но эти сведения, подробно излагаемые автором не имеют приложения к канонизации наших русских святых, ибо у нас мученики составляли между святыми только самое незначительное

исключение. Нам нужны были бы сведения о канонизации святителей и подвижников; но

—74—

этих-то сведений вовсе и нет или неизвестно в истории канонизации греческих святых. Правда, автор говорит о канонизации в греческой церкви и святителей с подвижниками, но говорит предположительно, делая заключения от данных представляемых историей канонизации наших русских святых. А таким образом у него выходит тот *circulus curiosus* или то забавное кружение, что, думая историей греческой канонизации прояснить нашу русскую канонизацию, он прибегает к положительным данным второй канонизации, чтобы делать предположения о первой.

Довольно подробно говорит автор о диптихах и о календарях (стр. 29–42). Но значение первых он преувеличивает в истории канонизации: святые *не потому* становились святыми, что были вписываемы в диптихи, а *после того* были вписываемы в диптихи, как были признаваемы святыми. А вторые он неправильно производит от первых (стр. 37): они столько же древни, как и первые (что, в противоречие себе, говорит в другом месте и он сам, – стр. 40, начало и конец).

Обращаясь к самой истории канонизации русских святых, я прежде всего должен заявить о своем совершенном несогласии с уверениями автора относительно трудности его задачи. В предисловии к сочинению он говорит: «История канонизации русских святых, составляющая предмет настоящего исследования, совсем еще не разработана в нашей церковно-исторической науке, в которой мы не можем указать ни одного сочинения по этому вопросу». Во введении к сочинению автор говорит: «Приступая к истории канонизации русских святых, мы на первых же порах встречаем очень много затруднений; мало того, что этот вопрос принадлежит к числу вопросов, которых еще совершенно не касались в русской церковно-исторической науке, но и материал, необходимый для его решения, еще совсем почти не собран и не сгруппирован; по этому нам приходится и собирать этот материал и делать на основании его

те или другие выводы» (стр. 11 нач.). Если бы действительно было так, как представляет дело автор, то задача его, бесспорно, была бы очень трудна: но в таком случае я не дал бы ему и его темы в уверенности, что человеку, пишущему магистерскую диссертацию, не справиться с нею. В действительности, вопроса о канонизации святых весьма касалась русская церковно-историческая наука и вся подготовительная работа по

–75–

вопросу сделана настолько, насколько можно этого желать: главный источник сведений о канонизации святых составляют их жития и сказания о них, но те и другие приведены в полную известность и совершенно обследованы. Не совсем ясно для меня, что хочет сказать автор словами, что ему приходилось собирать материал. Если хочет сказать, что он не нашел готового свода выписок из житий, говорящих о канонизации, то его желания простираются очень далеко: будь эти выписки, тогда ему почти ничего не осталось бы делать. Но, собственно говоря, есть даже и выписки из житий, только они не сведены совсем в одно место. На основании материала, приведенного в совершенную известность, автору, конечно, нужно было делать те или другие выводы, ибо иначе, в чем же бы состояла и его задача. Но даже и относительно этих выводов вовсе и никак нельзя сказать, чтобы до автора ничего не было сделано и что бы ему тут приходилось быть в точном смысле начинателем. Если бы дело относительно материала действительно находилось в таком положении, как представляет его автор; то хотя он и не справился бы со своей задачей, во всяком случае был бы принужден работать по первоисточникам. Но достаточно просмотреть цитаты автора, чтобы видеть, что главнейшим образом и на наибольшую часть он работал не по первоисточникам, а по вторым рукам (а если в не совсем толковом предисловии автора усматривать его намеренное желание представить читателю дело иным образом, то за подобное желание вовсе не может быть сказано ему похвалы). Несомненно, что предмет автора очень обширный и что как таковой он – весьма не легкий; но за ним вовсе не может быть

признано той большей трудности, на которую указывает автор (трудность обширности, но не трудность неразработанности).

Вторая глава сочинения, посвященная канонизации русских святых от начала христианства в России до митр. Макария, разделяется на две части: в первой части передаются сведения о канонизации каждого отдельно святого, канонизованного в продолжение сейчас указанного времени; вторая часть имеет своим предметом общие выводы, следующие из частных сведений, и общее представление автора о деле. Относительно первой части главы имеем заметить, что автор ошибочно относит к данному периоду времени канонизацию Иакова Боровицкого и Андрея, князя Смоленского. Эта ошибка автора должна быть признана

—76—

особенно плачевною (и так сказать нарочито смиряющею его указанное нами выше превозношение): о других святых он берет сведения из вторых рук, и сведения оказываются верными, а за сведениями о названных двух святых он сам обращался к первоисточникам, — к сказаниям о них, и эти-то сведения и оказываются ошибочными. Общее представление автора о канонизации русских святых, которое находим у него во второй части, есть то, что канонизация эта, начавшись с первоначально заимствованных из греческой церкви форм, потом постепенно изменялась, пока не приняла постоянных и определенных форм, существующих в ней доселе (стр. 19 fin.); а относительно первого периода канонизации, от начала христианства до митр. Макария, автор говорит: «Нам кажется, что на весь этот период нужно смотреть, как именно на такое время, когда только еще вырабатывались те правила, которые окончательно формулированы митрополитом Макарием на его соборах 1547–1549 годов» (стр. 116 sub fin.). Автор доказывает справедливость своего представления дела, но доказывает так, что едва ли заставит читателя сколько-нибудь согласиться с ним. Все те частные действия, из которых слагался или состоял процесс канонизации на Макарьевских соборах 1547 и 1549 годов, находим мы и прежде; из этого, очевидно, следует, что Макарий не привнес чего-нибудь нового, а поступал так (по тем

правилам), как (по каким правилам) поступаемо было и прежде. Но, говорит автор, в домакарьевских канонизациях мы не видим употребления всех помянутых действий в каждом отдельном случае, но в одном случае употребление одного действия, в другом другого (стр. 124–125). Однако, во-первых, автор вовсе не доказывает (и не докажет) положительными свидетельствами, чтобы это на самом деле было так; во-вторых, если бы это было и так, то из сего следовало бы – или что наши сведения о канонизациях святых домакарьевского времени недостаточны (что именно и есть) или что в это время еще не в каждом отдельном случае употреблялись все те частные действия, употребление которых видим на Макарьевских соборах. Заключение из сказанного было бы не то, что собор ввел новые, не употреблявшиеся прежде действия, а лишь то, что он полнее прежнего применил действия употреблявшиеся прежде. А если так, то очевидно, что говорить о предшествующем Макарию времени, будто оно только вырабатывало

–77–

те правила, которые Макарий формулировал на своих соборах, было бы несправедливо и что действительные представления о нем должны быть иные.

На вопрос: с согласия или без согласия митрополитов епископы наши канонизовали святых к местному епархиальному празднованию, автор отвечает, что без согласия, и ссылается – во-первых, на молчание житий об испрашивании епископами у митрополитов этого согласия, – во-вторых, на пример церкви греческой (стр. 142 fin). Но едва ли можно признать положительный ответ автора, хотя, по отсутствию свидетельств, нельзя дать положительного ответа и в противоположном смысле. Об установлении местного празднования епископом говорит и всего одно житие (Леонтия Ростовского) и его молчание об испрошении епископом согласия у митрополита легко может быть изъяснено, как легко могло бы быть изъяснено молчание и нескольких или многих житий: испрошение согласия могло быть принимаемо за такое обычное дело, что было находимо странным и не нужным упоминать о нём, как и в

настоящее время не упоминают о том, что само собой предполагается. Что касается до примера церкви греческой, то у автора в данном случае тот *circulus curiosus*, о котором мы говорили выше: он ссылается на пример церкви греческой, но пример этот создан им как заключение от примера церкви русской (стр. 54). Между тем допустить или предполагать, чтобы епископы не испрашивали дозволения у митрополита, представляется весьма маловероятным. Правило каноническое предписывает, чтобы епископы ничего важного не делали без ведома митрополита (Антиох. Соб. Пр. 9); канонизация святых, несомненно, принадлежит к числу дел важных. Почему же бы епископы наши совершали её без испрошения согласия у митрополита?

В заключение замечаний о разбираемой второй главе сочинения должно быть сказано, что, изображая церковную обособленность русских областей одной от другой, чем условливалась местная, епархиальная, канонизация святых (стр. 146 sqq.), автор впадает в некоторое преувеличение.

Обращаясь к главе третьей, посвященной Макарьевским собором 1547 и 1549 годов.

Относительно собора 1547 года автор утверждает, будто основанием для него к канонизации известных святых послужили данные литературные; именно – будто собор канонизовал

–78–

святых, которым написаны были жития и каноны и между ними святыми частнейшим образом – тех, жития и каноны которых были наиболее распространены (стр. 174–175). Это утверждение или мнение автора есть совершенно ложное. Сам же он говорит, что митр. Макарий на своих соборах сделал в отношении к канонизации святых значительный шаг вперед против предшествующего времени. Но если бы на соборе 1547 года Макарий произвел свои канонизации на сейчас указанном основании, то с его стороны это было бы значительным шагом не вперед, а назад, ибо в предшествующее время как говорит сам автор (стр. 153), необходимое условие канонизации составляли чудеса. Святые, канонизованные на соборе 1547

года, разделялись в отношении к канонизации на два класса, – одни канонизованы были к общему, другие к частному или местному празднованию. Когда автор говорит о канонизации на основании литературных данных, то он понимает святых первого класса; что же касается до святых второго класса, то житий и канонов наибольшей части их не было написано до собора (как говорит и сам автор, – стр. 176 fin). Таким образом, если бы принимать его мнение, то выходило бы, что святые второго класса были канонизованы собором без всякого основания, что было бы нелепо. На самом деле должно думать, что одни и другие святые канонизованы были на основании чудес, совершавшихся при их гробах, но что тогда как о чудесах святых первого класса представлены были собору прямые записи, находившиеся при житиях, о чудесах вторых доведено было до его сведения только устно, так что известия о первых чудесах могли казаться ему более достоверными, чем о вторых (и потом еще, вероятно, по сведениям собора, при гробах первых святых совершались более многочисленные чудеса, чем при гробах вторых). Жития архиепископов Новгородских Евфимия и Ионы и каноны им существовали до собора 1547 года и, конечно, очень хорошо были известны митр. Макарию. Если же они не были канонизованы на соборе 1547 года, а были канонизованы уже на соборе 1549 года, то ясно, что причиной канонизации на соборе 1547 года должно быть считаемо не то, что указывает автор, – не наличие житий с канонами, а то, на что указываем мы, – чудеса при гробах (при чем дело о сейчас помянутых архиепископах Новгородских должно быть представляемо так, что до собора 1549 года митр. Макарию хотя и было известно об их житиях

–79–

и канонах им, но не было известно о совершившихся у их гробов чудесах). Наконец, не может подлежать сомнению, что собор 1547 г. произвел канонизацию святых на основании тех же данных, что и собор 1549 г.; но что последний собор произвел канонизацию святых на основании чудес, совершавшихся при гробах святых, это мы знаем положительным и несомненным образом из свидетельства Стоглавого собора (гл. 4).

На соборе 1547 года царь и митрополит после канонизации известного количества святых, заповедали архиепископам и епископам, чтобы эти последние произвели должнейший обыск о великих новых чудотворцах (Стоглав, гл. 4). Автор понимает под обыском, во-первых, собрание агиографического материала или сведений о жизни святых, – во вторых, собрание чудес (стр. 191 sqq.). Но это неправильно: под обыском разумеется проверка записей и устных рассказов о чудесах. На соборе 1549 г. были канонизованы святые, жившие за столетия до него: как же бы могли быть собираемы биографические о них сведения? С другой стороны, что сведения эти не были собираемы, видно из того, что жития некоторых святых, канонизованных на соборе 1549 года, были написаны, что говорит и сам автор (стр. 185), уже после собора. Как понимать поручение царя и митрополита архиепископам и епископам произвести обыск о великих новых чудотворцах, именно – что под обыском должно разуместь дознание о чудесах, это совершенно ясно видно из записи о поручении, как она читается в деяниях Стоглавого собора: царь и митрополит приказали, по записи архиепископам и епископам «известно пытати и обыскивати о великих новых чудотворцах священными соборы и игумены и священноиноки и иноки и пустынники и князи и боляры и богобоязненными людьми, *где которые чудотворцы прославились великими чудесы и знамении, от коликих времен и в каковы лета*» (Каз. изд. стр. 44. Что же касается до житий и канонов, то они, сколько их было написано, просто представлены были собору и были свидетельствованы уже сим последним).

Относительно Макарьевских соборов 1547 и 1549 годов автор утверждает – во-первых, что с их времени канонизация приняла характер общецерковный (стр. 157), т. е. что святые начали быть канонизуемы к общему, а не к местному празднованию; во-вторых, что после этих соборов неизвестно

–80–

ни одного случая канонизации святого местным епископом (стр. 200), т. е. что епископы совсем лишены были права этой канонизации. Но то и другое совершенная неправда. Что

касается до канонизации к местному празднованию, то непонятно, как автор забывает, что собор 1547 года из 22-х канонизованных им святых целых девять канонизовал к местному празднованию. Сам автор указывает много примеров позднейшей канонизации только к местному празднованию.²³⁸⁷ Наконец, и в настоящее время есть весьма немалое количество святых канонизованных после Макарьевских соборов, которым празднуется только местно, следовательно – которые канонизованы только к местному празднованию. Что касается до права епископов канонизовать святых к местному празднованию, то в указе архиепископа Холмогорского Афанасия в Соловецкий монастырь от 1690 года о местном (как это и у автора, – стр. 214) праздновании преп. Герману он (автор) должен был читать слова, из которых следует, что и тогда еще епископы не лишены были права канонизации, под условием разрешения государя и благословения патриарха. А на самом деле они не лишены этого права, под сейчас указанным условием, и в настоящее время (о чем свидетельствует один пример, имевший место не далее, как в 1833-м году).

Обращаемся к главе четвертой, содержащей речи о канонизации русских святых с половины XVI века до конца XVII века.

Глава эта, подобно главе второй, разделяется на две половины: в первой половине – хронологический перечень святых, канонизованных в продолжение данного времени; во второй половине – общие речи о порядке канонизации за тоже время.

В первой половине вместо краткого перечня ожидалось бы подробные и обстоятельные сведения о канонизации каждого святого. Автор указывает на особые причины, почему вместо подробных и обстоятельных сведений он дает краткий перечень. Но мы откровенно должны сказать, что причины эти мнимые и несостоятельные и что действительную причину составляет отсутствие желаемых сведений в тех вторых руках, которыми пользуется автор. При этом краткий перечень автора, вследствие того, что он пользовался не всеми теми вторыми

руками, которыми бы в данном случае должен был пользоваться,

–81–

далеко не может быть признан совершенно полным: у него не достаёт очень значительного количества святых, канонизованных после собора 1549 года до конца XVII века.

Общие представления автора о канонизации святых в русской церкви, как мы говорили выше, состоят в том, что канонизация эта постепенно изменялась. Постепенное изменение канонизации автор понимает в смысле постепенного её осложнения. Так как к концу XVII века канонизация достигла у нас конца своего образования: то, по автору, должно выходить, что к сему времени она достигла более или менее значительной сложности. По его уверению, так это и было (стрр. 215:219, 236 fin.). На самом же деле этого так вовсе не было. Порядок канонизации святых в русской церкви с древнего и до позднейшего времени оставался одним и тем же и не заключалось в нём никакой сложности. Епархиальному архиерею или митрополиту-патриарху доносило было, что при гробе или при мощах какого-либо усопшего подвижника благочестия творятся чудеса; епархиальный архиерей или митрополит-патриарх удостоверился в справедливости донесения чрез посланных на место следователей и по удостоверении в справедливости донесения канонизовал подвижника (епархиальный архиерей к местному празднованию и под указанным выше условием), – вот порядок канонизации у нас святых. Никакой тут сложности нет и никакого тут осложнения и не могло происходить. Автор настаивает на том, что предварительный обыск о чудесах чрез посланных на место следователей с течением времени все более и более усложнялся. В действительности он вовсе не усложнялся, а разве только становился с течением времени все более и более строгим. Но произвести дознание более строгое, чем делалось прежде: какое тут осложнение? Если бы задать автору вопрос: какой он с своей стороны предложил бы менее сложный способ дознания, то вопрос этот, несомненно, привел бы его в совершенное замешательство. Относительно происхождения

неправильного общего представления автора о нашей русской канонизации святых возможны два предположения: или что он усвоит нашей канонизации характер западной, римско-католической, которая действительно в позднейшее время стала очень сложной, или что он дошел до представления путем априорическим, признавая постепенное осложнение за необходимый исторический процесс. Впрочем, какой бы ни был источник ошибочного представления, но несомненно то, что оно ошибочно.

—82—

Из всего неодобрительного, сказанного мною о сочинении г. Васильева, по-видимому, следует, что я не признаю его таким сочинением, которое бы давало автору его право на получение степени магистра богословия. Но на самом деле, не смотря на все сказанное мною, т. е. не смотря на все указанные мною недостатки сочинения г. Васильева, я признаю его за сочинение, дающее автору право на получение степени магистра богословия.

Монографии, к числу которых принадлежит сочинение г. Васильева, по достоинству своему бывают двух родов. В одних настолько полно, обстоятельно и вообще удовлетворительно исследуются и решаются какие-нибудь научные вопросы, что дело, так сказать, ими доканчивается, не требуя новых монографий (по крайней мере, на более или менее долгие времена, до накопления нового материала); в других взятые научные вопросы не исследуются и не решаются окончательно (в указанном смысле), а только более или менее подготовляются к решению, быв исследованы и решены не вполне, а лишь до некоторой, большей или меньшей, степени. Первые монографии, смотря по объему и трудности научных вопросов, которым они посвящены, составляют безотносительным образом ценные и весьма ценные вклады в науку. За вторыми монографиями не может быть признано научной ценности безотносительной; но ценность относительная бесспорным образом должна быть им усвояема. Эта вторая ценность также может быть большею или меньшею, смотря по относительному большему или меньшему научному их

достоинству и по большей или меньшей трудности вопросов, которым они посвящены. Если монография только подготовляет решение такого нетрудного вопроса, который мог бы быть решен и за один раз, то ценность её, конечно, невелика; но если она подготовляет решение такого трудного вопроса, который за один раз мог бы быть решен разве только исключительными усилиями исключительного таланта, что как исключительное и бывает не часто, и притом подготовляет настолько, что дальнейшего за ним исследователя поставляет в возможность решить вопрос окончательно (в указанном смысле): то относительная ценность её должна быть признана бесспорною и очень не малою. Диссертация г. Васильева принадлежит к разряду именно сейчас указанных вторых монографий. Предмет его диссертации не представляет тех трудностей, на которые указывает он сам и о чём было говорено нами выше, но представляет ту весьма

—83—

большую трудность, что есть предмет очень обширный. История канонизации русских святых от начала христианства в России до конца XVII века слагается разве не много менее, чем из двухсот отдельных канонизаций святых: можно судить, до какой степени предмет обширен! Если не половина, не треть и не четверть, то уже наверное пятая часть канонизаций могли бы служить темами для небольших отдельных диссертаций; но большая тема, слагающаяся почти что из сорока небольших тем, конечно, должна быть признана исключительно обширной темой. По сейчас сказанному я и нахожу, что сделанное г. Васильевым в его диссертации для разработки его весьма обширной темы дает ему право на получение степени магистра богословия».

б) Ординарного профессора В.О. Ключевского:

«И во вступлении, и во введении автор сам указывает на затруднения, с которыми ему приходилось бороться при составлении своего ученого опыта, говоря, что избранный им вопрос принадлежит к числу таких, которых еще совершенно не касались в русской церковно-исторической науке, и что материал, необходимый для его решения, еще совсем почти не

собран и не сгруппирован, потому автору приходилось и собирать материал, и делать на основании его те или другие выводы (стр. 11). Автор прав в значительной степени; особенно его задача требовала выводов, как впрочем требует их всякий научный вопрос. При видимой специальности содержания избранной темы объем её довольно обширен, соприкасаясь с разнородными вопросами историко-политическими, историко-литературными, церковно-историческими и богословскими. Эти вопросы рассматривались в нашей литературе отдельно, без взаимной связи и не во всей совокупности. Свести их в исследовании, сосредоточив вокруг избранного предмета, и пересмотреть собранные материалы по основному вопросу, по возможности пополнив их и пересмотрев, что уже сделано для их обработки – таковы простейшие требования, удовлетворить которым предстояло автору для решения избранной им задачи.

Читатель находит в книге г. Васильева следы значительных подготовительных работ, какие понадобились для её составления. Автор ознакомился с литературой и источниками русской агиологии, изданными и некоторыми неизданными, какие мог найти по месту своих занятий. Внешняя фактическая история канонизации изложена г. Васильевым вообще довольно обстоятельно,

—84—

при чем он обнаружил критическую наблюдательность, умение вникнуть в текст памятника и воспользоваться его намеком для разъяснения темного факта. Изложение разных частей предмета страдает несколько схематическим однообразием, по местам растянуто и вообще недостаточно обработано; но нельзя отказать автору в стройности и обдуманности его труда и в старании возможно проще и полнее высказать свою мысль.

Но можно заметить некоторые недосмотры во взгляде автора на предмет исследования, неполноту в выборе частных вопросов, из которых он составил свою задачу. Он поставил свою тему в довольно тесные рамки, дал ей очень сдержанное развитие. Канонизацию святых он рассматривает преимущественно как акт церковно-административной практики,

слабо касаясь её, как факта церковно-исторической жизни. Подробно, с критическим разбором отдельных данных, представляемых источниками русской церковной истории, он изучает способы, приемы и условия канонизации, практиковавшиеся в древнерусской церкви; но при этом он не входит в одинаково-подробный разбор того религиозного представления, какое соединяла древняя Русь с канонизованным отечественным святым, которое вызывало его канонизацию или ею вызывалось. По важности значения, какое имело и доселе сохраняет в русской церковной жизни почитание святых, это религиозное представление, его возникновение и состав, местные особенности, какие обнаруживались в его развитии, и его общее действие на нравственно-религиозное чувство народа, — все это, казалось бы, тесно связано с историей того церковного акта, который делал подвижника русской церкви предметом церковного чествования. А так как это религиозное представление во всей полноте своего содержания и своего нравственного действия выражалось в житиях святых, в похвальных словах и церковных службах, им посвященных, то общий исторический разбор этих памятников агиологической литературы существенно пополнил бы историю канонизации русских святых. В кратком обзоре источников автор говорит о житиях и службах в честь святых, но только как о памятниках, сообщающих сведения о времени, способах и правилах канонизации (стр. 16–18).

Между тем автор рассматривает в своей книге такое явление древнерусской церковной жизни, которое само по себе давало ему прямой повод коснуться не только сущности, но и истории

—85—

указанного религиозного представления. Он заметил и хорошо выяснил фактами ту любопытную черту исследуемого им предмета, что в древней Руси до церковных соборов 1547 и 1549 гг. почитание отечественных святых подобно их канонизации носило местный характер (стр. 143 и. сл.), что святой прославлялся только в своей местности, где он родился или подвизался. Автор рассматривает причины этого

«усиленного развития у нас местного почитания святых». Одной из них, которую автор называет *канонической*, он признает местный характер канонизации святых, которую до половины XVI в. обыкновенно совершали епархиальные архиереи. Другой причиной рассматриваемого явления он считает раздробление русского государства на уделы: «удельный период русского государства, пишет он (стр. 146), совпадает с усиленным развитием у нас местного почитания святых; это уже одно совпадение много может говорить о тесной причинной связи этих обоих явлений». Автор обстоятельно доказывает историческими данными и своими соображениями действие этой причины. Не со всеми его соображениями можно согласиться. Объясняя господствовавший на Руси в те века взгляд на отечественного святого, как на покровителя одного какого-либо города или края, автор замечает, что тогда к святым чужих областей относились даже пренебрежительно и презрительно, и в пример такого отношения приводит выходку Сергия, москвича родом, назначенного на кафедру новгородского архиепископа, который назвал «смердовичем» св. новгородского владыку Моисея. Но в этой выходке, может быть, сказалось не столько областное себялюбие, перенесенное в церковную сферу, сколько пренебрежение высокопоставленного москвича к невысокому сословному происхождению новгородского святого, подобное известному отзыву Вассиана Косого о преп. Макарии Колязинском, «мужике сельском», или еще скорее московское иерархическое не сочувствие ко всенародному, *смердъему* избранию новгородских владык на вече. Другим примером подобного же отношения к святыням чужих областей или уделов является у автора обычай или правило московских князей по присоединении того или другого удела все святыни его свозить к себе в Москву (стр. 148). Но этот пример едва ли доказывает пренебрежительное, «бесцеремонное» отношение к чужим святыням, скорее напротив; если московские князья увозили их к себе, значит, дорожили ими.

—86—

Но в самом деле не даром локализация церковного почитания русских святых совпала с политическим раздроблением Руси; только это совпадение двух разнородных явлений следовало бы объяснить, указав точки их соприкосновения; иначе совпадение может показаться простой случайностью. Исторически верное объяснение его у автора едва ли богословски полно. Первичного источника религиозного явления следует искать, конечно, в религиозном чувстве или сознании. Из каких элементов сложилось представление, которое самому автору кажется весьма странным, – представление о святом, как покровителе только своей местности, на которого жители другого края считали возможным переносить свои симпатии или антипатии к его единоземцам? Нельзя думать, чтобы оно составилось из одной лишь удельной разрозненности, её условий и следствий, и сам автор так не думает: он только считает удельное дробление первым и главным из существовавших в жизни русского общества условий, которые усиливали действие «канонической» причины изучаемого явления. Может быть, он даже сказал слишком много, приписав этому условию такое значение. Локализация чествования святых в древней Руси шла даже дальше удельного дробления, была дробнее уделов: в древнерусских апологических перечнях областей, которые «ублажали» своих местных чудотворцев, находим местности, которые никогда не были уделами. Очевидно, здесь мы встречаемся с религиозными представлениями общества, довольно отличными от тех, какие преподаются ныне, и автор, подольше остановившись на объясняемом им древнерусском представлении о местно-чтимых святых, коснулся бы истории понятия, какое имела древняя Русь о Церкви и её подвижниках. Можно пожалеть, что он не сделал этого: он изобразил религиозное воззрение древней Руси в его проявлении, но не указал его религиозного происхождения и состава, и потому его историческое изображение кажется как будто лишенным богословского фона.

Историко-богословский разбор древнерусского воззрения на святых помог бы автору лучше выяснить «идею»

канонизационных соборов 1547 и 1549 гг. и перемену, произведенную вторым из них в порядке канонизации русских святых. Он доказывает, что этот собор уже не разделял канонизируемых им святых на местных и общих, как это сделал собор 1547 г.; в связи с этим церковное признание святого стало

–87–

делом центрального собора русской церкви, а не епархиальной иерархии (стр. 159 и 197).²³⁸⁸ Автор основательно объясняет, эту перемену усилением центральной власти и сознания национальной самобытности русской Церкви, как центра православия, рядом с образованием в XV и XVI в. русского государства, получившего значение единственной православной державы (161–164). Всем этим, конечно, объясняется церковно-политическое происхождение обоих канонизационных соборов; но здесь есть предмет и для богословских соображений. Излагаемые автором новые воззрения на русскую церковь, как на центр православия приносили с собой и новый взгляд на церковь вообще и, придавая отечественной Церкви такое центральное положение в православном мире, русское церковное сознание тем самым приучалось понимать идею Церкви вселенской. В постановлениях обоих канонизационных соборов, особенно второго, практически запечатлелся тот момент в движении русского церковного сознания, когда оно выступало из тесных пределов политического деления и поместного церковного обособления, выходя на более широкий путь, который приводил сначала к чувству церковно-национальных связей, а потом к мысли о церковно-кафолическом единстве. Превращение местно-чтимых отечественных святых во всецерковных, в достояние всей Церкви, сначала хотя бы только русской, было для русской церковной иерархии требованием этого момента, а для её паствы общепонятным, наглядным его выражением. Г. Васильев приводит в своей книге отрывок из жития преподобных белозерских Ферапонта и Мартиниана, свидетельствующий, что около половины XVI в.

–88–

эта мысль уже пробивалась в умах грамотных и мыслящих русских людей и пробивалась именно при участии канонизации отечественных святых. В этом отрывке древний писатель с энергией восстает против тех, кто стал бы утверждать, будто этим белозерским угодникам, канонизованным, как можно думать, на соборе 1549 года, установлено только местное празднование – в церкви их обители. Автор отрывка признает это несогласным с Св. Писанием, которое говорит: едино стадо и един пастырь Христос; едина Церковь, продолжает автор, едина вера; что дано одной Церкви, дано и всем другим. Это в высшей степени характерное свидетельство вызвало со стороны исследователя краткий комментарий буквального смысла его – и только, о чём можно пожалеть: этот отрывок заслуживал большего внимания и мог бы послужить одним из главных оснований для трактата о том, в какой мере канонизация русских святых участвовала в успехах русского понимания идеи вселенской Церкви.

Отсутствие указанного историко-богословского разбора в книге г. Васильева представляется наиболее заметным в ней пробелом. Автор взглянул на свой предмет больше с точки зрения церковной практики, чем религиозной жизни: он изложил историю канонизации, как церковного акта, но едва затронул или обошел вопросы о том, что значил для древней Руси отечественный святой, какие религиозные представления и чувства соединяла она с церковным чествованием святого, какое влияние эти чувства и представления оказывали на его канонизацию и воспринимали от неё и т. п.

Но отмеченные выше качества книги г. Васильева, обнаруженное в ней близкое знакомство автора с литературой и источниками предмета, значительность собранного им фактического запаса и критически обработанное его изложение дают, по нашему мнению, достаточно оснований, чтобы признать этот труд заслуживающим искомой автором ученой степени».

Справка: 1) § 31 положения об испытаниях на ученые степени: «сочинение, представленное на степень магистра богословия и признанное удовлетворительным должно быть

напечатано, но в Совет Академии для рассмотрения оно может быть представлено и до напечатания в рукописи четкой и чистой». 2) Но § 32 того же положения ищущие степени магистра богословия обязаны представить ректору по крайней мере за две недели до защите-

—89—

ния 50 экземпляров напечатанной диссертации». 3) Кандидат С. С. Глаголев представил в Совет Академии свое сочинение в рукописи, а кандидат В. П. Васильев – напечатанным в узаконенном количестве экземпляров 4) По § 81 лит. а. п. 10 устава духовных академий одобрение к напечатанию сочинений, писанных на соискание ученых степеней, значится в числе дел, окончательно решаемых самим Советом Академии.

Определили: 1) Кандидата Василия Васильева допустить к защите его диссертации на степень магистра богословия. 2) Официальными оппонентами при защите диссертации назначить ординарных профессоров Е.Е. Голубинского и В.О. Ключевского. 3) Представить о. Ректору Академии войти в соглашение с магистрантом относительно дня коллоквиума и пригласить к участию в нём сторонних лиц. 4) Постановление сие благопочтительнейшие представить на благоусмотрение и утверждение Его Высокопреосвященства. 5) И. д. доцента кандидату С.С. Глаголеву дозволить печатать его магистерское сочинение, а суждение о коллоквиуме иметь по представлении им о. Ректору Академии узаконенного количества экземпляров напечатанной диссертации.

IV. Донесение профессоров Академии: Д.Ф. Голубинского, П.И. Казанского и И.А. Татарского, ревизовавших приходо-расходные книги и другие документы редакции «Богословского Вестника» за 1893 год:

«Во исполнение возложенного на нас Советом поручения мы, рассмотрев и проверив приходо-расходные книги редакции «Богословского Вестника» за 1893 год с относящимися к ним документами, имеем честь о последствиях своей ревизии донести Совету следующее:

1) Приходо-расходные кассовые и вспомогательные книги редакции были найдены нами в порядке и исправности: все листы, шнуры и печати в целости.

2) Записи в них прихода и расхода ведены чисто, без помарок, а где таковые встречаются, там они оговорены по надлежащему, страничные итоги и транспорты показаны правильно; ведение записей производилось согласно с установленными при учреждении редакции «Богословского Вестника» правилами.

3) На все расходы, произведенные редакцией, имеются надлежащие счета, расписки и оправдательные документы.

4) Рассмотрев отчет редакции по изданию «Богословского Вестника» члены ревизионной комиссии нашли, что он состав-

—90—

лен правильно и во всём согласно с приходо-расходными книгами и другими документами. Вероятно, вследствие замечания предшествовавшей ревизионной комиссии, в нём оказалось даже некоторое усовершенствование сравнительно с отчетом за 1892 год: сумма, полученная от подписки на издание 1893 года (6116 р. 9 к.), отделена здесь от суммы, полученной в том же году от подписки на издание 1894 года, так что теперь дается полная возможность получить ясное понятие о подписной сумме на издание того и другого года.

В конце отчета, в виде приложений, сообщены сведения о суммах, израсходованных редакцией на издание творений Свв. Кирилла Иерусалимского и Исаака Сириянина, а также Ежегодника. Из этих сведений видно, что на издание а) творений Св. Кирилла Иерусалимского (2400 экз., 20 печ. листов) израсходовано 630 р. 81 к. б) творений Св. Исаака Сириянина (2400 экз. 27 печ. листов) израсходовано 841 р. 32 к. и в) на издание Ежегодника (300 экз. $9\frac{9}{16}$ печ. листов) израсходовано 300 р. 90 к.».

Справка: Пункты 6 и 7 правил отчетности по изданию «Богословского Вестника»: По окончании года, не позднее 1 марта, редакция представляет Совету Академии отчет по приходу и расходу сумм за истекший год. Совет Академии, по

получении отчета редакции, избирает комиссию из трех лиц для ревизии приходо-расходных книг редакции.

Определили: Принять к сведению.

V. Отзыв и. д. Инспектора Академии иеромонаха Сергия о рассмотренном им отчете о научных занятиях профессорского Стипендиата Павла Борисовского в 189²/₃ академическом году:

«Отчет г. Борисовского состоит из двух самостоятельных частей, из которых в первой определяется задача современного нравственного богословия и, с точки зрения её, оценивается русская литература по этому предмету, – вторая же заключает в себе конспект будущей магистерской диссертации автора на тему: «Григорий Богослов. Характеристика его личности и нравоучения». Собственно говоря, отзыву подлежит только первая часть, в которой автор, все-таки, излагает результат своих работ, – вторая же говорит больше о том, что автор намерен делать или признает нужным делать для своей диссертации в будущем.

Первая часть прежде всего производит впечатление некоторой

–91–

спешности в работе и некоторой неосвоенности автора в предмете своих рассуждений. Он не может схватить своей главной мысли и разменивается на частности, которые являются поэтому разрозненными и неожиданными и даже не оцениваются в должной мере. Возьмем для примера критику существующей нравственно-богословской литературы. Прежде всего автор хочет сказать о какой-то недостаточности курсов нравственного богословия, но в чём эта недостаточность, хорошенько понять нельзя. Несколько неопределенных отрицательных замечаний, нанизанных рассеянно одно на другое и не говорящих ничего более формальных недочетов в курсах (в них «мало того, что отличалось бы жизненностью и широтою исследования, не всегда известный вопрос исчерпывается до конца, иные трактаты представляют из себя лишь краткую, неразработанную схему; – некоторые вопросы» и т. д. стр. 12) неожиданно обрываются довольно подробным рассуждением о том, что «истина христианская в них не

выясняется всецело» (автор иллюстрирует свою мысль несколькими примерами невыясненности отношения временных благ к вечному призванию человека). Очевидно, автор натолкнулся на эту мысль случайно (о чём говорит уже его неопределенное выражение «по местам»), поэтому и не оценивает её в должной мере, не ставит её во главу своих критических замечаний, как бы она заслуживала. Также случайно появляется у автора и вторая его рубрика о том, что в существующих системах замечается весьма ограниченное пользование данными внутреннего духовного опыта, слабость этического проразумения (стр. 14–15). Но что он называет этим «этическим проразумением» и в чём видит недостаток духовности, наш автор хорошенько не объясняет и тут же вводит замечание, что «ответы на известные этические проблемы заимствуются из разных научных теорий и принятых моральных воззрений». Автор хотел, след., сказать об исключительной теоретичности современного богословия, которое под час позабывает, о чём оно рассуждает, увлекаясь исключительно формальной сообразностью своих построений. Эта мысль в сознании автора переплелась с другой, – что современные системы не выдерживают строгой христианской критики, платя дань посторонним веяниям и принятым взглядам. Третья рубрика, по планам автора, должна говорить о том, что «в системах христианского нравоучения, нет надлежащей полноты содержания,

–92–

нет более или менее всестороннего обследования этико-христианской области». На деле же здесь говорится об отсутствии научного единства в системах, о том, что они забывают говорить об «основных принципах или, так назыв. предположениях (постулатах)» христианского нравоучения (о личном Боге, о спасении во Христе, о назначении человека и проч.). Другими словами, автор опять говорит приблизительно о том же, о чём пытался сказать в первой рубрике, т. е. о невыдержанности современных систем нравственного богословия с христианской точки зрения. Этот основной недостаток, если бы он был вполне усвоен и оценен нашим

автором, связал бы воедино все его критические замечания и объяснил бы их, они потеряли бы характер случайности, разрозненности, каким теперь отличаются. Общее впечатление, повторяем, невыгодное: спешность, спутанность, неосвоенность. Нужно бы посоветовать автору избегать и вычурных выражений, которые подчас страдают и неопределенностью. Напр. «Ставить на карту личные помыслы», «анатомировать себя самым острым скальпелем великодушного, искреннего, беспристрастного этического анализа», «этическая правоспособность», «этическая догматика», «самое широкое богатство этического опыта» и т. п.

Вторая часть, как мы сказали, описывает будущую магистерскую диссертацию нашего автора. Прежде всего, он дает перечень 15-ти монографий, собраний и пр. на русском и иностранных языках. Насколько вся эта литература изучена автором, отчет видеть не дает, – кроме заглавий нет ничего. По этой литературе г. Борисовский намерен составить характеристику Св. Григория. Мы бы ему посоветовали познакомиться с творениями Св. Отцов близких по времени к Св. Григорию и родственных по мировоззрению, – в особенности с творениями Свв. Василия Великого и Григория Нисского, с которыми Св. Отец был связан более тесно, чем с другими. Это знакомство придало бы диссертации истинно-научный характер, чего, конечно, не дает ей пользование материалом из вторых рук. – Далее следует описание самой диссертации. Она должна состоять из четырех частей. Подробно изложена только первая часть: «о предположениях христианского нравоучения», по Св. Григорию Богослову. Часть эта свидетельствует об изучении автором творений Св. Отца с достаточным вниманием. Напрасно только взято у Мартенсена пятиричное число «предположений» (третье и

–93–

пятое удобно могли бы поместиться в других). Остальные три части ничего, кроме оглавления не дают, поэтому и сказать о них определенного ничего нельзя. Некоторая невыдержанность плана заставляет, впрочем, и в диссертации предполагать ту же спутанность, невыясненность основной

идеи, которую (спутанность) мы видели в первой части отчета. По-видимому, автор сдается в пользу существующих систем и, оставив основные принципы и существо христианского идеала, пытается регламентировать христианское поведение. Указанные недостатки (конечно существенные) не должны однако закрывать от наших глаз и достоинств, какие обнаруживает отчет г. Борисовского. Из отчета мы видим, что автор его весьма правильно понял задачу современного нравственного богословия. Изучил весьма внимательно творения Св. Григория Богослова. Познакомился (по крайней мере, библиографически) с литературой предмета. Все это делает надежды на будущую научную деятельность г. Борисовского более или менее основательными».

Справка: По определению Совета Академии от 6 июня 1893 года отчет профессорского стипендиата Павла Борисовского был передан для рассмотрения Инспектору Академии Архимандриту Григорию, а после его смерти – и. д. Инспектора иеромонаху Сергию.

Определили Отзыв и. д. Инспектора иеромонаха Сергия напечатать вместе с журналами Совета.

VI. Отношение правления Рязанской духовной семинарии от 3 апреля за № 287, при коем препровождены документы бывшего преподавателя семинарии, ныне и. д. доцента Академии В.Н. Мышцына.

Определили: Документы В.Н. Мышцына хранить при деле об избрании и утверждении его и. д. доцента Академии, а о получении их уведомить правление Рязанской духовной семинарии.

VII. Записки: ординарного профессора А.П. Лебедева и доцента А.П. Шостына о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекаря Академии Н.А. Колосову выписать для академической библиотеки, по справке с её наличностью, означенные в записках книги и о последующем представить правлению Академии.

VIII. Отношение Учрежденного Собора Троице-Сергиевой Лавры от 28 марта за № 320, при коем препровождены три

рукописи,

–94–

необходимые для научных занятий ординарному профессору Академии П.И. Цветкову.

Определили: Присланные рукописи передать по принадлежности, а о получении их уведомить Учрежденный Собор Лавры.

IX. Прошение присяжного поверенного г. Ярославля Евгения Иваншина:

«По встретившейся надобности, имею честь покорнейше просить Совет Московской Духовной Академии выслать мне в г. Ярославль, как поверенному личного почетного гражданина Николая Васильевича Казанского, для представления в Ярославский Окружный Суд к делу о наследстве после умершего Преосвященного Амфилохия, Епископа, Угличского, в мире Павла Ивановича Сергиевского-Казанского, удостоверение или справку о том, что, будучи студентом Московской Духовной Академии, он, Павел Иванович Сергиевский-Казанский, 14 ноября 1842 года принял монашество и наречен был Амфилохием.

При сем прилагаю: 1) доказательство моих полномочий копию имеющейся у меня доверенности, засвидетельствованную Нотариусом в день отсылки настоящего прошения, 2) гербовую марку в 80 коп. и 3) на пересылку четыре почтовых марки по 7 коп.».

Определили: Выслать просителю необходимую справку о покойном Преосвященном Епископе Амфилохии.

X. Занимались составлением расписания испытаний студентов Академии в текущем 18⁹³/94 учебном году.

Справка: 1) §§ 130 и 131 устава духовных академий: «В конце каждого учебного года производятся испытания студентов в знании преподаваемых им наук. Испытания производятся посредством комиссий, особо назначаемых для сего Советом из преподавателей Академии». 2) По § 81 лит. б. п. 2 того же устава назначение времени и порядка производства испытаний в Академии значится в числе дел Совета Академии,

представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: Расписание испытаний студентов Академии благопочтительнейше представить на утверждение Его Высокопреосвященства.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «Апр. 12. Утверждается».

—95—

12 мая 1894 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме профессоров: Н.И. Субботина, Е.Е. Голубинского и В.О. Ключевского, не присутствовавших по болезни.

В собрании сем и. д. доцента Московской Духовной Академии кандидат богословия В.Н. Мышцын защищал представленную им на степень магистра богословия диссертацию под заглавием: «Учение Св. Апостола Павла о законе дел и законе веры». Сергиев Посад. 1894 г. Оппонентами были: ординарный профессор по кафедре Священного Писания Нового Завета М.Д. Муретов и экстра-ординарный профессор по кафедре греческого языка и его словесности И.Н. Корсунский.

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 академий кандидаты удостоиваются степени магистра 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. доцента Академии кандидата богословия В. Н. Мышцына в степени магистра богословия. 2) Представить

Его Высокопреосвященству и в Святейший Синод по экземпляру диссертации кандидата В.Н. Мышцына и копий с отзывов о ней ординарного профессора М.Д. Муретова и экстраординарного профессора И.Н. Корсунского.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «Мая 17. С первым пунктом согласен; второй к исполнению».

19 мая 1894 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Архимандрита Антония, И. д. Инспектора иеромонах Сергей и члены Совета Академии, кроме профессоров: Н.И. Субботина,

—96—

Е.Е. Голубинского, В.О. Ключевского, не присутствовавших по болезни и Г.А. Воскресенского, не присутствовавшего по домашним обстоятельствам.

Слушали: I. а) Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «Апр. 19 к руководству и исполнению» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 12 апреля сего года за № 1678:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали представление Вашего Преосвященства от 8 минувшего марта за № 156, в коем ходатайствуете об утверждении проекта положения о премии Преосвященного Димитрия, Епископа Подольского, учреждаемой при Московской Духовной Академии на проценты с пожертвованного сим Преосвященным капитала в 1000 руб. Приказали: Рассмотрев проект положения о премии Преосвященного Димитрия, Епископа Подольского, учреждаемой при Московской духовной академии на проценты с пожертвованного сим Преосвященным капитала в тысячу руб., и находя его цели соответствующим, Святейший Синод, согласно ходатайству Вашего Преосвященства, определяет: Проект положения об означенной премии утвердить; о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ, с приложением копии с положения для руководства, в потребных случаях, академическому совету».

б) Копию с положения о премии Преосвященного Димитрия, епископа Подольского, при Московской духовной академии.

§ 1.

При Московской духовной академии учреждается премия имени Преосвященного Димитрия, Епископа Подольского, в количестве 76 руб. из процентов за два года с капитала, поступившего от Преосвященного Димитрия и заключающегося в одном 4% билете четвертого внутреннего займа в тысячу рублей за № 866.781–90.

§ 2.

Премия выдается через два года, по усмотрению Совета Академии одному из студентов за лучшее кандидатское сочинение преимущественно по описанию жизни и деятельности в Бозе почивших иерархов отечественной церкви.

§ 3.

В случае не присуждения премии в очередном году, она при-

(Продолжение следует)

Примечания

¹ - Θεοφάνεια или ἐπιφάνεια: так древне-церковные писатели называли Рождество Христово и Крещение Господне, соединявшиеся в один праздник, хотя некоторые первый термин употребляли о Рождестве, а второй о Крещении Господа. См. Suicer'a Thesaurus Ecclesiasticus art. ἐπιφάνεια.

² - т. е. 25-го Декабря.

³ - т. е. 27-го Декабря.

⁴ - т. е. ради нашего спасения.

⁵ - Быт. 4:8 сл.

⁶ - т. е. по времени мученичества, — как первомученик, предваривший своим подвигом своих наставников — апостолов.

⁷ - Деян.2:14 сл.

⁸ - στάδιον — место для состязания; оно имело огороженные две параллельные стороны и полукруглую третью, а четвертая оставалась открытою, которою входили состязавшиеся; победители удостоивались венка по приговору суда.

⁹ - Мф.4:21.

¹⁰ - Деян.12:1–2.

¹¹ - Деян.7:58–59.

¹² - λίθοις, но в 1Цар.17:19 по LXX: ἔλαβεν λίθον ἓνα — камень один, ср. евр. Но св. Астерий, для ораторского соответствия, берет термин в значении не отдельного камня, но вообще — вещества или орудия.

¹³ - 1Цар.18:6 дал.

¹⁴ - Это, как и предыдущее рассуждение о первенстве Стефана должно понимать, судя по ходу речи, в условном и ограниченном смысле, т. е. только по времени и по частному виду подвига, а не вообще и по существу.

¹⁵ - т. е. уверовавших.

¹⁶ - Риккард неверно относит это не к диаволу, а к св. Стефану.

17 - т. е. синагогу, которая состояла из лиц Александрийского происхождения. (Деян.6:9).

18 - παράξοντες – Риккард: pene mente captos vos designatis. Поправку же, предлагаемую латинским переводчиком у Миня: σπαράξοντες (velut dilaniaturi videmini), должно признать не только излишнею, но и безусловно неудачною.

19 - Свободная передача повествования книги Деяний. (Деян.6:11–15).

20 - Деян.7:2

21 - Деян.7:2–36

22 - Деян.7:37–38.

23 - ὧσπερ κλεπτῶν.

24 - Деян.7:51

25 - У LXX: тельцы = μόσχοι, а не κύνες.

26 - Слав.: Обыдоша мя телцы мнози, юнцы тучнии одержаша мя (Пс.21:13).

27 - ἐντῷ τῆς ἀνθρωπίνεως σχήματι, буквально: в образе вочеловечения.

28 - Латин. за сие – eam ob rem: ὑπὲρ τούτου.

29 - Деян.5:19; 12:6 сл.

30 - Деян.7:56.

31 - буквально: зло злом лечат.

32 - ἀγηνίαν – термин неизвестного значения; может быть надо читать ἀγωνίαν или ἀγηνωρίαν.

33 - Ефес.2:20; 1Петр.2:6.

34 - ὥκλαζε λοιπὸν πρὸς τὴν ὀλέθριον στάσιν, – др. πρὸς τὴν ὄρθιον στάσιν – из прямого положения стало склоняться долу, – или как латин. перев. у Миня: так что не стояло прямо на ногах.

35 - Деян.7:58.

36 - Деян.7:60.

37 - μὴ στήσης – не сочти, не поставь.

38 - Иоил.2:6; Наум.2:10

39 - Быт.49:27. Пророчество это некоторыми древне-церковными писателями (напр. еще Августином) применяется к

Апостолу Павлу на том основании, что он был из колена Вениаминова. (Рим.11:1; Флп.3:5).

⁴⁰ - Деян.7:58.

⁴¹ - Деян.9:8 дал.

⁴² - 2Кор.11:25.

⁴³ - Мф.3:17; Мк.1:11; Лук.3:22.

⁴⁴ - Мф.17:5; Марк.9:7; Лук.9:35.

⁴⁵ - Деян.9:4;22:7;26:14.

⁴⁶ - т. е. значение и истинный смысл церковного учения о божественных ипостасях.

⁴⁷ - букв.: совершенно было – ἐτελέσθη, лучше τελεσθῆ.

⁴⁸ - ἀναγνώσμάτων – т. е. церковных зачал Св. Писания, читаемых при богослужении.

⁴⁹ - Русск. перевод: «которым» с малою к, след. относит не к третьему Лицу Св. Троицы.

⁵⁰ - Деян.6:8–10.

⁵¹ - См. Рим.5:5–8;8:2–3;8:9–12;16:24; 1Кор.16:23; 2Кор.13:13; Гал.6:18; Ефес.6:24 и др.

⁵² - И о прибытии Иосифа в Россию читается запись только в одной летописи, – Новгородской. Конец 1237 года: «того же лета приде митрополит Грьчин из Никея в Киев, именем Есиф» (из Новгородской летописи берут позднейшие летописные своды).

⁵³ - В этом случае дело могло бы быть представляемо так, что пока Греки собирались избрать митрополита, великий князь Даниил Романович, побуждаемый обстоятельствами, о которых ниже, увидел себя в необходимости самому избрать его, и что Греки не нашли удобным протестовать против избрания. А продолжительность сборов со стороны Греков, которые, впрочем, и вообще не торопились избранием наших митрополитов, должно было бы объяснять тем, что с 1240 по 1243 год у них не было патриарха.

⁵⁴ - Кто владел Киевом непосредственно после нашествия на него Монголов, мы не знаем (а на основании сообщаемого Ипатской летописью о Михаиле Черниговском, который пришёл

в него тотчас после его взятия Монголами, – 2 издание стр. 624 fin., со всей вероятностью следует думать, что им не владел никто, потому что тотчас после этого взятия в нём не только нечем было владеть, но негде было и жить). В конце 1246 года, когда Даниил Романович ехал чрез него к Батыю (год у Плано-Карпини, см. сейчас ниже), в нём сидел боярин великого князя владимирского Ярослава, – Ипатская летопись под 1250 годом, 2 издание стр. 535.

⁵⁵ - Ипатская летопись под 1223 годом fin., 2 издание стр. 494 fin.. Летопись не говорит прямо, что Иоасаф «скочил на стол митрополич» в отсутствие Даниила, но это необходимо предполагать, потому что иначе князь не допустил бы его сделать это.

⁵⁶ - См. I тома Истории 2 половину, стр. 578.

⁵⁷ - Ипатская летопись под 1243 годом (неправильно вместо 1242). Даниил Романович, услышав, что Батый идёт назад из Венгрии, поехал из Холма, в который перенёс свою столицу из Угровска, к брату своему Васильку во Владимир и взял с собой Кирилла (наречённого) митрополита.

⁵⁸ - Кроме епархии угровской в области галичско-волинской были ещё три епархии: галичская, перемышльская и владимирская. Тогдашние епископы галичский и владимирский известны нам по имени. Епископ перемышльский не известен по имени, но его нельзя предполагать, потому что он был враг Даниила (Ипатская летопись под 1241 годом sub. fin., 2 издание стр. 527 fin., точно так же, как и епископ галичский, *ibidd.* непосредственно выше). После собственных епископов области галичско-волинской не невозможно, впрочем, думать ещё на двух епископов, это – юрьевского и белгородского, епархии которых прекратили своё существование, нет сомнения, в нашествие Монголов, но которые могли пережить свои епархии и имена которых не известны. – Предполагать, чтобы митрополит Кирилл был тот печатник Даниила Романовича, который является при нём в 1241 году (Ипатская летопись под этим 1241 годом), мы не видим никакого действительного основания. Печатник Кирилл представляется нам как человек военный почти одновременно с тем, как избран был митрополит.

⁵⁹ - Ипатская летопись говорит о путешествии Даниила в Орду под 1250 годом. Но Плано-Карпини, бывший у брата Даниилова Васильки в начале 1246 года, ясно свидетельствует о Данииле, что он был тогда у Батыя. Да и сама летопись говорит, что во время проезда Даниилова к Батыю через Киев в последнем сидел боярин владимирского великого князя Ярослава Всеволодовича, а Ярослав умер в 1246 году (О путешествии Кирилла летопись говорит как об имевшем место после путешествия Даниилова в Орду; но в 1250 году Кирилл не только уже возвратился из путешествия, но и прибыл уже во Владимирскую Русь). Что Даниил возвратился от Батыя в Феврале – Марте 1246 года, см. ниже в речах об его сношениях с папой.

⁶⁰ - Что Ипатская летопись говорит совершенную неправду, будто Кирилл отправился к патриарху на поставление в 1250 году, это видно из сказанного сейчас выше. Пойдя на поставление через Венгрию, он настоятельно прошен был венгерскими королём принять на себя старания об устройении брака между дочерью его – короля и сыном Даниила, на что он согласился и для чего возвращался в Галицию, – Ипатская летопись *ibid...* Венгерские историки относят этот брак к 1245 году, – *Geschichte von Ungarn* Фесслера, в обработке Клейна, I, 392; но это также несправедливо.

⁶¹ - Ярослав Всеволодович умер в 1246 году; ему наследовали брат его Святослав, которого в 1248 году согнал с престола сын его Андрей.

⁶² - Плано-Карпини, гл. I.

⁶³ - *Ibid.*, cfr. Ипатская летопись стр. 555.

⁶⁴ - III, 69, под 1280 годом: «того же лета преосвященный Кирилл митрополит Киевский и всеа Руси изыде из Киева по обычаю своему, и прохожаше грады всеа Руси, учаше, наказуяше, исправляше»...

⁶⁵ - Митрополит прибыл в суздальскую Русь осенью 1250 года и зимой того же года он венчал во Владимире великого князя Андрея Ярославича с дочерью Даниила Романовича.

⁶⁶ - А, вероятно, также и владимирского Феодора на место скоро умершего Серапиона, который поставлен в том же году (прежде Климента), но место поставления которого в летописях не означено.

⁶⁷ - Лаврентьевская, за ней Никоновская.

⁶⁸ - Что епископы, постоянно пребывая при ханах, кочевали вместе с ними, это даёт знать в вопросе епископа Феогноста Константинопольскому собору, который приведён нами выше.

⁶⁹ - Множество Русских уведено было Монголами в плен при порабощении Руси; затем, в первое, по крайней мере, время, они производили в ней, как и в других покорённых странах, весьма сильные военные конскрипции, см. у Плано-Карпини Сведений ст. VII, также Гаммера *Geschichte d. gold. Horde*, S. 146, а наконец – говорится ещё о каких-то Русских (первоначальных казаках или родоначальниках последующих казаков), которые скитались в степях и грабили путешественников (Рубруквис, см. у Карамзина IV, 38. Так как между Монголами проживало некоторое количество православных христиан из епархий кавказских, то епископы этих последних епархий изъявляли притязание на то, чтобы посещать епархию сарайскую ради своих пасомых. Константинопольский патриарший собор 1276 года постановил, что эти проживающие между Монголами кавказские христиане должны подлежать ведению епископа сарайского. См. греческий подлинник ответов собора епископу сарайскому Феогносту в Памятниках древнерусского канонического права, изданных Археографической Комиссией (А. С. Павловым), I, второго счёта col. 10, § 15).

⁷⁰ - О поставлении митрополитом Кириллом в 1269 году второго епископа сарайского Никоновская летопись пишет: «того же лета пресвещенный Кирил мятрополит Киевский и всеа Руси постави Феогнаста епискупом Русскому (т. е. Киевскому) Переяславлю и Сараю» – III. 50 начало. В надписании деяний владимирского собора 1274 года этот Феогност называется переяславским.

⁷¹ - III, 68.

⁷² - В ярлыке Менгу-Темира как будто действительно даётся до некоторой степени знать, что митрополит лично присутствовал в Орде, ибо в нём говорится: «сему митрополиту грамоту сию дали есмя».

⁷³ - См. I тома 1 половину, стр. 365 sqq.

⁷⁴ - Иоанн Зонара, сперва императорский сановник, а потом монах афонский, написал своё толкование в конце первой четверти XII века; Алексей Аристин, номофилакс и эконоом великой церкви, – во второй четверти того же века; Феодор Вальсамон, номофилакс и хартофилакс великой церкви и потом патриарх антиохийский (титულлярный) – в третьей четверти того же века. К стр. 63. [В настоящее время преобладает мнение, что толкования Аристина должны быть считаемы старшими толкований Зонары, именно – что Аристиновы толкования, написанные по поручению императора Иоанна Комнина (1118–1142), относятся к первой-второй четверти XII века, а что Зонарины толкования, написанные в первые годы правления императора Мануила Комнина (1143–1180), относятся к второй-третьей четверти XII века.]

⁷⁵ - О деспоте Иакове Святиславе (Святъславе) см. у Стриттера в Memorr. porp. II, 763:768 начало. Не совсем понятно, что Кирилл обращался к деспоту Святиславу, а не к самому болгарскому царю Константину Теху (может быть, с деспотом он свёл знакомство в своё путешествие для поставления в митрополиты).

⁷⁶ - История приобретения митрополитом Кириллом его Кормчей книги делается известной из письма к нему Святислава и из записи одного из писцов, писавших список для последнего, который читаются в некоторых позднейших списках Кормчей, – Востоков Описание Румянцевского Музея ССХХIII, стр. 290 sqq. В записи писца, написавшего для Святислава часть Кормчей, означен год писания; но в позднейших известных рукописях он читается так, что может быть принимаем и за 1262 и за 1270 (самый год – последний, а индикт при нём первого года). Покойный И. И. Срезневский считал более вероятным первый год, см. его «Древние памятники русского письма и языка» под 3262 годом и Сведений и заметок о малоизвестных и

неизвестных памятниках № LXXXI, стр. 11, V; однако на владимирском соборе 1274 года Кирилл говорит о Кормчей так, что как будто она приобретена им в весьма недавнее перед тем время, т. е. как будто более указывает на последний год, чем на первый.

⁷⁷ - См. наш Краткий очерк истории православных церквей Болгарской, Сербской и Румынской, стр. 452.

⁷⁸ - См. А. С. Павлова Первоначальный славяно-русский номоканон, Казань, 1869. – Иаков Святислав в письме к Кириллу и один из писцов списка в своей записи называют посылаемую митрополиту Кормчую книгу Зонарой, тогда как в ней толкования не Зонарины, а Аристиновы, вероятно, потому, что от старейшего из толкователей Зонары всякие Кормчие с толкованиями канонов принято было называть Зонарами. Не совсем понятное для нас пишет Святислав митрополиту о своей Кормчей: «а писанием сию (сия) Зонаря да ся никде не препишетъ, понеже тако подобно есть сей Зонаре во всяком царстве единой быти на съборе, якоже святии отци уставиша и упредаша нам».

⁷⁹ - Δοσιθέου. Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολ. πατριαρχευσάντων. Βιβλ. 11, σελ. 1180. In fol., Бухарест, 1715.

⁸⁰ - Как это видно из самого заглавия Досифеевой истории, пространно изложенного.

⁸¹ - Μελετίου, Μητροπολ. Ἀθηνῶν. Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία. Προλεγόμενα, σελ. 7–10. Τόμ. I. Вена, 1783.

⁸² - Проф. И. Е. Троицкого. Труды архимандрита Андроника Димитракопула. «Христ. Чтение», 1873, т. III, стр. 635. 614–615. 622–623.

⁸³ - Σάθας. Βιογραφικόν σχέδιον περὶ τοῦ Πατριάρχου Ἱερεμίου II: Παράρτημα, σελ. 3. Αφίны, 1870.

⁸⁴ - Sathas. Bibliotheca Graeca medii aevi. Vol. III, Πρόλογος, σελ. XVII. Venetiis, 1872.

⁸⁵ - Sathas. Bibliotheca Graeca, tom. III. Πρόλογ., σελ. XXI.

⁸⁶ - Σάθας, Νεοελληνικὴ φιλολογία, σελ. 392. Αφίны, 1868 г.

⁸⁷ - Sathas. Bibliotheca Graeca. Jbid., σελ. 24. 85.

⁸⁸ - В дальнейшей речи нашего «введения» читатель встретит много голословных указаний, не подтвержденных соответствующими цитатами. Это потому, что если бы мы все эти указания стали подтверждать цитатами (и выдержками из книг), то половина введения состояла бы у нас из цитат, что однако ж я считаю непристойным педантизмом. Замечу одно: вся дальнейшая речь введения основана на документах и авторитетных показаниях: те и другие найдут место впоследствии. Здесь же, т. е. во введении, мы ограничимся лишь необходимейшими ссылками.

⁸⁹ - См. мои «Очерки истории греко-восточной церкви от конц. XI до пол. XV века» (М. 1892). Надеюсь, многие из читателей знакомы с этой книгой.

⁹⁰ - Исх. 11:2:35–36 – с перифразом блаж. Августина.

⁹¹ - Собрание мнений и отзывов Филарета, митр. московского. Том дополнительный, стр. 560. Петерб., 1887.

⁹² - Sathas. Biblioth. Graeca. Tom. III. Πρόλογος, σελ. 69.

⁹³ - Позволим себе сделать следующее сопоставление. Многознаменательный визит контр-адмирала Авелана, по Высочайшей воле, в Тулон и Париж – к народу папистическому и республиканскому – не затем ли сделан, чтобы положить, по милости Божией, некое основание для осуществления слов, не всуе ежедневно повторяемых в церквах православно-русских: «мир миру Твоему даруй»? Так обнаруживает себя православие в нашем отечестве, а не так, как в православной греческой церкви, где еще очень недавно маливались буквально сими словами: Ἁγίε Βασιλεῦ τῆς δόξης πρόσδεξαι... τὴν ὑπὲρ τοῦ βασιλέως σουλτὰν Αἰπτοῦλ Μετζίτ – χὰν (Абдула Меджида-хана), προσφερομένην σοι δέησιν... Ναὶ, Κύριε ὁ Θεὸς τοῦ ἐλέους... κραταίωσον μὲν αὐτὸν..., τὰ δὲ τούτου στρατεύματα ἐνίσχυσον, διάλυσον τὰς ἔχθρας καὶ στάσεις τῶν ἐπανισταμένων (Т е. Русских) Преосв. Порфирия. История Афона. Часть III отдел. 2-ое, стр. 1081. Петерб. 1892.

⁹⁴ - Исключение представляет лишь мартиролог первых времен христианства, потому что он имеет не только историческое, но и глубоко-религиозное значение.

⁹⁵ - Historia Patriarchica (Малакса), p. 168. В Turco-Graecia. Basiliae, 1584.

⁹⁶ - Мнение, сейчас выраженное, не ново. Оно раскрыто в книге проф. Т.В. Барсова: «Константинопольский патриарх и его власть над русской церковью (Петерб., 1878). Со стороны критики мнение это принято не одобрительно (в особенности вооружался против него проф. А. С. Павлов). Но должно сказать, что идея о восточном папстве сама по себе верна. Ошибка г. Барсова заключается не в допущении самой идеи, а единственно в том, что он старается обосновать ее на канонических документах, тогда как доказывать ее возможно только историческими данными.

⁹⁷ - Гервинуса. Восстание и возрождение Греции (история XIX века, т. V-ый), стр. 92. Перевод. Петерб., 1868.

⁹⁸ - Очень яркий пример непримиримых противоречий, свойственных русским ученым, даже самолично изучавшим христианский Восток и при том со стороны вопросов, можно сказать, непосредственно очевидных, указан в статье: А. Л.: «Сведения и отзывы о современном состоянии христианского Востока». (Чтен. в Общ. любит. Дух. Просвещ., 1893, апрель).

⁹⁹ - Твор-ий т. XVII, ч. 1, стр. 157. Москва 1851 г. (в Слове о воплощении).

¹⁰⁰ - См. в книге стр. 47 и д.

¹⁰¹ - См. Социна возраж. под лит. Б. и В. на стр. 49–50.

¹⁰² - Albrecht Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Dritte Auflage Bonn 1888 (I–III Bde), B. III, p. 84–85:86 f., 60–61.

¹⁰³ - Ritschl t. III, 87:255–256 ср. 539. Когда Бог прощает грешника, то Он действует как милосердый Отец, а не как Законодатель и Судия; Он для грешников то же, что отец в семействе, а не царь в государстве для своих подданных. Ср. в книге стр. 281–282.

¹⁰⁴ - Ibid. III, 46–48. 88 ср. 1 П. 3:18.

¹⁰⁵ - Ritschl t. III, 67–68. 256.

¹⁰⁶ - См. стр. 21–29:29–35:23–24.

¹⁰⁷ - См. книги стр. 93–96:123 ff., 158 ff., 188 ff., и др.

¹⁰⁸ - Ernest Bertrand. La nouvelle conception de la Rédemption. La doctrine de la justification et de la réconciliation dans le système théologique de Ritschl. Paris 1891, p 443–444 (passim).

¹⁰⁹ - E. Bertrand p. 441. Далее автор верно приводит Библейские основания мысли особенно из учения Ап. Павла, видя подтверждение ее и в Новозаветной терминологии, – в предпочтении предлога ὑπὲρ предлогу ἅντί (за – вместо) в выражениях, как: «Христос умер за нас» (ὑπὲρ чаще, чем ἅντί).

¹¹⁰ - Ср. книги стр. 414 и дал, из дополн. к гл. VII, отд. II-го.

¹¹¹ - Ср. также прекрасные мысли E. Bertrand'a о наказании (искупительном) pp. 438–441 и книги гл. VII, стр. 394 и д.

¹¹² - Относительно Социна протестантское богословие откровенно сознается, что его критика поставила учение об искуплении в такие затруднения, с которыми приходится считаться и доселе: см. в Herzog-Plitt-Hauck Real-Encyclopädie Aufl. Leipzig, 1885, B. XVI, p. 388.

¹¹³ - Rechtfertigung und Versöhnung III, 234 f. f. По верной мысли Ричля прощение и всякое благоволение Божие к людям есть дело одной милости (и только, добавим, гнев и не благоволение – дело правды). Но к этой мысли требуется ограничение: и в милости Божией пребывает правда, и она обнаруживается в том, что милость и прощение простираются лишь на тех, в ком есть любовь к Богу (см. книги стр. 281–287:283, 390 f.). Здесь заключается простое решение неразрешимой с юридической точки зрения дилеммы Социна: или – remissio (прощение), или – satisfactio (удовлетворение). То и другое, однако, друг друга не исключает. Любовь все дарует туне; удовлетворение же, которого она требует, не стоит ни в каком противоречии с нею: она требует только, чтобы на нее так же отвечали любовью, и что бы для нее все делали по бескорыстной любви, даром, как это она делает другим. Любовь никогда не просит себе награды, не считается, считает себя всегда несовершенною, стремится делать не только то, что считается должным, но и сверхдолжным, считает и это сверхдолжное только должным, чувствуя себя в вечном долгу перед любимым. Известное требование Иисуса Христа: когда

исполните все повеленное вам говорите: мы рабы ничего не стоящие; потому что сделали, что должны были сделать (Лк.17:10), вызывается не только недостижимостью идеала нравственного совершенства и невозможностью выйти за пределы должного в добродетели, но и любовью, как главным настроением, какое Он полагает в основу общения своего с верующими, в основу Нового Завета Божия с людьми.

¹¹⁴ - Кроме указанных Ричль выставляет много других возражений против юридической теории искупления, рассеянных в его сочинении *Rechtf. und Versöhnung* III, 233–250:250–256:444–452:506, 521–524:533–543.

¹¹⁵ - Стр. 25–35, под лит. в и цф. 2.

¹¹⁶ - См. книги гл. I, отд. 1, стр. 71–75 и дополн. к 1 гл. стр. 77–89.

¹¹⁷ - *Worin besteht mein Glanbe? Eine Studie won Graf Leo Tolstoi. Aus dem russischen Manuscripte übersetzt, won Sophie Behr. Leipzig, 1885, p. p. 128–143.*

¹¹⁸ - См. отд. II, дополн. К гл. II, стр. 265–270. В виде доказательства сказанного обращаем внимание на симптом этого настроения, случайно проскользнувший в светский орган светского высшего учебного заведения: Ученые Записки Имп. Каз. Унив. 1893 г. кн. IV, стр. 42–43, в полемич. статье – по поводу книги О. Стукова: «Лютеранский догмат об оправдании верою». Здесь заявляется как об общеизвестном факте, что «теория Анзельма... об оправдании (следует: об искуплении) имеет чисто-юридический характер... Юридический характер учения об оправдании человека – грешника составляет отличительную характерную черту Западного богословия от Восточного (верно)!, (хотя и в этом последнем отчасти обретается юридический элемент, но более в ином направлении, по отношении к диаволу (и к следствиям греха, добавить следует, особенно смерти). Прибавим от себя, что самая новая из обширных систем догматики, догматика еп. Сильвестра занимает в отношении к теории Анзельма особое положение: она не введена в его систему. В замен ее положительное изъяснение сущности искупления

(первосвященнического служения) дается краткое и неполное (в 14-ти строках), где говорится только о субъективной стороне его, уничтожении «преграды» между Богом и людьми в виде сознания виновности чрез удовлетворение правде Божией (см. Опыт Прав. Догматич. Богословия т. IV, по изд. Киев 1889 г. стр. 111–112). Патристический элемент в учении этого автора об искуплении приурочивается не к одной крестной смерти, но и к воплощению (ibid. Стр. 106). Относительно теории Анзельма встречаем замечание, что она отличается крайней схоластичностью, но при всем том не заключает «в себе ничего несогласного с мыслью древней вселенской Церкви». См. стр. 161. Ср. Арх. Филарета Прав. Догмат. Б-ие. Чернигов 1864, т. 2, стр. 142:145, 148–149).

¹¹⁹ - Rev I. I. Lias The Atonement viewed in the Light of certain modern Difficulties. Being the Hulsean Lectures for 1883–1884 Ed. 2-th, London 1888, p. 108.

¹²⁰ - Ibid. p. XII, 12 f. f., 5:6–7:8. Главнейшие недостатки теории, не имеющей для себя основания в Евангельском учении, указываются в следующем: в ней объективная сторона искупления или удовлетворение правде совсем заслонило собою субъективную или восстановление образа Божия в падшем человеке жертва – самую Личность Искупителя, так как воплощению в теории дается второстепенное, подчиненное место; не воплощение, а смерть Христа признается краеугольным основанием Евангелия (ом. p. 13).

¹²¹ - Lias The Atonement, p. 11.

¹²² - Ibidem p. 5.

¹²³ - В RE. В. XVI, 378 (Aufl. Leipzig 1885). Artei Schmidt Versöhnung читаем, что «должны были тысяча лет лечь между ап. Павлом и Анзельмом, что бы догмат сделался предметом нарочитого обстоятельного раскрытия» etc. – Образчиком невыгоды указываемого обстоятельства служит между прочим, и citt. книга Lias'a The-Atonemen, вследствие пренебрежения к святоотеческому учению и незнакомства с ним (весьма обычное явление и всюду распространенное!), ограничившаяся только добрыми намерениями: не сумев возвыситься над юридической

точкой зрения и выйти из-под ее власти, она отвергнула и самый юридический элемент в искуплении, т. е. заместительство (см характеризующие отношения к патристич. учению места на р. р. 44–49). Образчики типические этого пренебрежения даются в сочинении, отводящем широкое место учению об искушении, в догматич. системе известного протест. богослова Dorner's – System der christlichen Glanbenslehre. I–II. Berlin 1886 B. II. Hlf. 2, S. S. 544–552.

¹²⁴ - Richard Avenarius: Kritik der reinen Erfahrung. 1-ter B. – 1888:2-ter B. – 1890.

¹²⁵ - Avenarius, B. 2, § 267, Ss. 279–281. – Здесь, впрочем, к дикарям и детям, со стороны приемов мышления, приравниваются не только Гегель и Шеллинг, но – Сократ, Платон, Аристотель и даже Ньютон (!!).

¹²⁶ - Otto Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit (1876 г., 2-е изд. 1880).

¹²⁷ - Riehl: Der phil Kriticismus.

¹²⁸ - Shubert-Soldern: Grundl. einer Erkenntnistheorie, 1884.

¹²⁹ - Schuppe: Erkenntnistheoretische Logik, 1878.

¹³⁰ - Rehmke: Die Welt als Wahrnehmung und Begriff, 1880.

¹³¹ - Leclair: Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie, 1882.

¹³² - Windelband: Praludien, 1884.

¹³³ - Volkelt: Erfahrung und Denken, 1886 и др.

¹³⁴ - Микрокосм, русск. пер., т. 3, стр. 289–290 и др.

¹³⁵ - Эта несогласованность воззрений Лотце лучше всего выяснена Гартманом в его сочинении Lotze's Philosophie (1888), хотя из-за чисто объективной полемики здесь нередко выступает совсем недвусмысленное oratio pro domo, как, впрочем, и во всех вообще полемических работах Гартмана.

¹³⁶ - Микрокосм, т. 3, конец.

¹³⁷ - Особенно это следует сказать о Вундте, отчасти о Паульсене и др.

¹³⁸ - Лассом, – проф. гегельянец.

¹³⁹ - Риль, Фолькельт (см. особенно его Ueber d. Möglichked der Metaphysik, 1884).

¹⁴⁰ - A. Döring: Was ist Denken (Vierteljahrschrift für wiss. Philosophie, B. XIV, 2. Ss. 121–166).

¹⁴¹ - В единстве сознания, – то, что Кант называл трансцендентальной апперцепцией.

¹⁴² - Наприм., представление сильного пожара, морской бури и сражения могут обнаруживать на нас одинаковое по степени интенсивности влияние и в этом отношении они согласны, принадлежат к одной группе, но это соединение, очевидно, вовсе не есть логическое мышление.

¹⁴³ - A. Döring: Ueber den Begriff der Philosophie (1878) и – Philosophische Güterlehre (1880).

¹⁴⁴ - Ueberweg: Ueber den Begriff der Philosophie (Zeitschrift der Phil. und phil. Kritik, B. 42:1863).

¹⁴⁵ - Hebler: Die Philosophie gegenüber dem Leben und den Einzelwissenschaften (Virchow-Holtzendorff'sche Sammlung, Heft. 44:1887. 2-е изд. 1874).

¹⁴⁶ - Zeller: Ueber die Aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften, 1868 (Abhandlungen – II, 1877)

¹⁴⁷ - Baumann: Philosophie als Orientirung über die Welt, 1872 – 1 Kapitel.

¹⁴⁸ - Steinthal: Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft. 1871:5. 22.

¹⁴⁹ - Wundt: Ueber die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart. 1874 (в своей Systeme der Philosophie Вундт изменил определение – ввел в него указание на практическое значение и назначение философии, – удовлетворять потребностям сердца).

¹⁵⁰ - Horwicz: Wesen und Aufgabe der Philos., 1876.

¹⁵¹ - Lazarus: Leben der Seele (1876).

¹⁵² - Vierteljahrschrift für wiss. Phil. (1-er Jahrg.).

¹⁵³ - Vierteljahrschrift für wiss. Phil. (1-er Jahrg.).

¹⁵⁴ - Riehl: Ueber wissenschaftliche und unwissenschaftliche Philosophie. 1883; Der phil. Kriticismus. II, 2.

¹⁵⁵ - Windelband: Präludien, 1884.

¹⁵⁶ - К сожалению, Дёринг коснулся этого вопроса о составе и организации философских дисциплин лишь мимоходом (Ueber den Begriff der Philos. Ss. 43–50) и, – что еще более достойно сожаления, – как истинный адепт новой идеи, обнаружил отрицательную тенденцию в отношении к чисто теоретическим философским дисциплинам (метафизика, философия природы и др.).

¹⁵⁷ - Philos. Güterlehre, Ss. 29–52.

¹⁵⁸ - Что, отринув свои «необходимые предположения мысли», германская философия не только ничего не потеряла бы, но напротив много выиграла бы, так как освободилось бы от того, что ее гнетет и спутывает, умерщвляя или парализуя в ней все живые ростки мысли, – это ясно показано в сочинении проф. М. И. Каринского: «Критический обзор последнего периода германской философии». Он выясняет здесь, что, все, развившиеся после Канта, направления германской философии грешат именно тем, что удерживают учение «о непонятных роковых предположениях разума», об этом «роковом фундаменте мысли», которого она не может будто бы понять и осмыслить, но должна принять, не понимая. В этом корень и источник всех их неудач: «чтобы придать этому роковому фундаменту мысли предметное значение, Гегель возвел его в вечное царство творческой мысли, причем рабски послушная ему действительность низошла на ступень феномена этой мысли; с этим царством вечных понятий вращаются в противоречии Вейсе и Фихте младший, так как они, отделив его от сущности бытия, не могли ни подчинить его последней, ни возвысить над нею; его неудачно пытается Тренделенбург вывести из движения так, чтобы в тоже время не нарушить его права на безусловную истинность; оно у Лотце противится выводу всего бытия из блага, как всеединой субстанции мира» и т. д. (стр. 328). – Но, конечно, тут необходима одна важная оговорка: отбрасывая предположения мысли с готовым содержанием и в готовой форме, необходимо, однако, удержать внутреннюю автономно разума, как априорное условие самостоятельной и свободной выработки знания из

апостериорных элементов и установки основных точек зрения на действительность.

¹⁵⁹ - Выяснению взглядов Канта на философию Дёринг посвятил особую монографию в *Preussische Jahrbücher* (LVI B.): *Ueber Kants Lehre von Begriff und Aufgabe der Philosophie* (Ss. 464–481). Кант своим положительным элементом имел громадное влияние на Дёринга.

¹⁶⁰ - Например, мысль о жизни природы выступает в форме древнего гилозоизма; практическая, этико-эстетическая тенденция современной философии, как мы отметили это выше относительно самого Дёринга, относится враждебно и даже иногда прямо отрицательно к чисто теоретическим философским задачам и дисциплинам, – метафизике, философии природы, – что, конечно, вовсе не необходимо и совсем нежелательно и т. д.

¹⁶¹ - Микрокозм, т. 3, стр. 290.

¹⁶² - *Mein Austritt aus dem Jesuitenorden*. Graf Paul von Hoensbroech (S. 1–45. Berlin, 1893). В течение одного года брошюра эта выдержала несколько изданий, по крайней мере – 6, если не более. Хотя пред нами только третье издание её, но из *Theolog. Literaturzeitung* v. Harnack u. Schürer мы знаем, что уже в июле месяце явилось шестое издание. Весьма возможно, что и во вторую половину года также последовали ещё новые издания её.

¹⁶³ - Здесь не лишне заметить, что сам автор поступил в орден сравнительно в старшем уже возрасте, именно – 26 лет. Ранее поступления в орден он окончил своё юридическое образование, побывал на государственной службе, немало путешествовал и много повидал, – словом, был вполне зрелым мужем, способным к самостоятельному суждению. И он считает себя обязанным этому обстоятельству своим избавлением от оков иезуитизма. «Если бы я, – говорит он, – подобно многим, подобно большинству других, поступил в орден совсем юным и недоразвитым, то внутреннее превращение моё, быть может, совершилось бы, и я воспринял бы в себя дух иезуитизма» (стр. 6).

¹⁶⁴ - Archiv für Gesch. der Philosophie. Band II, 1888, Seit. 653–656.

¹⁶⁵ - Theol. Literaturg. 1889, S. 274.

¹⁶⁶ - Во избежание недоразумений надобно заметить, что перевод мы сличали с подлинником не по первому изданию, с которого очевидно переведена книга, но которого у нас не было под руками, а по только что появившемуся в свет второму, тщательно пересмотренному изданию с пометкой 1894.

¹⁶⁷ - По нашему стилю с 1-го по 3-е.

¹⁶⁸ - На русском языке он был отпечатан генералом Киреевым в «Славянском Обозрении», 1892 г. кн. 9; затем вышел отдельной брошюрой.

¹⁶⁹ - В русской брошюре ген. Киреев это соображение приписывает не себе, а протопресвитеру Янышеву. См. 17 стр.

¹⁷⁰ - Мы не видали труда проф. Беляева в русском издании и не знаем: заключает ли он или нет в скобки слоги «старо», когда говорит о старокатоликах. Но сами старокатолики склонны называть себя католиками, а католиков – папистами.

¹⁷¹ - Деян.16.

¹⁷² - У св. Кирилла прибавлено: тебе.

¹⁷³ - У св. Кирилла прибавлено τοῦ οἴκου – дому Израилева, а в Александрийском кодексе: τοῦ λαοῦ τοῦτοῦ.

¹⁷⁴ - Т.е. пока и остальные не присоединятся к тем, которые уже погибли.

¹⁷⁵ - Отвращусь одним разом.

¹⁷⁶ - αὐτῶν, а в тексте св. Кирилла – αὐτοῦ – его.

¹⁷⁷ - В славянском согласно Компютенской Библии и др. нектор. Тут кончается стих 12-й, а следующий 13-й начинается так: Взыди (ἀνάβηθι) просечением. В авторитетном тексте LXX хотя и нет слова: взыди, но выражение: διὰ τῆς διακοπῆς – просечением – начинает стих и относится к просекоша – διέκοψαν, между тем как в славянском и у св. Кирилла словом просекоша начинается новое предложение и вторая половина стиха.

¹⁷⁸ - ὁ δὲ Κύριος, но у св. Кирилла: ὅτι Κύριος, – яко Господь.

179 - ἡγήσεται, но у св. Кирилла – ἡγήσατο – бысть.

180 - В Слав. и у LXX его.

181 - Соответственно греческому: οὐκ ἐπιγνώσεσθε, в Слав. да не познаете.

182 - πρὸς αὐτὸ, а у Св. Кирилла πρὸς αὐτόν и ἐπ' αὐτόν.

183 - См. предыдущую сноску.

184 - Св. Кирилл следует весьма редкому чтению: ἀνοήτους, вместо обычного и авторитетного: ἀνοήτους, слав. несмысленны.

185 - Т.е. жили во время подзаконное, ветхозаветное.

186 - Т.е. распространяли и прославляли.

187 - αὐχμῶδους как в Компл. и нек., но в славянском, согласно авторитетному чтению: мгляный – αὐχμῶδης. Впрочем, в толковании св. Кирилл относит это слово и к ποιμνίον (col. 704, D.) и к πύργους (col. 705, A.).

188 - Архимандрит Михаил ошибочно и без всякого основания отличает Дан.9:27 от Дан.11:31 и Дан.12:11 тем, что будто бы «в последних двух местах разумеется мерзость опустошителя, а не запустения. (Толковое Евангелие. Книга первая. Изд. 2-е, 463 стр.). Можно еще отличать Дан.9:27 от Дан.11:31, так как в этих двух местах причастие в подлиннике употреблено не в одной и той же форме; но в Дан.9:27 и в Дан.11:31 оно поставлено в одной форме, и не остается никакого основания переводить его в одном месте словом – запустения, а в другом – опустошителя.

189 - LXX перевели: καὶ ἐπὶ τὸ ἱερόν βδέλυγμό, τῶν ἐρημώσεων ἔσται, и на святилище (или по святилищу) мерзость опустошений будет.

190 - Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Elfte Auflage. Слово канаф. S. 395.

191 - Слово на пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие антихристово. В русск. пер. Слово 39. Часть 3, стр. 25.

192 - Указ Кира, положивший конец Вавилонскому плену и позволявший Иудеям построить храм, был дан в 537 году до

Рождества Христова, спустя год или два года после того, как Вавилонское царство было завоевано Киром – Персами и Мидянами.

¹⁹³ - Разумеет откровение о седминах. По свидетельству самой книги Даниила (Дан.9:1) это откровение было дано ему в первый год Дария, сына Ассуйрова, из рода Мидийского, который поставлен был царем над царством Халдейским. Это было за год или за два до конца плена Вавилонского, в 539–538 гг. Об этом Дарие у светских историков не упоминается. Одни полагают, что это дед Кира Астиаг, царь Индийский, побежденный Киром, но потом ставший тестем его, управлявший вместе с ним царством Мидо-Персидским, а по завоевании Вавилона получивший в удел царство Вавилонское. Другие признают его сыном Астиага и дядею Кира Киаксаром II и ему приписывают завоевание Вавилова вместе с Киром. Третьи считают его Набоннедом, о котором упоминают Бероз и другие древние писатели. Филарета Начертание Библейской истории, стр. 487.

¹⁹⁴ - Имеет в виду взятие Иерусалима Навуходоносором. В первый раз Иерусалим был завоеван Навуходоносором в 607 г. до Р. Х., а окончательно разрушен полководцем его Навузарданом в 589 г.

¹⁹⁵ - С 559 г. до 330 г. В 559 г. Кир, персидский князь из знатной фамилии Ахеменидов, а по матери внук Астиага, царя Индийского, овладел столицею последнего Экбатанами и положил начало царству Персидскому, между тем как до этого времени Персия была только провинциею Лидийского царства. Сделав из царства Индийского царство Персидское, Кир вскоре чрезвычайно расширил его, завоевав два могущественных царства – Вавилонское и Лидийское – со всеми подчиненными им мелкими царствами. Но в 331 году Александр Македонский разбил многочисленное Персидское войско при Гавгамеле и Арбеле, а бежавший с поля сражения последний персидский царь Дарий III Кодоман был убит в 330 г., и обширное Персидское царство вошло в состав Александровой монархии. – Мейер первым годом царствования Кира признает 558-й г и полагает, что историки неправильно отождествляют этот год с

годом завоевания Мидии Киром, которое будто бы было в 550 г. *Geschichte des Alterthums*. B. I, s. 500.

¹⁹⁶ - Иероним, излагая мнение Юлия Африканского о седминах, вместо 370 л. ставит 300 л. (Migne. P. C. C., ser. lat. pr., t. XXV, col. 543) Действительно, если началом Македонской монархии считать конец Персидской, т. е., 330 г., а концом год смерти Египетской царицы Клеопатры, т. е., 30-й год до Р. Х., когда Октавий завоевал Египет, и окончательно прекратилось самостоятельное существование последнего из царств, образовавшихся из монархии Александра Македонского, царства Египетского, то выйдет, что Македонское царство существовало не 370, а всего 300 лет. Прочие, большие и малые, царства, составившиеся из Александровой монархии, были покорены Римлянами раньше. Так, Македония была завоевана и обращена в римскую провинцию Метеллом в 148 г., а Греция была покорена и обращена в римскую провинцию Муммием в 146 году до Рождества Христова; Сирия была отнята у армянского царя Тиграна римским полководцем Помпеем в 63 г. и в том же году Помпей овладел Иудеею; около этого же времени им было полуразрушено царство Понтийское, в котором был царем Митридат. – Если же к этим тремстам годам причислять и то время, когда Македонское царство состояло из небольшой страны, лежавшей на север от Греции, то окажется, что оно существовало около пятисот лет.

¹⁹⁷ - Иероним слово Юлия: ἑκκαίδέκατον (шестнадцатого), переправляет и пишет quintumdecimum (пятнадцатого). См. Migne. P. C. C., ser. lat. pr., t. XXV, col. 543. Но следует ли еще признать эту поправку верною? По свидетельству Евангелиста Луки (Лк.3:1–3) глагол Божий к Иоанну, действительно, был в пятнадцатый год Тиверия Кесаря. Но из последующей речи Евангелиста видно, что этим глаголом Иоанн был призван крестить народ, а не сказано, что в этом же году крестился и Христос; между тем 60 лет Юлий считает именно до крещения Христа, до начала общественного служения Его. Для решения вопроса о годе рождения Христа было бы весьма важно звать, почему Юлий вместо пятнадцатого поставил шестнадцатого, – потому ли, что в имевшемся у него списке Евангелия была

ошибка, или потому, что он полагал, что крещение Господа было через год после того, как Иоанн начал крестить, или в его собственное сочинение вкралась ошибка. К сожалению решить этот вопрос невозможно. Что касается до числа: шестьдесят лет, то оно верно, если считать годы только единоличного правления Тиверия, начавшегося со смерти Августа, 19 августа 767 г. по основании Рима. Именно, Египет стал Римскою провинциею в 30 г. до Р. Х. или в 723 г. от основания Рима, вычитая 723 из 767 получаем 44, а прибавляя 16, получаем 60. Так как Иисус Христос крестился лет тридцати (Лк.3:23), то из этого рассчисления видно, что уже Юлий Африканский годом рождения Христа признавал тот, который потом был принят в христианской эре, т. е. ошибался.

¹⁹⁸ - Этот царь Персидский каждому известен с детства из истории Езфири, Мардохея и Амана. О нем подробно рассказывается в библейской книге Есфирь и упоминается в 1-й книге Ездры, где он назван Ассуиром (1Ездр.4:6), во второй книге Ездры и в книге Неемии. Это Артаксеркс I, прозванный Лонгиманом или Макрохиром, что значит Долгорукий. Он был сын и несколько лет соправитель Ксеркса I, а по смерти последнего наследовал престол.

¹⁹⁹ - Т. е., в четыреста сорок четвертом году до Рождества Христова. Для мало знакомых с хронологиями древних народов поясним, что употреблявшееся у Греков счисление по олимпиадам начинается с 776 года до Рождества Христова; каждая олимпиада имеет четыре года, потому что олимпийские игры происходили через каждые четыре года; олимпиадный год начинался с середины лета, когда совершались самые игры. Таким образом начало олимпиадного или греческого года не совпадает с началом ни римского года, начинавшегося с 1-го января, ни еврейского церковного года, начинавшегося с месяца Нисана, по нашему марта, ни еврейского гражданского года, начинавшегося с месяца Тишри, по нашему сентября.

²⁰⁰ - Эти добавочные или вставочные дни Греки называли ἐμβολισμός, Римляне – intercalatio, вставляивание.

²⁰¹ - Слова эти взяты из важнейшего сочинения Юлия Африканского: Chronographia, или Quinque libri de temporibus. В

этом сочинении он изложил хронологию от сотворения мира до пришествия Христа. В целом виде оно до нас не дошло; но отрывки из него сохранились в сочинениях: Евсевия Кесарийского, Иеронима, Синкелла, автора Пасхальной Хроники, Малалы, Феофана и других. Глава о семидесяти седминах Даниила находилась в пятой книге Хронографии Юлия, а мы ее имеем в сочинении Евсевия *Praeparatio evangelica* (Приготовление к Евангелию), в книге VIII-й, в главе 2-й. *Mygne. Patr. Curs. Compl., ser. graeca, t. X., col. 79–84.* Изложение этой главы мы находим еще у Блаж. Иеронима, в его Толковании на книгу Даниила. *Mygne. Patr. Curs. Compl., ser. lat. pr., t. XXV, col. 543–544.*

²⁰² - Дарий Гистасп.

²⁰³ - Счет этот Иероним определяет так, что окончание постройки храма в шестой год Дария падает на 1-й год 66-й олимпиады, а десятый год царствования Августа, когда Ирод получил царскую власть над Иудеями, есть 3-й год 186-й олимпиады; промежуток равен 483 годам. *Mygne – Patr. Curs. Compl., ser. lat. pr., t. XXV, col. 543–547.*

²⁰⁴ - *Mygne. P. C. C., ser lat. pr., t. XXV, col. 546–547.*

²⁰⁵ - Шестой год Дария есть 516-й год до Рождества Христова, а Ирод объявлен определением Римского Сената царем Иудеи в 40-м году до Рождества Христова, но утвердился на царстве в 37 году.

²⁰⁶ - Т.е. бóльшим в сравнении с числом лет, протекших до смерти Иисуса Христа.

²⁰⁷ - Значит, Феодорит считает 20-й год Артаксеркса 444-м до Р. Х. и в этом согласен с Юлием Африканским.

²⁰⁸ - Юлий Цезарь был объявлен диктатором в 49 году до Р. Х., но окончательно был избран в диктаторы и сделался им фактически в 46 г., а Дарий умер в 330 г. Быть может, Феодорит начало самодержавия Цезаря относит к 48 году, когда Цезарь разбил войско главного соперника своего Помпея, и Помпей был убит: от 330 до 48 г. ровно 282 года. Но может быть Феодорит относит смерть Дария Кодомана не к 330 году.

²⁰⁹ - Трудно судить о точности этой цифры, не зная, с какого года по мнению Феодорита началось самодержавие Юлия Цезаря. Если Феодорит относил начало его ко времени смерти Помпея, т. е., к половине 48-го года до Р. Х., то в таком случае принимаемое им число лет почти равно действительному, но только при счете лет правления Тиверия со времени совместного царствования его с Августом; а именно, до Р. Х.: диктаторство Цезаря более 3½ лет, правление Сената около 1½ года, правление Октавия Августа, сначала в сане консула, потом триумвира и наконец монарха, 42½ года, всего 47½ лет, и по Р. Х. 12 лет единоличного правления Августа и 14 лет с неизвестным лишком правления Тиверия, а всего 73 года с лишним.

²¹⁰ - Это число верно, если допустить, что рождение Христа было за пять лет до нашей эры и что 20-й год царствования Артаксеркса Феодорит считал 444-м годом до нашей эры, а именно, выйдет 439 лет до рождения Христа и 30 лет жизни Христа. Но это не значит, что Христос действительно родился за пять лет до нашей эры, потому что не известно, в пятнадцатый ли год Тиверия крестился Христос; кроме того, 20-й год Артаксеркса теперешние хронологи относят к более раннему времени.

²¹¹ - Т. е., Иерусалима и главной святыни его и важнейшей части – храма.

²¹² - Блаженный Феодорит здесь соединяет вместе изречения из двух Евангелий: от Матфея (Мф.24:15–17) и от Луки (Лк.22:20–21).

²¹³ - Феодорит приводит библейские места по переводу LXX, а в переводе LXX приведенное сейчас изречение передаст мысль подлинника не верно, темно и не понятно. Должно заметить, что смысл этого изречения темен, и оно очень трудно для перевода, поэтому чуть не каждый переводчик передает его по своему. LXX перевели: καὶ ἕως τῆς συντελείας καιροῦ συντέλεια δοθῆσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν. Здесь употребленное во втором случае слово συντέλεια не соответствует подлиннику и сделало перевод совершенно неудачным, а изречение непонятным.

Таков же и перевод славянский, буквально соответствующий переводу LXX.

²¹⁴ - Mygne. P. C. C., ser. gr., t. LXXVI, col. 1473–1485. Commentarius in Visiones Danielis Prophetæ, cap. 9., vers. 25–27. Русский перевод при М. Д. А. творений Блаж. Феодорита, ч. 4, стр. 181–192 и предыдущие.

²¹⁵ - Конструкция этих слов и последующая речь показывают, что Ефрем Сирин под крылами разумел не скаты кровли храма, а крылья римского орла.

²¹⁶ - Opera omnia. Ed. Benedicti XIV, Pontificis Maximi. An. 1740. T. 2, p. 222. In Daniele Prophetam explanatio.

²¹⁷ - Mygne. Patr. Curs. Compl., ser. lat. prima, t. XXV, col. 549. S. Hieronimi commentaria in Daniele, cap. 9.

²¹⁸ - С этого года Кир сделался царем только Персии и Мидии, а Вавилонией и вообще всем Востоком он начал управлять с 537 г., по смерти Дария Мидянина.

²¹⁹ - Ibid., col. 849–551.

²²⁰ - Продолжительность царствования Персидских и Египетских царей он определяет только годами.

²²¹ - Творения Св. Исидора Пелусиота, издан. Моск. Дух. Акад., ч. 2:141 и 142 стр.

²²² - В этом мнении чуть не каждое слово – неправда. Во 1-х слово לִרְדָּ לִרְדָּ значит: решение, определение, установление, завет, союз, связь; напр., завет или союз между Богом и человеческим родом, союз между государствами и народами, связь дружескую или какую иную между людьми, а не мир в значении прекращения войны между двумя сторонами. Во 2-х, Иудеи после Иудейской войны не заключали и не могли заключить мира с Римлянами, потому что Иудея тогда была окончательно покорена Римлянами, не имела уже более своего особого правительства, хотя бы подчиненного Риму, сделалась такою же составною частью Римской империи, какою, напр., была Греция. Какой мир могла заключить Иудея с Римлянами, когда она потеряла даже и вассальные свои права и политически перестала существовать? В 3-х, если концом Иудейской войны считать взятие и разрушение Иерусалима, то и в таком случае

опа тянулась года четыре. Но на самом деле война окончательно прекратилась только после взятия Римлянами крепости Массады в 73 г., и война продолжалась семь лет.

²²³ - Mygne. P. C. C., ser. lat. pr., t. XXV, col. 551–553.

²²⁴ - Беседы на разные места Священного Писания, переведенные при С. Д. Академии. Т. 1, стр. 409.

²²⁵ - Mygne. P. C. C., ser. lat. pr., t. XXV, col. 547.

²²⁶ - Ibidem, col. 547.

²²⁷ - Получил откровение о седминах.

²²⁸ - Т. е., в 21 году от начала плена. Это большая ошибка, и трудно даже понять, как Ипполит допустил ее. Из книги Даниила ясно видно, что это видение было открыто Даниилу перед самым концом плена. В первый год царствования его (т. е. Дария Мидянина), я, Даниил, сообразил по книгам число лет, о котором было слово Господне к Иеремии пророку, что семьдесят лет исполнятся над опустошением Иерусалима (9:2). Сообразив, что число лет походит к концу, Даниил ста молиться Богу, чтобы Он умилился и возвратил народ Иудейский в отечество. Во время молитвы Гавриил и открыл ему пророчество о седминах. Было это за год или за два до окончания плена.

²²⁹ - Mygne. P. C. C., ser. graeca, t. X, col. 651:655, 656. Fragmenta in Daniele.

²³⁰ - Mygne. P. C. C., ser. lat. pr., t. XXV, col. 547 и 548.

²³¹ - Здесь Иероним сам впадает в ошибку. Плен Вавилонский кончился не в 560 г., когда Кир сделался обладателем только Мидии и Персии, или царства Мидо-Персидского (собственно в 559 г.), а в 537 г., когда Кир, по завоевании царств Лидийского и Вавилонского и со смертью своего соправителя Дария Мидянина, поставленного быть царем Халдейским, иначе Вавилонским, сделался единовластителем над всей западною Азией. Но мнение Ипполита о шестидесяти двух седминах не перестает быть ошибочным, потому что 537 лет далеко превышают шестьдесят две седмины лет.

²³² - § 43.

²³³ - Это тот самый Аполлинарий, который еретически учил, что человеческая природа в Иисусе Христе состояла из тела и низшей части души или души животной, а вместо ума или духа в Нем Божество. Эта ересь анафаметствована Вторым Вселенским Собором.

²³⁴ - Даже и перевод LXX, которому Аполлинарий, очевидно, следовал, не дает основания так понимать слова пророчества. В этом переводе не просто сказано: ἀπὸ ἐξόδου λόγου, а прибавлено τοῦ ἀποκριθῆναι καὶ τοῦ οἰκοδομῆσαι Ἱεροσολήμ, что по-славянски переведено буквально так: от исхода словесе, еже отвещати и еже соградити Иерусалим.

²³⁵ - Mygne. P. C. C., ser. lat. pr., t. XXV, col. 548.

²³⁶ - Творения Блаженного Феодорита, ч. 4, стр. 191–192. Толкование на видения пророка Даниила, отделение 9, стих 27.

²³⁷ - Христианское Чтение 1872 г., ч. 2, стр. 130. Статья профессора И. Чистовича: История перевода Библии на русский язык.

²³⁸ - Счет их начинают с следующих моментов: изречение Иеремию пророчества о пленении Иудеев Вавилонянами (607 г.), откровение Даниилу пророчества о седмицах (539 или 538 г.), указ Кира о возвращении Иудеев из плена и о построении храма (537 г.), указ Дария Гистаспа, подтверждающий указ Кира о построении храма Иерусалимского (520 г.), окончание постройки храма в 6-й год царствования Дария Гистаспа (516 г.), указ Артаксеркса Лонгимана на имя Ездры (466 г.), указ его же в 20-й год его царствования на имя Неемии (453 или 456 гг.), издание указа при том же царе об истреблении врагов Иудеев и отмена указа об истреблении Иудеев (история Есфири, Мардохея и Амана), рождество Христово.

²³⁹ - Концом седмиц полагают: смерть Антиоха Епифана (165 г. до Р. Х.), смерть Христа и следующие за нею годы, первое разрушение Иерусалима при Веспасиане (70 г. по Р. Х.), конец проповеди Апостолов, т. е. конец первого века, окончательное разрушение Иерусалима при Адриане (132–135 по Р. Х.), кончину мира.

²⁴⁰ - По свидетельству Иеронима Иудеи не придают никакого значения делению седми́н на семь, шестьдесят две и одну и объясняют его свойством языка. *Mugne. Patr. C. C., ser. lat. pr., t. XXV, col. 552.* Это мнение исключительное и неверное. Все вообще толкователи каждый из отделов седми́н относят к особому периоду времени, чем либо отличному один от другого.

²⁴¹ - Одну седми́ну почти все принимают последнею и относят или ко времени гонения Антиоха, или к эпохе общественного служения Иисуса Христа и первым годам после Его смерти, или к эпохе разрушения Иерусалима при Веспасиане и Адриане, или к временам Нового Завета, или к последнему семилетию мира. Но иные признают ее первую седми́цею. Семь седми́н относят или к временам плена Вавилонского, или ко времени построения Иерусалима и второго храма, или ко всему вообще времени до Христа. Шестьдесят две седми́ны вообще полагают в середине между семью седми́нами и одною седми́ною. Но, напр., Блаж. Феодорит шестьдесят две седми́ны относит ко времени от построения Иерусалима до убиения первосвященника Гиркана, после которого первосвященники были поставляемы уже противозаконно: их и избирали не из рода Асмонеев (Маккавеев), и сменяли раньше конца жизни; а семь седми́н, по его мнению, протекло от смерти Гиркана до явления Спасителя на Иордане, а татем шли годы одной седми́ны (Толкование на видения пророка Даниила. Отделение девятое, гл. 9, стих 25).

²⁴² - Почти всеми принято все 70 седми́н считать за один непрерывный период времени; но иные одну седми́ну отделяют от прочих, относя к концу мира.

²⁴³ - Огромное большинство толкователей признают седми́ны седми́цами лет; это взгляд общепринятый. Что седми́ны Данииловы не означают ни седми́ц дней, ни седми́ц веков, об этом см. в Христианском Чтении, 1843 г. Ч. 2, стр. 474–475; 1844 г. Ч. 2. стр. 483–488, и во Введении в Православное Богословие Макария (Булгакова). Впрочем приводимые в этих сочинениях доказательства не отличаются вескостью.

²⁴⁴ - Вообще принято седмины всех трех разрядов считать одинаковыми в отношении протяжения времени; но уже в древности были уклонения от этого правила, есть они и теперь.

²⁴⁵ - Большинство толкователей семьдесят седмин признают за 490 лет. Мнения, что седмины – символическое обозначение огромного и неопределенного протяжения времени, что они обнимают весь новый завет, или даже всю мировую историю, суть мнения исключительные и притом большею частью тенденциозные.

²⁴⁶ - De bello judaico, lib. 1. Но тот же Флавий в другом своем сочинении: Antiquitates judaicae, lib. XII, cap. 7, время осквернения храма полагает в три года. Эта цифра вполне согласна со свидетельством о том же 1-й Маккавейской книги (1 и 4 гл.).

²⁴⁷ - Христианское Чтение 1872 г. Ч. 2, стр. 133. История перевода Библии на русский язык. И. Чистовича.

²⁴⁸ - Творения Св. Исидора Пелусиота. Ч. 2, стр. 275–276. Изд. при Моск. Дух. Акад.

²⁴⁹ - Творения Блаженного Феодорита. Ч. 4, стр. 186–187. Изд. при Моск. Дух. Акад. Толкование на видения пророка Даниила. Отд. 9.

²⁵⁰ - Такой взгляд на перевод пророчества о седминах высказали известные немецкие комментаторы Ветхого Завета Кеиль и Франц Делич. Biblischer Commentar ueber das Alte Testament. B. 5. Der Prophet Daniel. 1869. S. 280, Anmerk.

²⁵¹ - Еврейския слова: תַּיָּוָה שִׁבְעִינָה , у Семидесяти переведены: ἕως Χριστοῦ ἡγουμένου, в Вульгате: usque ad Christum ducem, в славянском с греческого: даже до Христа Старейшины, в русском Синодском с еврейского: до Христа Владыки. Еврейское слово нагид, князь, предстоятель, начальник, – будучи присоединено к слову помазанник, обязывает видеть в помазаннике определенное лицо, а не состояние иди действие помазания, тем более, что прямо определяется количество времени, которое пройдет до этого помазанника.

²⁵² - Начертание Библейской истории Филарета, Митрополита Московского. Период IX-й, стр. 530.

²⁵³ - Христ. Чтение 1872 г., ч. 2, стр. 135–136.

²⁵⁴ - Там же, стр. 136.

²⁵⁵ - Там же, стр. 130–131.

²⁵⁶ - Одну седмицу признает последнею в числе прочих седмиин и Павский; при его взгляде на седмины ее и нельзя не признать последнею (Там же, стр. 130). Не последнею, а, напротив, первую седминою одну седмицу считает профессор А. Некрасов, «потому что, – говорит он, – ровно за семь лет до издания Артаксерксом указа о возобновлении Иерусалима произошло событие, долженствовавшее для остававшихся еще в плену Иудеев послужить наочевиднейшим прообразом избавления ожидаемым Мессиею людей от вечной смерти и сокрушения исконных их врагов, злых духов», это – избавление Евреев от поголовного истребления, назначенного им по козням Амана, и гибель Амана и прочих врагов Иудейского народа. Эти семь лет, протекшие до издания указа Артаксеркса о возобновлении Иерусалима, и составляют будто бы одну седмицу, о которой говорится в 27-м стихе 9-й главы книги Даниила, и будто бы поэтому счет седмиин нужно начинать не с двадцатого, а с двенадцатого года царствования Артаксеркса. (Чтение греческого текста святых Евангелий. Приложение первое. Стр. 104–112). Но такой взгляд на одну седмицу – натяжка, которая потребовалась только потому, что, по принятому г. Некрасовым расчислению времени седмиин и при его мнении, что рождение Христа предшествовало нашей эре на шесть лет, ему нужно было от двадцатого года Артаксеркса до смерти Христа насчитать только шестьдесят девять седмиин. Поставлять одну седмицу в начале седмиин препятствует как то, что в пророчестве о ней говорится в конце, так и то, что принадлежащих ей событий не совершилось пред двадцатым годом царствования Артаксеркса, но они вполне соответствуют событиям, бывшим при конце жизни Иисуса Христа.

²⁵⁷ - См. январскую книжку Б-о В-а.

²⁵⁸ - Никоновская летопись под 1274-м г-ом: «Прииде из Киева Кирил митрополит в Володимер и приведе с собою Серапиона архимандрита Печерского в епискупы Володимерю и Суздалью», – III, 58. См. еще у Карамз. IV, прим. 153.

²⁵⁹ - Надписание деяний: «Правило Кюрила митрополита Русского (и) сшедшихся епископ: Далмата Ноугородского, Игнатья Ростовского, Феогноста Переяславского, Симеона Полотского, на поставление епископа Серапиона. Володимирского».

²⁶⁰ - Деяния собора, напечатанные в 1 томе Русских Достопамятностей, перепечатаны в I части Памятников древнерусского канонического права, о которых мы упоминали выше. Должно читать деяния в последнем издании, сделанном возможно удовлетворительным для настоящего времени образом.

²⁶¹ - Начало вступления весьма невразумительно и не имеет грамматической правильности, так что приходится воспроизводить его по догадкам.

²⁶² - Василия Великого каноническое правило 90-е, окружное послание Геннадия, патриарха Константинопольского (459 г.), послание патриарха Тарасия к папе Адриану (ок. 787 г.).

²⁶³ - Цитату указа см. в 1-й половине I тома, стр. 430.

²⁶⁴ - Ibid.

²⁶⁵ - Можно понимать слова митрополита и так: не взимати же у них ничего сверх того, что я узаконил...

²⁶⁶ - I т. 2-я полов., стр. 363.

²⁶⁷ - I т. 1-я полов., стр. 401.

²⁶⁸ - Cfr речи о просфоропеках Стоглавого собора, – гл. 5, вопрос 11, и гл. 8, Казанск. изд. стрр. 57 и 87.

²⁶⁹ - См. I т. 1-ю полов., стр. 769, к стр. 393 прим. 4.

²⁷⁰ - В древнем святительском поучении новопоставленному священнику между прочим читается: «а к сосудам священным не прикасаются слуги, ни кадят», – Памятники канонич. права, col. 105 fin.

²⁷¹ - Апост. пр. 42-е.

²⁷² - См. I т. 2-ю полов., стр. 742.

²⁷³ - Причисляют еще к правилам собора читаемое в Кормчих и в сборниках в отдельном виде правило о том, чтобы не изображать креста на земле (прав. Трульск соб. 73, – собственно на полу в церквах и в домах, что у Греков делалось посредством мозаической выкладки из камней, – Вальсам, толков, на это правило) и не иссекать креста из льду в день Богоявления на месте освящения воды (на иордани, что у Сербов делается и доселе), чтобы не крестить или не святить воды в Богоявление многими связанными крестами и не носить этой связки крестов до 8-ми дней на перенос (великий вход на литургии), – Памятники канонич. права, col. 100. Но правило это читается отдельно от деяний собора и в Софийской Кормчей, написанной при архиепископе Клименте, преемнике Далмата, который присутствовал на соборе.

²⁷⁴ - До последнего времени вопросы-ответы относимы были к 1301-му году и к правлению митр. Максима. Но покойным преосвященным Порфирием Успенским найден в библиотеке одного Афонского монастыря отрывок Греческого их подлинника, из которого открывается их настоящий год, см. Памятники канонич. права, col. 129, где вопросы-ответы напечатаны (Сата в своей Средневековой библиотеке, – Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, сообщает, что кроме Афонского есть другой Греческий список вопросов-ответов, находящийся в библиотеке Константинопольского святогробского подворья, – т. ии, предисл. стр. 92 (год 6984, очевидно, ошибкой или опечаткой вместо 6784). Святогробский список не полнее ли Афонского?).

²⁷⁵ - В разных списках число вопросов-ответов различно, см. в Памятнн. *ibid*. В найденном отрывке Греческого подлинника читается один вопрос-ответ, которого нет на Славянском, а из сего следует, что вопросы-ответы переведены были с Греческого (на котором предложены были собору первые и на котором даны собором вторые) не совершенно вполне.

²⁷⁶ - III, 69. Впрочем, должно оговориться, что характерное в нашем случае по отношению к митрополиту составляет обличительная речь, которую он говорит епископу (и которая

сейчас ниже). Но весьма не невозможно, что речь эта есть сочинение уже самого летописца.

²⁷⁷ - Мы привели выдержку из грамоты митрополита по Новгородской летописи (Собр. летт. III, 62) В Никоновской летописи (III, 52) она читается в более пространным виде; но вероятно, что распространение принадлежит самому летописцу. В последней летописи говорится еще, что митрополит прислал грамоту Новгородцам вследствие просьбы к нему великого князя оказать свою помощь к устроению мира.

²⁷⁸ - См. I т. 1-ю полов., стр. 490 sqq.

²⁷⁹ - Ibid. стр. 701.

²⁸⁰ - См. у Плано-Карпини, который был именно одним из послов папских, ходивших к хану, гл. I. Грамоты папы, отправленные с послами к Даниилу, неизвестны в настоящее время.

²⁸¹ - Ibid.

²⁸² - Ипатская летопись уверяет, что для великого князя Галичского сделано было в Орде некоторое исключение и что он не подвергся всему тому унижению, которому подвергались другие князья; но весьма можно в этом случае и не верить летописи.

²⁸³ - Плано-Карпини, гл. XVI.

²⁸⁴ - Грамота у Тургенева в *Historica Russiae Monimenta*, I, LII, p. 57 (тут же, LXV, p. 58, грамота папы к королю Иоанну, т. е. к брату Даниилу Васильку Романовичу, имевшему другое имя Иоанна).

²⁸⁵ - Грамоты папы *ibid.* LIII и LIV, pp. 57 и 58.

²⁸⁶ - *Ibid.* LXXII, p. 64, грамота папы к архиепископу Прусскому.

²⁸⁷ - *Ibid.* LXVIII, p. 62.

²⁸⁸ - *Ibid.*

²⁸⁹ - *Ibid.* LXVI.

²⁹⁰ - *Ibid.* LXXII.

²⁹¹ - Ипатск. летоп. под 1255 г. нач., 2-го изд. стр. 548 («Древле бо того прислал...»).

²⁹² - Райнальда *Annales Ecclesiastici*, 1249, XV, Ипатск. летоп. *ibidd*.

²⁹³ - Грамотой от Декабря 1247 г. папа признал законным брак Василька Романовича на неизвестной нам Дубравке, с которой он находился в третьей степени родства, – у Тургенева, *ibid* LXXVI, р. 67. Сделал ли это папа по просьбе князя, или без просьбы в предупредительно-нароचितое изъявление своего к нему благоволения, из грамоты не видно (если предполагать, что княгиня была католичка, родственница матери Данииловой и Васильконой, то вероятно будет думать, что испрошено было у папы признание по ее именно желанию).

²⁹⁴ - У Тургенева, *ibid*. LXXXVIII, р. 78.

²⁹⁵ - Райнальда *Annales Ecclesiastici*, 1253, XXIV.

²⁹⁶ - Похода против Чегиского короля на помощь королю Венгерскому (Ипатск. летоп. под 1254 г.).

²⁹⁷ - Отец Даниилов, Роман Мстиславич, женат был дважды. В первый раз – на дочери Рюрика Ростисливича, которую отпустил, или прогнал, от себя в 1197-м году. Кто была его вторая жена, от которой Даниил и Василько, остается нам неизвестным, но что она была католичка, следует заключать из того, что она приходилась ятровью (снохой) королям Венгерскому и Польскому, – Ипатск. лет., стрр. 480 fin. и 481 fin.

²⁹⁸ - Грамота Александра IV от 1257 г. у Тургенева, *ibid*. XCL, р. 84.

²⁹⁹ - Ипатск. летоп. под 1255 г. Даниил короновался, как дает знать летопись, еще при жизни Иннокентия, следов. не в 1255 г., к которому она относит коронацию, а не позднее 1254 г., в котором умер Иннокентий (в Декабре). По летописи, коронация имела место спустя более или менее непродолжительное время после помянутого похода Даниила с Польским королем, а этот поход совершен был летом 1253 г. (*Feschichte von Ungarn*. Феслера в обработке Клейна, I, 398).

³⁰⁰ - Так располагают нас думать слова Ипатской летописи, которая говорит: «Некѡтїй бо (папа) кльняше тех хулящим (*sic*) веру Грецкую правоверную, и хотящу ему сбор творити о правой вере о воединеньи церкви», – под 1255 г., 2 изд. стр. 548 fin.

³⁰¹ - У Тургенева, *ibid.* XCV, p. 84.

³⁰² - *Ibidd.*

³⁰³ - Если не в 1254-м, то в 1255-м году митрополит действительно находился в северной, Владимирской, Руси.

³⁰⁴ - По свидетельству Ипатской летописи, Даниил коронован был королевским венцом от папского легата при участии всех своих епископов, – под 1255-м году, 2 изд. стр. 548 fin. Не говоря о митрополите, летопись как будто дает знать, что он ненамеренно или намеренно отсутствовал, а что касается до епископов, то одни могли быть побуждены к сослужению с легатом приказанием великого князя, другие сами по себе могли быть сколько же свободомыслящими, как и он.

³⁰⁵ - Соловьева, Истории т. III, гл. 3:4-го изд. стр., 182 нач.

³⁰⁶ - Грамота папы у Тургенева, *ibid.*, LXXVIII, p. 68.

Относительно своего уверения о Ярославе папа ссылается на донесение Плано-Карпини; но что ссылка должна считаться ложною, видно из того, что ничего подобного не говорит Плано-Карпини в своем описании путешествия к Татарам, хотя и упоминает о своих встречах с Ярославом.

³⁰⁷ - Грамота папы у Тейнера в издании *Vetera monumenta Poloniae*, 1, XCVI, p. 46.

³⁰⁸ - Софийская 1-я летопись (Софийский Временник Строева) под 1251. г.

³⁰⁹ - По Никоновской и Воскресенской летописям, Кирилл скончался 7 Декабря 6788-го года от С. М.; по Новгородской 1-й и Софийской летописям – 6 Декабря 6789-го года от С. М. Все новые историки (преосвв. Филарет и Макарий, Карамзин и Соловьев) относят смерть Кирилла к 1280-му от Р. Х., причем дело должно быть понимаемо не так, чтобы хронологии двух первых летописей они предпочитали хронологии двух последних летописей, а так, что в двух последних летописях они думают видеть счет годов сентябрьский (при котором в переводе годов от С. М. на годы от Р. Х., если будут месяцы Сентябрь – Декабрь, нужно вычитать из первых годов не 5508, а 5509). Но в летописях Новгородской 1-й и Софийской счет годов не сентябрьский, а несомненно мартовский (см. в Новгор. лет.

год 6784), из чего и будет следовать, что Кирилл скончался в 1281-м, а не 1280-м году (Новгородская 1-я летопись, веденная современниками, говорит о смерти митрополита в связи с событием именно Новгородским, а это может служить нарочитым удостоверением в неошибочности ее хронологического показания.

³¹⁰ - См. изложение современного спора в Германии о символе Апостольском в ноябрьской и декабрьской кнн. «Богословского Вестника», за 1893 г.

³¹¹ - Непонятно, зачем Гарнак подымает шум из-за подмены слова: «осел» словом «вино». Правильное чтение восстановлено уже давно. Даже в русском переводе творений Иустина П. А. Преображенского (М. 1864 г.) рассматриваемые места читаются правильно. Восстановление текста уже сделано и не возбуждает никаких затруднений.

³¹² - Нужно заметить, что, напротив, другой критик Гарнака (Функ) соглашается с этим последним в воззрении на действие Пиония.

³¹³ - Не разрешимой она остается для инославных, а не для нас, совершающих литургии по древним служебникам Церкви, Из коих, как и из современной практики нашего богослужения, следует, что свидетельство Иустина должно понимать буквально: перед причащением вода (теплота) смешивалась не с вином, а с вином, разведенным водою (κρῖμα). Это вторичное смешение имеет основание в предании о том, что на Тайной Вечери Господь, взяв чашу, растворил водою, как читается в литургии Василия Великого. Прим, цензора.

³¹⁴ - Доселе речь изложена по рукописи, найденной в бумагах покойного; но в рукописи этой речь не окончена.

³¹⁵ - Кроме этой речи о. ректор говорил еще на торжественной панихиде 21-го числа и на вечерней молитве студентов. В приведенном изложении совмещено приблизительно все, что говорилось им в этих речах.

³¹⁶ - Владим. Епарх. Ведом. 1893 г. № 18, стр. 519.

³¹⁷ - Ibid., стр. 520–521.

³¹⁸ - Рассматривать детальное содержание «Опыта» значило бы, как легко видеть из приводимых ниже цитат, рассматривать известную всем гомилетику Фаворова и гомил. Христоматии.

³¹⁹ - Автор «Опыта» сам не дает каких-либо разъяснений о задаче и целях своего труда. Есть, впрочем, одно случайное замечание: «при этом главная цель имеется здесь в виду та, чтобы облегчить преподавание и изучение гомилетики в семинариях и ввести, применительно к указаниям учебного комитета, должный порядок и правильную систему (курсив наш) при прохождении столь важного предмета, как пастырское проповедование слова Божия» (стр. 7); но насколько оправдывается это замечание планом и составом «Опыта», предоставляем судить читателю.

³²⁰ - Справедливость требует, впрочем, заметить, что один пример, – в отделе о формах проповеди, дословно заимствован в «Опыте» (57 стр.) из полной Гомилетики Фаворова (113–114 стр. Изд. 1858 г.); но в то же время не видно надлежащего пользования этим разработанным у Фаворова отделом.

³²¹ - Ограничимся цитатами соответствующих стр. в отделах «Опыта» и Гомилетики Фаворова. Сл. в I отделе, – о предметах проповеди: 24 стр. Опыта и 25 Гомилетики; 28 и 102; 28 и 29 30 и 102:30 и 32; 33 и 39–40; 36 и 43; 36–37 и 43; 40 и 47:45; 41 и 49–51; 42 и 52–54; 43 и 55; 44 и 56; 44 и 56; 45 и 57–58; 45 и 59–60; 46 и 63. Во II отделе. – о формах поучений: 52 и 91; 52 и 90; 54 и 78–79; 59 и 76; 59 и 77. В III отделе, – о внутреннем характере церковного собеседования, краткие §§ Фаворова, напр. 63 «понятие о назидательности проповеди» 11:64 – «условие назидательности» и 65 – «понятие о святости слова», в «Опыте» слиты в один: «о назидательности церковной проповеди»; § 66:68, 71:76, 78, и др. «о видимых признаках» почему-то совсем опущены. Повторения: сл. 64 и 111–114; 65 и 115; 66 и 112–113:67 и 122; 68 и 123–125 стр. В последующих отделах на ряду с повторениями есть, по крайней мере, некоторая самостоятельность в изложении.

³²² - Если не видеть здесь влияния о. Поторжинского, который в своей «Краткой Гомилетике» говорит: «Гомилетикою

называется руководство к успешнейшему прохождению проповеднического служения пастыря Церкви» (692 стр.), то это понимание Гомилетики представляет ни на чем не основанное выделение одной стороны из определения ее у Фаворова, по которому: «наука, излагающая правила церковного собеседования и руководствующая к успешнейшему прохождению служения проповеднического, называется гомилетикою» (14 стр.).

³²³ - То же повторение данных Словесности составляют напечатанные в «Опыте» мелким шрифтом замечания о «Иоси, τόποι» (10–11 стр.) и «Эпитетах, тропах, метафорах» и т. д. (76–77 стр.).

³²⁴ - Напр. слово св. Григория Богослова о мире (192–198 стр. См. Св.-отеч. Христ. Поторжинского, 84–94 стр.), слово Феофана Прокоповича в день рождения Петра II (232–240 стр. См. Русск. Гомил. Христ. Поторжинского, 5–11 стр.), – Стефана Яворского в нед. 17-ю по Св. Дусе (334–341. Поторжинский, 108–120) и др.

³²⁵ - Так, в «Опыте» приведены в виде только конспектов: замечательное слово Иннокентия Херсонского в великий пяток – «Паки Голгофа» – о суде над миром у плащаницы (112–113 стр.), характерное слово св. Димитрия, «в Ростов на престол свой пришедшего» (119–120 стр.), 1-е слово И. Злат, против зрелищ (169–170 стр.), прогремевшая в свое время речь митр. Московского Платона на день коронования Александра I-го (288 стр.) и др.

³²⁶ - Этот разбор представляет лишь общие положения об особенностях проповедника, странные в виду того, что они высказываются по поводу одной только проповеди, след., должны бы носить более уместный, полезный и необходимый частный характер, и повторяют нередко из Поторжинского то, что в его Христоматии говорится о целом ряде проповедей, напр.

³²⁷ - Для примера приведем первые темы: «воскресение Спасителя есть источник наших радостей», «каждый должен

желать такой же кончины, какой удостоился прав. Симеон», «в чем состояло Благовещение Пр. Богородице?» и т. д.

³²⁸ - 1-е «слово в нед. 26 по Пятид., – о том, что значит в Бога богатеть», 2-е «слово на второй день праздн. Рожд. Хр., – «о любви к миру», 3-е «слово в день Св. Пасхи», 4-е «слово в великий пяток»...

³²⁹ - Эта особенность обращает невольно внимание читателя в виду разности заголовков отдела: в курсе 5 кл.: «подробные конспекты проповедей и планы для них» (154 стр.), а в 6-м то же, но с прибавлением слов: «с указанием самих авторов проповедей» (280 стр.). С другой стороны, способ изложения планов в некоторых случаях говорит за труд самого автора, напр. «из взятого в основание текста (2Фес.1:12) вывести в предложении мысль... В разделении указать вопросы... (159 стр.); но в то же время приводятся и планы поучений известных, хотя и неуказываемых авторов, напр. «в неделю 19-ю по пятид., – о (противл.!) злопамятстве» (Ibid.), – из поучения Путятинна на ту же нед. на текст: «любите враги ваша» (Поторж., 616–618 стр.).

³³⁰ - Влад. Епарх. Вед. 1893 г., № 18, стр. 522.

³³¹ - В «Опыте» механическое введение уставных чтений в курсе Гомилетики тем более странно, что здесь есть особые рассуждения о значении круга церковного года (См. выше, стр. 9-я).

³³² - Влад. Епарх. Вед. 1893 г., № 18, стр. 524.

³³³ - Ibid.

³³⁴ - Быть может, г. Чепик надеялся заменить такую систематизацию материала «примечаниями» о требованиях от курса Гомилетики по жури. Уч. Ком.; но 1) не всякий заметит эти примечания и усмотрит их не ясное отношение к курсу; 2) эти «прим.» могут оказать помощь лишь опытному преподавателю, который едва ли нуждается в таком «опыте».

³³⁵ - Гомилетика Фаворова, 20–66 стр., которым предшествует «введение» (1–19 стр.); Опыт, 20–46 стр., ранее: «введение» (1–7 стр.) и «общая часть Гомилетики» (8–19 стр.).

³³⁶ - Литургика проходится и в 4 кл., но здесь даются лишь общие сведения по истории Богослужения; частная же Литургика, знание которой собственно и нужно для целей Гомилетики, проходится в 5 кл.

³³⁷ - Подобное введение исключало бы необходимость таких, напр., приемов: «правила Гомилетики», – читаем в «Опыте» (21 стр.), – «обычно (ссылка на Фаворова и Поторжинского) принято излагать в следующей системе... В такой же системе и мы будем излагать их».

³³⁸ - В журн. Уч. Ком. сказано: «историю проповедничества, как особую науку, исключить из курса семинарского образования». Но здесь, очевидно, разумеются не выводы, уместные и в курсе среднего учебного заведения, а лишь та не разработанная еще сторона науки, которая, действит., возможна и уместна в академиях и ученых исследованиях. См. представленную в Учебн. Ком. записку Н.И. Барсова, – «О преподавании Гомилетики в семинариях применительно к новому уставу» Церк.-общ. Вестн. 1885 г., № 40:2–4 стр.).

³³⁹ - Разумею учебное руководство Фаворова, а не полную его Гомилетику, в которой отдел «о формах проповеди» обследован весьма обстоятельно (См. выше, 7 стр., 1 пр.).

³⁴⁰ - У Фаворова (150–166 стр.) и в Опыте (78–89 стр.) – пятый отдел.

³⁴¹ - «Седьмой отдел» в Опыте (97 стр. и сл.).

³⁴² - Шестой отдел Фавор. 167–180 стр. Опыт, 90–97 стр.

³⁴³ - В «Опыте», в отличие от Фаворова, формы поучений поставлены в обратном порядке, – начиная с краткого поучения, а не слова; но такая перестановка едва ли удобна и желательна. Если она, по-видимому, требуется общим правилом о переходе от более простого, каковым является краткое поучение, к более сложному, каково – слово; то эта перестановка несостоятельна с другой, более важной точки зрения. Краткое поучение – слишком неопределенно по своей форме и не может представить твердой основы и устойчивой почвы для основных вопросов о форме проповеди; напротив, слово, при всей сложности своего состава, легко и с удобством

может быть разделено и усвоено со стороны своих составных частей, которые и могут служить типическою основой и общей канвой для каждой проповеди. В этом отношении стройное слово проще и доступнее для анализа, нежели краткое поучение и потому, как ни странно это на первый взгляд, не путь от краткого поучения к катехизическому, беседе, слову, а обратный путь, – от слова к беседе и поучениям, идет от более простого к более сложному и потому должен быть признан наиболее нормальным.

³⁴⁴ - Насколько может быть обширен и богат материалом такой курс, можно судить по «Образцам русской церковной проповеди» Поторжинского (650-т стр.), расположенным по предметам проповеди.

³⁴⁵ - В двух кратких примечаниях «Опыта» (89 и 97 стр.) едва ли справедливо и основательно признается «удобным» разделить эти два отдела между 5 и 6 кл.

³⁴⁶ - Церковно-Обществ. Вестник 1885 год. № 40, стр. 4.

³⁴⁷ - У св. Кирилла: ἐν σοί – в тебе, как в компл. и некот.; но в толковании дважды встречается обычное чтение: σοί.

³⁴⁸ - Σύχχισις, согласно Быт.11:9, считая форму בבל произшедшею из ל כ ל ק ב (ב). Так все древние: Филон (Opera, ed. Paris, p. 320), Иосиф Флавий (Ant. 1. 4. 3 ed. Haverc. t. 1. p. 19, причём приводит ещё свидетельство Сивиллы), Ориг., Евс., Иерон. (См. Onomasticon, ed. Larsow et Parthey, Berol. 1862, pag. 88–91 ср. Migne, Patrol. ser. lat. t. XXIII. col. 677 и 1212). Некоторые из новых считают возможным образование этого имени из ככל ב – двор или врата или дверь Бэла или Эла (бога= ל א), также из ל ב ר (=ר') – гора Бэла.

³⁴⁹ - В некоторых этот стих заканчивает предшествующую главу.

³⁵⁰ - Слав. на вы – ѣф' ѹмѣс, как в некоторых.

³⁵¹ - У LXX далее следует μοι и в Слав. мне.

³⁵² - Далее следующего ἡγουμένους, в Слав. старейшина, нет и в Ватик.

³⁵³ - τῷ Ἰσραήλ, – по славянский, согласно авторитетному чтению LXX: ἐν τῷ Ἰσραήλ – во Израили; Ватик. τοῦ Ἰ.

- 354 - ὑπαρξιν = ὑπόστασιν – в ипостась.
- 355 - Δώσεις, тогда как у LXX и в Слав. δώσει – даст.
- 356 - Δωρὸληπτος как у Миня, – а не δωρόληπτος.
- 357 - Слав. копиями ее: так Иероним (in lanceis ejus Вульг.) велед за Акилой, пентаплы: ἐν παραξίφεσιν αὐτῶν – in sicis eorum – кинжалами или ножами, висящими около меча; Лонд. Полигл. Вальтона: in gladiis suis; А. Езра и Кимхи разумеют: обнажённый меч. LXX. ἐν τῇ (τῷ) τάφρῳ αὐτῆς, – ср. Араб. и Таргум: הַיָּרֵחַ כְּחַבְּטוֹ силою крепостей её. Наконец Симмах: ἐν τὸς πυλῶν αὐτῆς; Феодотион: ἐν πύλαις αὐτῆς, – Русск. Синодский: в самых воротах её. Различие переводов объясняется тем, что еврейский глагол פָּלַח в сочетании с פָּתַח означает: обнажённый меч (Пс.36:14; Иез.21:33; срав. פָּתַח פָּלַח – обнажённые мечи Пс.54:22), – при первоначальном значении его: открывать, откуда существительное: פָּלַח = открытие, отверстие, вход, – переносно: дверь, врата.
- 358 - Т. е. считая субботу днём седьмым, – латинский переводчик читает: третий – τρίτη.
- 359 - Слав. страны.
- 360 - Изложение Кантова учения см. Б. В. 1893 г. Ноябрь.
- 361 - Der Streit d. Facultäten 56 s. изд. Universal – Bibliothek.
- 362 - Ibid. 60–64 s. s.
- 363 - Критика чист. раз. 280 с. ср. Прологомены к метаф. 114 с.
- 364 - Кр. ч. раз. 285 с.
- 365 - Ibid. 446 с.
- 366 - Ibid. 447 с.
- 367 - Кр. ч. раз. 495:511 и 518 с. с.
- 368 - Кр. практ. р. 140 с.
- 369 - Кр. ч. р. 599 с.
- 370 - Vorrede zur Religion 5 s.
- 371 - Пролег. ко всякой буд. метафизике 144 с.
- 372 - Кр. ч. р. 447 с.
- 373 - Phänomenologie d. sittl. Bewusstseins. 1879:1495.

374 - См. О схематизме чистых понятии рассудка. Кр. ч. р. 136–200 с.

375 - См. нашу статью: Учение Канта о радикальном зле. Вера и Разум. 1893.

376 - Примеры см у Мартенсена. Христ. учение о нравственности. 2 т. 37 с.

377 - См. Мартенсен. Христ. учение о нравственности. 2 т. 37 с.

378 - Die Religion... 64 s.

379 - Ibid. 86 s.

380 - Не наоборот ли? Если признать Христа только венцом естественного человечества, то его появление в середине, а не в конце истории, неразумно. Кант говорит, что Бог не может родиться, но Бог всё может, а не может родиться безгрешный человек от грешных и среди грешных.

381 - Die Christ. Glaubenslehre, II B., 208–209 s.s.

382 - Вот почему Ренан, признав Христа обыкновенным иудеем, при всём уважении и удивлении к Его «величайшей» личности, совершенно последовательно приписывает Ему и общечеловеческие слабости. Равным образом и Шраусс, обративши всю историю о мессианском достоинстве Христа в миф и считая Его обыкновенным человеком, доказывал, что учение Христа несовершенно и нуждается в дополнении, будто Христос не имел никакого понятия о нравственном значении семейства, государства, искусства, науки, собственности и о высших удовольствиях жизни.

383 - См. Кр. ч. р. 354–380 с.

384 - Прологоменты к буд. метафизике 130 с.

385 - Кр. пр. р. 149 с.

386 - Die Religion... 73 s., ср. Кр. пр. р. 142–143 с.

387 - Кр. пр. р. 28 с.

388 - Die Religion... 70 s.

389 - Die Religion... 77–78 s.

390 - Приводим в подлиннике это замечательное место: damit das, was bei uns im Erdenleben (vielleicht auch in allen

künftigen Zeiten und allen Welten) immer nur im bloßen Werden (nämlich ein Gott wohlgefälliger Mensch zu sein) uns gleich, als ob wir schon hier im vollen Besitze desselben wären, zugerechnet werde, dazu haben wir doch keinen Rechtsanspruch (nach der empirischen Selbsterkenntnis), so weit wir uns selbst kennen, so dass der Ankläger in uns eher noch auf ein Verdammungsurtheil antragen würde. Es ist also immer nur ein Urtheilsspruch aus Gnade, obgleich (als auf Genugthuung gegründet. die für uns nur in der Idee gebesserten Gesinnung) liegt (die aber Gott allein kennt), der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäss, wenn wir um jenes Guten im Glauben willen aller Verantwortung entschlagen werden (78–79 s.).

³⁹¹ - Ritschl. Die Christ. Lehre v. d. Rechtfertigung und Versöhnung. 1-ter B. 459–483 s. s. Но если одни кантианцы отказались от безусловного морального идеала и спасение в его заключительном моменте приписывали божественной благодати, после чего на долю автономного разума оставалось очень немногое, то другие ещё больше изменили моральным идеям Канта. Так Хр. Шмид, чтобы спасти самооправдывающую мораль, стал отрицать сознание нравственной вины на том основании, что Бог, зная ограниченность разума, не может вменять в вину того, что первоначально произошло в трансцендентальной области, а де-Ветте изменил понятие практической свободы в полу-мистическую идею, будто мы из сознания свободы приходим к высшему созерцанию вещей, где их духовная связь уничтожает противоречие между добром и злом. Там же.

³⁹² - Censur do Christ, protest. Lerhbegriffs, I, 178.

³⁹³ - Die Religion... 151 s.

³⁹⁴ - Vermischte Schriften. III B. Ueber d. Misslingen aller philos. Versuche in der Theodiece, 152 s.

³⁹⁵ - Tugendlehre, 183–184 s. s.

³⁹⁶ - Г. Кириллович в своей статье, ограничиваясь так наз. внутренней критикой, т. е. раскрытием допущенных Кантом противоречий, оставил без внимания его тезисы об откровении и Исккупителе; ими мы и хотим заняться на дальнейших страницах журнала.

³⁹⁷ - Вопреки русским публицистам, утверждавшими будто вера сама порождается страхом.

³⁹⁸ - Об этом значении любви см. нашу статью в ноябре 1892 г. нашего журнала. Разбор Кантовского отрицания любви см. нашу книгу: Психологические данные в пользу свободы воли. 1888 года.

³⁹⁹ - Мы не будем возвращаться к разбору трёх нарочитых возражений Канта против признания Иисуса Христа Богом: два возражения (практическая будто бы бесполезность догмата и невозможность встретить Бога в опыте) нами уже опровергнуты, а третье, утверждающее невозможность родиться безгрешному от безгрешной, уничтожается догматом о бессемянном зачатии. Возражение имело бы силу в том только случае, если бы признавать человека всецелым продуктом его родителей (традиционизм); но если и принять подобный взгляд, то по отношению к рождению безначального Сына Божия от Девы он вовсе неприменим.

⁴⁰⁰ - В русской литературе по данному вопросу нам известны статьи свящ. В. И. Нечаева: О путешествиях к св. местам (Душ. Чт. 1862. II) и проф. А. П. Лебедева: О путешествиях в св. землю в древней церкви (Ibid. 1881. I). В первой статье прекрасно выясняется духовная польза путешествий к св. местам; во второй – подробно и обстоятельно излагается история путешествий в св. землю с начала церкви до времени крестовых походов. Автор предлагаемого очерка желал бы в общих чертах познакомить читателей «Богословск. Вестн.» с главными пунктами паломнического движения в христианском мире и с характером русских странников старого времени.

⁴⁰¹ - См. у Martene: De antiquis ecclesiae ritibus.

⁴⁰² - Творен. бл. Иеронима т. II, стр. 11. Киев 1879 г.

⁴⁰³ - Русск. пер. сочин. Евсевия т. I, стр. 309. 305–306.

⁴⁰⁴ - Душ. Чт. 1881. I, стр. 307–308.

⁴⁰⁵ - Творен. бл. Иеронима т. II. 451. 133. 11–12.

⁴⁰⁶ - Творен. И. Златоустого, стр. 530–531. М. 1813.

⁴⁰⁷ - Твор. Григория Ииисск. ч. VIII, стр. 455–456. М. 1872.

- 408 - Твор. бл. Иеронима т. II, 12.
- 409 - Истор. боголюбцев гл. 9. СПб. 1853
- 410 - Жизнь Конст. Вел. III, 26–40. 43. 45. 53.
- 411 - Histor. eccles. L. 1, с. 8.
- 412 - Твор. бл. Иеронима, т. II. стр. 449–466.
- 413 - Там же т. 1:207–208; т. II, 291.
- 414 - Творен. св. Григория Нисского ч. VIII, стр. 449–454.
- 415 - Творен. блаж. Иеронима т. II, стр. 131–134.
- 416 - Твор. бл. Иеронима II, 10–11.
- 417 - Душ. Чт. 1881, I стр. 424.
- 418 - Твор. Златоустого т. 1, стр. 291. 297. 251 и др.
- 419 - Твор. Григория Нисск. ч. VIII, стр. 453; Истор. боголюбцев гл. 29.
- 420 - А.С. Норов: Путешествие игум. Даниила, стр. 138.
- 421 - Твор. бл. Иеронима т. II, 5.
- 422 - См. «Богосл. Вестник» 1893 г. №№ 7 и 8.
- 423 - Об этом событии и в иностранной и в русской периодической печати много было писано. См. напр. из иностранных повременных изданий «La Terra Santa 1893 № 9; La Terre Sainte» 1893 № 6 и др., « Παλιγγενεσία » 1893 №№ 8779:8814 и 8815 и др., из русских «Сообщения Правосл. Палестин. Общества» 1893 г. июнь, октябрь и декабрь; издав. при Св. Синоде «Церковные Ведомости» 1893 г. №№ 18 и 27 и др.
- 424 - Здесь разумеется та часть литургии, которая следует за пением: «Свят, свят, свят Господь Саваоф» и пр. т. е. освящение и пресуществление даров таинства Евхаристии.
- 425 - Ближе всего в унии.
- 426 - Итальянцы вообще стараются быть главным элементом в составе высшего духовенства римско-католической церкви. Известно, что число кардиналов напр. всегда устанавливается такое, чтобы в нём кардиналов итальянского происхождения было хотя несколько больше, нежели кардиналов всех других национальностей.

⁴²⁷ - Этот возглас, как известно, повторяем был и во время крестовых походов средних веков.

⁴²⁸ - Кустодия (ж. устар.) – Охрана кого-либо или чего-либо; охрана, нагляд, караул, арешт, стража – прим. электронной редакции.

⁴²⁹ - Здесь нельзя не видеть чрезмерной лести викария Турецкому правительству.

⁴³⁰ - Так напр. патриарх Пиави никак не хотел унизиться до требовавшейся по первоначальному церемониалу встречи кардинала на станции железной дороги.

⁴³¹ - Кавас – (Kawwàs, Kavas, Chawas) – мусульманские почётные стражи, облечённые низшей полицейскою властью, которые в Турции приставляются к дипломатическим агентам всех рангов, а равно к высшим турецким сановникам. – прим. эл. ред.

⁴³² - Суффраган – в католической церкви то же, что викарий в православной. – прим. эл. ред.

⁴³³ - См. 1Цар.16:4–5.

⁴³⁴ - См. Сообщения Правосл. Палест. Общества, декабрь 1893 года, стр. 677 и дал. Срав. здесь же выше, о совершении заключительной литургии (мессы) кардиналом Ланженье в Иерусалиме.

⁴³⁵ - Притом, в устах папы и кардинала, конечно, скорее римско-католического, нежели православно-восточного характера.

⁴³⁶ - Предлагаемый очерк составлен главным образом по американским газетам: The Chicago Herald, The Chicago Times, The daily Inter Ocean, The Chicago daily Tribune, The Chicago Record.

⁴³⁷ - Гвебры – гебры или парсы (Parsis) персияне, последователи учения Заратустры (Зороастра). – прим. эл. ред.

⁴³⁸ - Sathas. Bibliotheca Graeca, toin. III, πρόλογος, σελ. 7.

⁴³⁹ - «Александрийский патриарх, Мелетий Пигас», стр. XVI, Киев, 1872.

⁴⁴⁰ - Мы будем очень благодарны, если сведущий читатель своевременно укажет нам на пропуск в этом обзоре каких-либо очень важных источников. Мы с своим делом чувствуем неловкое одиночество.

⁴⁴¹ - Речь скорее всего тут идёт о Мехмеде II Завоевателе (Фатих) (осман. – Mehmed-i sânî, – Mehmed ül-Fâtih, тур. İkinci Mehmet, Fatih Sultan Mehmet), также известном как Мехмед Эль-Фатих, Магомет Великий, Магомет Завоеватель (30 марта 1432 – 3 мая 1481) – османский султан. – прим. эл. ред.

⁴⁴² - Общие характеристические черты византийских историков указаны в моём сочинении: «Очерки визант. восточн. церкви от XI до иолов. XV в.», 1–2. М. 1892.

⁴⁴³ - За подробностями касательно сейчас названных историков отсылаем читателей к Васильевскому («Обозрен. трудов по византийской истории», Петерб. 1890), Погдину («Обзор источников по истории падения Византии: Ж. М. Н. Просвещ. 1889, авг.) и Дестунису («Биография Г. Франдзия», ibid. 1893. июнь. Превосходная статья).

⁴⁴⁴ - Эту неверную дату повторяют: Пихлер, грек – Мата, Hammer, Стасюлевич, Скабаланович и друг.

⁴⁴⁵ - Полное заглавие читается как; Turco-Graeciae libri octo, a Martino Crusio edita. Basiliae. 1584.

⁴⁴⁶ - Turco-Graecia, p. 185 (annotatio Crusii).

⁴⁴⁷ - Epistola Theod. Zygomalae; Turco-Graecia p. 95 96. Письмо это писано в апреле 1581 года, по смерти Малакса (см. предыдущее примеч.).

⁴⁴⁸ - Historia patriarchica Constantinopoleos напечатана в: Corpus scriptorum historiae Byzantinae. Tom. XVII, Bonnae, 1849 г. Жаль, что в этом издании почему-то опущены Крузиевы примечания к «Истории Патриаршей».

⁴⁴⁹ - Sathae. Bibliotheca Graeca. Vol. III. Prol. p. XI–XIII. Venet, 1872.

⁴⁵⁰ - Turco-graecia, p. 1–43, с примечаниями Крузия, помещёнными в конце «Истории». Historia Politica перепечатана

в боннском издании (том XVII), но без вышеуказанных примечаний.

⁴⁵¹ - Sathae. Bibliotheca Graeca, tom.III, Πρόλ,σελ, XIII–XIV.

⁴⁵² - Мы сличили по боннскому изданию известия о патриархах преемствовавших Геннадию, известия Политической истории и Патриаршей истории и нашли, что они таковы, какими мы их признали выше (о патр. Исидоре: р. 31 et. 95; о Иоасафе I-м р. 39 et. 96–98; о Марке 39 et. 101, о Симеоне и Дионисии р. 39–41 et. 102–107; о Дионисии (филиппопольском) в отдельности р. 41–42 et. 107–111; о Рафаиле р. 43–44 et. 113–114 и т. д.).

⁴⁵³ - Historia polit, р. 26–28. Edit. Bonn.

⁴⁵⁴ - Sathae. Bibliotheca Graeca, tom. III. Πρόλογος, σελ. XXV–XXVI.

⁴⁵⁵ - Historia politica, ibid. р. 24. 26, Conf. р. 94: «много возлюбил (Магомет II) род христианский (Греков) и взирал на него благосклонно».

⁴⁵⁶ - Acta Wirtemb. (подробное заглавие ниже). Praefatio. – Hefele. Beiträge zur Kirchengeschichte. B. I. S. 461 2. Tübingen, 1864. Heineccii. Abbildung der Griechischen Kirche. Theil. I, S. 191–192. Leipz. 1711.

⁴⁵⁷ - Acta et scripta theologorum Wirtembergensium et patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae. In fol. Witebergiae. 1584.

⁴⁵⁸ - Turco-Graecia, р. 410–483.

⁴⁵⁹ - Legrand. Bibliographie Hellénique (XV et XVI siecl.). Tòme II, р. 41–44. Paris, 1885.

⁴⁶⁰ - А если кто увидит этот драгоценный волюм, поступивший в нашу (академическую) библиотеку из библиотеки архиеп. московского Августина и испещрённый множеством заметок карандашом рукой какого-то младенчествующего учёного текущего века, тот подумает, что книга эта относится к лубочной литературе и цена ей грош.

⁴⁶¹ - Σάθα. Νεοελληνικὴ φιλολογία, σελ. 222–223. Афины. 1868 г. Потом Сата, как увидим сейчас, стал рассуждать об авторе книги иначе.

⁴⁶² - Так поступает, напим., Γεδεών. Πατριαρχικὸὶ πίνακες, σελ. 71. Константинополь, 1890.

⁴⁶³ - Sathae. Bibliotheca Graeca, Tom. III. Πρόλ, σελ. XV–XVII. Не лишнее заметить следующее о первоначальном составе истории Иерофея: в ней, кроме Еврейской истории, неизвестно откуда заимствованной, заключались каталоги императоров римских и византийских царей и патриархов, а также изложение сведений о византийском и потом турецком правительстве и патриархах константинопольских – всё это (с некоторыми добавками ещё откуда-то) – заимствовано собственно из хронографии Дамаскина (ibid.).

⁴⁶⁴ - Мы обладаем рассматриваемым трудом Иерофея, конечно под именем: Δωροθέου, в венецианском издании, 1798 года. Нам известна также часть этой истории, напечатанная, в виде приложения, к сочинению Саты под заглавием: Βιογραφικὸν σχέδιον περὶ τοῦ Ἱερεμίου II. Афины. 1870. По справедливому отзыву Саты же, это самая любопытная часть Иерофеевой истории, в которой он повествует о происшествиях не только в качестве очевидца, но и главного участника в них» (Sathae. Bibl. Graeca, III. Πρόλ, σελ. XVI).

⁴⁶⁵ - Приведённое место из сочинения проф. И. И. Малышевского в греческом тексте можно находить: Δωροθέον. Βιβλίον ἱστορικόν, σελ. 450–451; а также в приложении к сейчас названной книге Саты: Βιογραφ. σχέδιον, σελ. 12.

⁴⁶⁶ - Издано в Петербурге, в 1884 г.

⁴⁶⁷ - Тоже самое издание в большей части исторической литературы цитируется иначе: «Lettres anecdotes de Cyrille Lucar et set.», причём местом печатания обозначается: Амстердам, а годом издания: 1718 г. Но это издание «воровское» (f'urtim, opinor, hic liber typis exscriptus est – говорил Киммель: Monumenta fidei ecclesiae orientalis, prolegom. p. XLV. Jenaе. 1850), так как книга эта, с книгой вышецитированной нами, имеет, но указанию Киммеля, один и тот же счёт страниц, напечатана одними и теми же буквами и имеет одни и те же ошибки. Мы, впрочем, владеем подлинным изданием Эймона.

⁴⁶⁸ - Aumon, p. 7.

⁴⁶⁹ - Заслуги Эймона, напечатавшего много, неизданных дотоле, писем Кирилла, высоко ценит и такой серьезный учёный, как Kimmel: *Monumenta fidei ecclesiae orientalis, prolegom* p XXX.

⁴⁷⁰ - Kimmel. *Monumenta, prolegom.* p. XC–XCI.

⁴⁷¹ - Грамоты вселенских патриархов с изложением православного исповедания Восточной Кафолической церкви, стр. 20. Изд. 3-е. Москва 1853.

⁴⁷² - Письма митроп. Филарета к А. Н. Муравьеву. Письмо 30. стр. 45. Киев, 1869 г.

⁴⁷³ - Кроме выше цитированного русского издания, мы знаем ещё два издания «грамот с изложением православного исповедания». Оба имеют свои особенности. Греческое издание, сделанное в Петербурге, в 1840 г, представляет полное сходство с русским изданием, оно имеет те же пропуски, как это последнее. Второе издание сделано старокатоликами в новом их журнале *Revue internationale de Théologie* (1893, № 2) и составляет немецкий перевод «Грамот» и проч. Оно сделано с сейчас упомянутого греческого петербургского текста, но имеет ещё более пропусков, чем этот самый оригинал. Здесь пропущены все четыре вопроса-ответа. Пропуск двух первых вопросов-ответов касательно чтения Св. Писания мирянами мотивируется от старокатолического издателя перевода тем, что точка зрения, проведённая в этих рассуждениях, теперь-де оставлена православно-восточной церковью. А пропуск очень длинного четвёртого вопроса-ответа, который начинается словами: «как должно думать о святых иконах и поклонении святым» – ничем не мотивирован. Уж не потому ли этот трактат пропущен старокатоликами, что он не соответствует их воззрениям? Быть может, не без основания говорят о старокатоликах, что они от одного берега отчалили, а к другому не причалили. Всей вообще редакцией определений иерусалимского собора, переводчик старокатолик остался недоволен; он находит, что сюда вошли «формулы и выражения, которые редакторы заимствовали у западных богословов средних веков и XVII века» (*ibid.* S. 236). Что на эти определения имело влияние богословие римско-католическое –

это верно; но не до такой степени, как уверяет переводчик. Вообще этот последний ставит Филаретов катехизис ради его миролюбивого тона выше рассматриваемых определений (ibid).

⁴⁷⁴ - Биография эта подробно рассказана в Душеп. Чтении, в статьях: «Досифей иерусалимский» (1877, т. III; 1878, т. I); кратко «в Прибавлениях к Твор. Св. Отцов» (т. 24), в статье Ректора А. В. Горского, под заглавием: «о соборе иерусалимском 1672 г.» (стр. 587–594). Богатый материал для истории жизни этого лица можно находить в книге проф. Н. Ф. Каптерева: «Сношения Досифея с русским правительством» (М. 1891).

⁴⁷⁵ - Ζαβίρας. Νέα Ελλάς, σελ. 269. Αфины, 1872.

⁴⁷⁶ - Sathas. Bibliotheca Graeca. III. Πρόλ, σελ., 20.

⁴⁷⁷ - Ζαβίρας. Loc. citat.

⁴⁷⁸ - Σάθας. Νεοελληνική φιλολογία, σελ. 390–392. Αфины, 1868. Μελετίου. Ἱστορία. Τόμ. I, Πρόλογος, σελ. 14–19.

⁴⁷⁹ - Apud Methodium, archiepiscopum Twerensem. Liber historicus de rebus in... ecclesia Christiana, p. 42–43. Mosquae, 1805.

⁴⁸⁰ - Apud Methodium Twerens., ibid.

⁴⁸¹ - Sathas. Bibliotheca Graeca medii aevi, Vol. III. Πρόλογος, σελ. 21.

⁴⁸² - Вообще о русских источниках мы будем говорить кратко, так как эти источники вполне доступны не только для учёного, но и для простого любителя греко-христианской истории.

⁴⁸³ - Sathas. Bibliotheca Graeca, III. Προλογ. 28–45. Σάθας. Νεοελλην. φιλολογία, σελ. 501–502.

⁴⁸⁴ - Sathas. Bibliotheca Graeca. III, σελ. 3–70.

⁴⁸⁵ - Theolog. Literaturzeitung, 1892, № 17, S. 422.

⁴⁸⁶ - Σάθας. Νεοελλην. φιλολογία, σελ. 294.

⁴⁸⁷ - Sathas. Tom. III, σελ. 73–200.

⁴⁸⁸ - Это сочинение Дапонте издано в Румынии в одной и той же книге вместе с прежде рассматриваемой «хронографией» этого автора.

- 489 - Theolog. Literaturzeitung, 1893 г, S. 424.
 490 - Sathas. Tom. III. Πρόλογ, σελ. 71–81.
 491 - Sathas. III, σελ. 203–401. Σημειώσεις, σελ. 402–419.
 492 - Ibidem. Πρόλογ. σελ, 24. 84.
 493 - Sathas. Bibl. Graeca, III, Πρόλογ. σελ., 24 . 84–85.
 494 - Ibidem, σελ. 85.
 495 - Υψηλάντης. Πρόλογος, σελ. 3–4. 9. 11–13.
 496 - Σάθας. Νεοελλην: φιλολογία, σελ. 447–448.
 497 - Некоторые из тех книг, которые обозревались нами

выше, мы могли отыскать только в библиотеке нашего
 достопочтеннейшего профессора Е.Е. Голубинского, любезно
 предоставившего в наше распоряжение эти свои сокровища, за
 что и приносим ему глубочайшую благодарность.

498 - Когда я начинал излагать содержание только что
 оконченной мною главы, я имел намерение, кроме обзора
 источников – сделать краткие заметки относительно учёной
 литературы предмета; но так как эта глава вышла велика и я
 более не осмеливаюсь испытывать теперь же терпение
 читателя перечнем книг, их названий, изданий, их авторов и т.
 д., то и решился заметок о литературе здесь не делать,
 оставляя это до следующих глав, где при том или другом
 удобном случае, под строкой, и попытаюсь разъяснить значение
 той или другой книги, входящей в состав указанной литературы.

499 - Βούνοι, так в одних, – в других ὄρη, как и в слав. горы.

500 - ἀπὸ τῶν σχοίνων так у LXX. Но все другие переводчики,
 по свидетельству Иеронима, оставляют еврейский термин:
 Ситтим. Так и слав. (от Сития), и русск. синод (от Ситтима). Это
 есть название долины моавитской, на восточной стороне
 Иордана, против Иерихона (Иоил.3:18; – Чис.25:1; Нав.2:1; 3:1;
 Мих.6:5). LXX толковников собственное $\sigma\chi\omicron\iota\nu\omicron\varsigma$ переводят
 нарицательным: особый вид растения, акация (σχοῖνος –
 тростник, ситник, так же место поросшее тростником).

501 - долины Ситтим, см. предыдущее примечание.

502 - Слав. о нечестии моем, как в некоторых списках.

503 - Слав. возвестися бо.

⁵⁰⁴ - Ἀνόμων, так в одних, в других ἀνόμου, слав.: беззаконного.

⁵⁰⁵ - Вместо φιλάρετον у Миня, вслед за Котелерием, делается поправка: ἀφιλάρετον, т. е. неужели вы думаете, что я воздержусь подвергнуть нечестивца праведному приговору?

⁵⁰⁶ - Καὶ ἐξώσω σε ἐν σοι, καὶ καταλήψη, καὶ οὐ μὴ διασωθῇς; так и в Компл. Альд. и нек. др. Другое чтение этого места такое: καὶ σκοτάσει (сусκοτάσει) ἐν σοὶ καὶ ἐκνεύσει (ἐκνεύσεις) καὶ, οὐ μὴ διασωθῇς, в слав. и померкнет в тебе, и совратишия, и не спасешия.

⁵⁰⁷ - Слав. прибавляет: насадите (Ср. Альд. и нек. др. καὶ ποιήσεις οἶνον καὶ οὐμὴ πίης[?] οἶνον).

⁵⁰⁸ - после жатвы или нивы.

⁵⁰⁹ - Т.е. превеликое множество.

⁵¹⁰ - στόμα, но у LXX: χεῖλη.

⁵¹¹ - Κρίσιν, но у LXX γνῶσιν, слав. разум.

⁵¹² - У LXX частица ὡς, в Слав. яко отсутствуют.

⁵¹³ - Евр. הַבָּרָא הַזֶּה (הַבָּרָא), как нарицательное, значит: холм, высота (LXX Γαβάα = Γαβά, у Евсевия и Иеронима: Γαβαάν (Onomast: Edit. Parthey et Larsow, Berol. 1862, p. 128) – Русск. Гива, Слав. Гаваон и Гаваа (ср. ст. 10:13, 14:20 и ст. 4 и др.). Но Гаваон есть имя другого города, Евр. הַבָּרָא (Нав. 9:3 др.).

⁵¹⁴ - У LXX вм. περί стоит πᾶν и в Сл. всяк.

⁵¹⁵ - Ἐχθροὶ πάντες οἱ ἄνδρες οἱ ἐν τῷ οἴκῳ αὐτῷ; у LXX... πάντες ἀνδρὸς οἱ... в Слав. врази вси мужу домашнии его. Первое чтение имеется в Алекс. кодексе; второе – в Ватиканском тексте, – ср. варианты: παντὸς ἀνδρός οἱ ἄδρες οἱ... ἀνδρός πάντες οἱ ἄνδροι οἱ... и др.

⁵¹⁶ - φιλοστοργίαν. Но Минь исправляет: ἀφιλοστοργίαν, разумея нелюбовь или ненависть к родным из-за любви к Богу и Христу.

⁵¹⁷ - Опущено: με – слав. мя.

⁵¹⁸ - Из новейших известных толкователей Ветхого Завета символическое значение седминам Данииловым приписывает Кеиль, а раньше него, этот взгляд на седмины был высказан

Лейпером и Клифотом (Biblischer Commentar über das Alte Testament. Dritter Theil: Prophetische Bücher. Band 5. Der Prophet Daniel. 1869. S. 331–333). От этого, строго символического, понимания седьмин следует отличать понимание их полусимволическое, причем седьминам приписывается значение, с одной стороны, хронологическое, и они, или часть их, принимаются за определенные периоды времени, а с другой, символическое, – значение длинных и неопределенных периодов времени. Такой взгляд на седмины в древности был высказан еретиком Аполлинарием, а в настоящее время его имеют русские раскольники-беспоповцы.

⁵¹⁹ - В Вавилоне именно и был вычислен период течения солнца тамошними жрецами или Халдеями, и Халдеи же разделили год на двенадцать месяцев по знакам зодиака. А по рассказу Геродота, слышанному им в Мемфисе от жрецов, Египтяне первые определили год и разделили его на двенадцать месяцев, определивши месяцы по течению звезд. По мнению Геродота, Египтяне в этом поступали разумнее Греков, которые всегда на третьем году прибавляют один месяц, чтобы времена года остались в порядке: а Египтяне, имея месяцы по тридцати дней, ежегодно прибавляют пять дней. (Кн. II, гл. 4). У Греков первый установил год в 365 дней Фалес Милетский (635–560 г. до Р. Х.). Этот философ был посвящен в тайны астрономии Вавилонян и Египтян.

⁵²⁰ - По свидетельству Первой книги Ездры храм был окончен к третьему дню месяца Адара (февраля) в шестой год царствования царя Дария (1Езд. 6:15). Ввиду столь точного и достоверного показания, нужно признать ошибочным свидетельство Иосифа Флавия, что в новом храме жертвы были впервые принесены в девятом году царствования Дария, в 23-й день месяца Адара (Antiqu., lib. XI. cap 4). Иероним, ссылаясь на Хронику Евсевия, окончание постройки храма относит к первому году 66-й олимпиады и к шестому году царствования Дария (Mygne P. C. C., ser. lat. pr., t. XXV, col. 547. Commentar. in Danielelem). Но в существующем теперь тексте Хроники это событие отнесено к четвертому году 65-й олимпиады и к

четвертому году царствования Дария (Mugne P. C. C., ser. gr., t. XIX, col. 469–470).

⁵²¹ - Первый год царствования Дария Гистаспа можно определить с точностью. Смерть Кира всеми историками единогласно относится к 529 г. После Кира царствовал Камбиз, – по свидетельству Иосифа Флавия – шесть лет (Antiqu., lib. XI. сар. 3), по показанию Геродота – семь лет и пять месяцев (Кн. III, гл. 64). По свидетельству Геродота же после Камбиза царствовал маг Лжесмердис семь месяцев, «которых к восьми годам правления Камбиза не доставало» (Кн. III, гл. 65). Так как царствование Лжесмердиса не было официально признано, то не должно видеть разноречия с свидетельством Геродота показания Бероза, что Камбиз царствовал восемь лет (Eduard Meyer. Geschichte des Alterthums, B. I, s. 612). Точно также и Евсевий, на царствование Камбиза, вместе с семью месяцами царствования двух магов братьев полагает восемь лет (Chron., lib. II. Mugne. P. C. C., ser. gr., t. XIX, col. 467–70). Без сомнения, должно дать гораздо больше веры Геродоту, нежели Иосифу Флавию. Геродот жил недолго спустя после Камбиза, имел верные сведения о Персидском царстве, точно определяет продолжительность царствования Камбиза, и свидетельство его подтверждается другими историками; напротив, Иосиф Флавий жил гораздо позже, о Персидских царях говорит кратко и мимоходом, только в той мере, поскольку они вступали в отношения к Иудеям, и потому, допускает в речи о Персии ошибки. Смерть Камбиза относят к лету 522 г. (Meyer. Geschichte des Alterthums, B. I, s. 512). Остаток 522 г. царствовал Лжесмердис. Поэтому, нужно полагать, что Дарий, сын Гистаспа, правнук одного из прежних царей Теиста, сатрап Парфии, после того, как он вместе с шестью другими знатными Персами победил и убил Лжесмердиса, начал царствовать с 521 г., и царствовал 36 лет. Но г. Некрасов, не обращая внимания на показания Геродота, Бероза и Евсевия, почему-то дает веру свидетельству Флавия, между тем как последнего едва ли можно признать знатоком истории Персидского царства (Чтение греческого текста Святых Евангелий. Приложение 3-е, стр. 156).

⁵²² - Другие недостатки рассматриваемого мнения мы указали выше.

⁵²³ - Первоисточниками для истории Персидских царей и, в частности, для царствования Артаксеркса I служат: 1) некоторые книги Ветхого Завета, именно, 1 и 2 книги Ездры, книга Неемии, книга Даниила, Есфирь, книга Товита, и краткие изречения в некоторых других книгах; 2) сочинения других восточных писателей, каковы: Персидская история, составленная около 390 г. до Р. Х. лейб-медиком Персидского царя Артаксеркса II Мнемона Ктезием Книдским; История Лидийского царства Ксанфа, позже переделанная во вкусе позднейшего времени Дионисием Скитоврахионом Мителенским и в таком виде послужившая источником для Николая Дамасского, жившего в царствование Августа; история Вавилонского жреца Бероза; Древности Иудейские Иосифа Флавия; клинообразные и иные надписи, найденные на глиняных плитках, монетах и других памятниках Востока, и в текущем столетии прочитанные и отчасти объясненные; 3) сочинения греческих историков: Геродота, Фукидида, Ксенофонта, Диодора Сицилийского и друг.; 4) сочинения некоторых церковных писателей: Хроника и Приготовление к Евангелию Евсевия Кесарийского, Хронография Юлия Африканского, Толкования на книгу Даниила и на иные книги Ветхого Завета, в которых говорится о Персидских царях, Феодорита, Иеронима и других.

⁵²⁴ - *Chronicorum libri duo*. Mygne. Patr. Curs. Compl., ser. graeca, t. XIX, col. 475–476.

⁵²⁵ - Царствование Артабана не было царствованием в строгом смысле слова. Он был претендентом на персидский престол, боролся с законным наследником престола Артаксерксом и, как можно предполагать, подчинил себе какую-нибудь часть царства. Ленорман, по незнанию ли свидетельства Евсевия о царствовании Артабана, или по недоверию к этому свидетельству, утверждает, что по смерти Ксеркса из-за царства вели войну два сына его: Гистасп, бывший сатрапом в Бактриане, и Артаксеркс, и, что последний победил; а об Артабане он вовсе не упоминает (*Histoire ancienne de l'orient*.

Edition 9, t. 6, p. 52). Ленорман, вероятно, основывается на показании какого-либо светского историка, восточного или греческого. У Ксеркса было три сына; из них Гистасп второй, а Артаксеркс младший. Весьма возможно, что Артаксерксу пришлось из-за престола вести войну и с братом Гистаспом, и с убийцей своего отца Артабаном.

⁵²⁶ - По-видимому, к 444-же году до Р. Х. относит двадцатый год царствования Артаксеркса и Блаж. Феодорит. См. выше.

⁵²⁷ - Греческим историкам приходилось довольно много говорить о Персидском царстве, и они знали дела этого царства потому, что, начиная с конца царствования Дария Гистаспа, т. е., с конца 5-го г. до Р. Х., до завоевания царства Персидского Александром Македонским, Персы постоянно вели войны с Греками.

⁵²⁸ - Напр., Lenormant. Histoire ancienne de l'orient. Ed. 9, t. 6, p. 52; Lübker. Reallexikon des classischen Alterthums. Aufl. 2:1860. S. 115:1063; Ewald. Geschichte des Volkes Israel bis Christus, B. 4, Zw. Ausg., S. 563; Seinecke. Geschichte des Volkes Israel, Th. 2. s. 88; Богословский. Священная история Ветхого Завета. Изд. 5. Летосчисление, стр. 12; Беккер. Всемирная История, перевод, изданный Н. Гречем. Отделение I. Древняя история, ч. 1, стр. 371.

⁵²⁹ - Всемирная история. Т. 1, стр. 140 и 141. Пер. под редакцией Н. Чернышевского.

⁵³⁰ - Пелопонесская война. Кн. 1, § 137. Должно заметить, что Фукидид родился в 471 г., следовательно, был младшим современником Артаксеркса и потому имел легкую возможность хорошо знать события его царствования.

⁵³¹ - Историческая Библиотека. Кн. XI. В переводе Алексеева Ч. 3, стр. 78 и след. У Диодора говорится, что Фемистокл бежал к Ксерксу и от него получил милости. Такое разногласие в рассказах Фукидида и Диодора, что по свидетельству первого Фемистокл бежал к царю Артаксерксу, а по показанию второго к Ксерксу, между тем, как в остальном рассказы сходны, всего легче объяснить так, что в это время в Персии вместе царствовали Ксеркс и Артаксеркс.

⁵³² - Chron. Mygne. Patr. Cors. Compl., ser. gr., t. XIX, col. 474. Мы не можем понять, на каком основании Макарий, ссылаясь на Хронику же Евсевия, говорит: «Евсевий относит бегство Фемистокла к 4-му году 76-й олимпиады». Введение в Православное Богословие. § 77, стр. 223, примеч. 202.

⁵³³ - По словам Диодора (там же, стр. 82–83), Фемистокл, переправившись из Греции в Асию, жил до времени у некоего Лисифида, который сначала отказывался, а потом согласился доставить Фемистокла к Ксерксу. Но сколько именно времени Фемистокл жил у Лисифида – неизвестно. По-видимому, не долго.

⁵³⁴ - См. выше сноска 13 – Пелопонесская война...

⁵³⁵ - Когда он умер, говорит Иосиф Флавий о Ксерксе, царство перешло к сыну его Киру, которого Греки называют Артаксерксом. (*Antiquitates judaicae*, lib. XI, cap 6).

⁵³⁶ - Mygne. Patr. Curs. Compl., ser. gr., t. XIX, col. 177. А при самом перечислении лет царствования Ксеркса, Евсевий насчитывает 21 год (*Ibid*, col. 473–476). Но в этом числе лет он полагает и 7 месяцев царствования Артабана. Этот Артабан из Гиркании был начальником телохранителей Ксеркса. Он умертвил Ксеркса и замышлял умертвить и Артаксеркса, чтобы овладеть Персидским престолом; но сам был убит Артаксерксом. Был еще другой Артабан, брат Дария Гистаспа и дядя Ксеркса; он настойчиво, но безуспешно убеждал последнего не предпринимать похода против Греции.

⁵³⁷ - Этот год принимает Любкер. *Reallexikon des classischen Alterthums*, s. 1063.

⁵³⁸ - Шлоссер. Всемирная история, т. 1. стр. 140; Lenormant. *Histoire ancienne de l'orient*, t. 6, p. 51; Вебер. Курс всеобщей истории, пер. Е. и В. Корша, изд. 2, т. 1, стр. 156 и 265; Беккер. Всемирная история, пер. Н. Гречем. Отд. I, ч. 1, стр. 326.

⁵³⁹ - Mygne. P. C. C., ser. gr., t. XIX, col 473. Chr. lib. 2.

⁵⁴⁰ - *Antiquitates judaicae*, lib. XI, cap. 5.

⁵⁴¹ - К удивлению, это обстоятельство не принято ко внимание во Введении в Православное Богословие Макария (§ 77), равно как и в статье: В котором году родился Иисус

Христос? помещенной в Христианском Чтении за 1838 г., в части 4-й.

⁵⁴² - Термином Р. Х. мы, как и все, означаем начало христианской эры, а не действительный год рождения Христа.

⁵⁴³ - Древние историки разногласят в показаниях о годе основания Рима. Варрон относит это событие к 4-му году 6-й олимпиады; Катон, Диодор Сицилийский (у Георгия Монаха из 7-й, утраченной, книги Исторической Библиотеки Диодора) к 2-му году 7-й олимпиады. Отсюда и новые историки основание Рима полагают то за 753 года, то за 751 год до нашей эры. Впрочем, первому мнению отдают предпочтение. У Евсевия в Хронике не верно основание Рима отнесено к 1-му году 7-й олимпиады, т. е., к 752-му году до Р. Х., и столь же не верно сказано, что некоторые римские писатели основание Рима относят к 3-му году 6-й олимпиады, т. е., к 750-му до нашей эры (Mugne. P. C. C., ser. gr., t. XIX, col. 445–446). В обоих случаях Евсевий основание Рима полагает годом раньше, нежели римские писатели.

⁵⁴⁴ - Mugne. P. C. C., ser. gr., t. XIX, col. 531–532.

⁵⁴⁵ - В русской литературе хронологию царствования Ирода положил в основание определения года рождения Христа протоиерей А. В. Горский, Ректор Московской Духовной Академии, в своей книге: История евангельская и Церкви апостольской, стр. 65–66. Этим путем он пришел к выводу, что Иисус Христос родился около 750-го года от основания Рима, за четыре года до христианской эры. А подробно тот же способ решения вопроса и с тем же конечным выводом раскрыт в статье М. Д. Муретова: «В каком году родился Господь наш Иисус Христос?» Творения святых отцов 1885 г. книжка I. В книге Горского кратко указаны и другие (не все) способы или «системы» решения вопроса о годе рождения Христа.

⁵⁴⁶ - Antiqu. judaicae, lib. XIV, cap. 26.

⁵⁴⁷ - Ibid., lib. XVII, cap. 10. Говорим: «начиная с этого года», потому что Ирод победил своего соперника Антигона, овладел Иерусалимом и фактически сделался царем Иудеи только через три года после объявления его царем со стороны Римского

Сената, так что можно сказать, что титул царя он носил 37 лет, а царствовал только 34 года.

⁵⁴⁸ - Ссылки на мнения древних церковных писателей о сущности звезды есть в упомянутой книге Горского (стр. 51). Должно заметить, что Св. Иоанн Златоуст подробно и веско, на основании евангельского повествования, доказывает, что звезда Царя Иудейского была не небесное тело, не космическая звезда, а «сила невидимая, принявшая вид звезды», звезда чудесная. Беседы на Евангелиста Матфея. Беседа VI, §§ 2–4.

⁵⁴⁹ - Ewald. Geschichte des Volkes Israel bis Christus, zw. Ausg., 4 B., S. 566–567.

⁵⁵⁰ - De bello judaico, lib. VII, cap. 9–11, pag. 955–960. 8 августа были подожжены ворота в притворе храма, а 10 загорелась и внутренность храма от брошенного в храм через окно огня.

⁵⁵¹ - Чтение греческого текста святых Евангелий, стр. 116 и предшеств.

⁵⁵² - Сам г. Некрасов говорит о своем вычислении: «Мы отодвигаем год Рождества Христова на 6 лет» (Там же, стр. 116). Но это не верно: конец декабря 748 года от основания Рима предшествует январю 754 года только на пять лет, а эра христианская начинается с января 754 года.

⁵⁵³ - Яснее было бы сказать: первой чреды второго круга очередей.

⁵⁵⁴ - «Ежегодно очереди должны были передвигаться на четыре недели и один день, а в високосные годы на четыре недели и два дня».

⁵⁵⁵ - Разумеет, с одной стороны повествование Луки о служении Захарии в Авиевой чреде, о зачатии Иоанна Крестителя, и о том, что оно было за пять месяцев до благовещения, с другой сообщение Талмуда об окончании служения 24-й чреды 22 июля.

⁵⁵⁶ - Там же, стр. 95.

⁵⁵⁷ - Там же, стр. 66–68.

⁵⁵⁸ - В богослужебной практике как Православной, так и Латинской Церкви разность времени между благовещением и

зачатием Иоанна Крестителя положена даже в шесть месяцев. В Армяно-Григорианском календаре рождение Иоанна Крестителя отнесено к 14-му января, следовательно зачатие его полагается в половине апреля. Так как в том же календаре праздник Благовещения положен 7-го апреля, то приурочение рождества Крестителя к 14 января заключает в себе явное противоречие евангельскому рассказу.

⁵⁵⁹ - Ответ на вопрос: почему праздник зачатия Предтечи – 23 сентября? дан в статье В. В. Болотова: Михайлов день. Христианское Чтение 1892 г., ноябрь – декабрь.

⁵⁶⁰ - Пять книг против ересей, кн. III, гл. 14, § 3. Из нынешних русских богословов, крещение Господа признает одновременным с призванием Иоанна на проповедь Макарий, митрополит Московский. Введение в православное Богословие, § 77.

⁵⁶¹ - Mygne. Patrol., ser. gr., t. XIX, col. 535–536.

⁵⁶² - История евангельская и Церкви апостольской, стр. 64–65.

⁵⁶³ - Что Евангелист Иоанн под Иудеями понимает членов Синедриона, об этом можно догадываться потому, что к Иоанну были присланы священники и левиты, и вопросы их имели характер официального допроса, а кто же мог послать священников и левитов допрашивать Иоанна, кроме Синедриона?

⁵⁶⁴ - Христианское Чтение 1838 г., ч. 4, стр. 318.

⁵⁶⁵ - Mygne. Patr. Curs. Compl., ser. gr., t. XIX, col. 535–536. Chron. lib. II.

⁵⁶⁶ - Ibidem.

⁵⁶⁷ - Свидетельство Флегона приводят: Юлий Африканский, как показывают выдержка из сочинения Юлия в сочинении Евсевия *Demonstratio Evangelica*, и ссылка на Юлия у Синкела, затем Ориген и Иероним. Юлий Африканский сообщает ту характерную подробность, что по свидетельству Флегона затмение продолжалось с 6-го до 9-го часа.

⁵⁶⁸ - Mygne. P. C. C., ser. gr., t. XIX, col. 535–536.

⁵⁶⁹ - Архимандрит Михаил относит рождение Христа к 747, или 748 году от основания Рима. Но основание Рима он, по-видимому, относит к 751 году, потому что эру Дионисиеву он начинает с 752 года от основания Рима. Поэтому, разность между действительным и принятым годом рождения Христа он определяет в четыре, или пять лет, несмотря на то, что рождение Христа относит к 747, или 748 году. Толковое Евангелие. Книга первая. Евангелие от Матфея. Изд. 3-е, стр. 34 и 47.

⁵⁷⁰ - Пробная лекция, читанная в Московской духовной Академии 17-го августа 1893 г. по кафедре новой гражданской истории.

⁵⁷¹ - Васильевский. Обзорение трудов по византийской истории. Выпуск 1. СПб., 1890. Стр. 13 сл.

⁵⁷² - Васильевский, *ibid.*, стр. 53–149.

⁵⁷³ - Schlosser. Geschichte d. bildenstürmenden Kaiser, Frankfurt.

⁵⁷⁴ - Fallmerayer. Geschichte d. Kaiserthums von Trapezunt. München.

⁵⁷⁵ - Geschichte d. Halbinsel Morea während d. Mittelalter, 2 B., 1830–1835.

⁵⁷⁶ - Krumbacher. Geschichte d. Byzantinischer Literatur, München, 1891, s. 35.

⁵⁷⁷ - Berlin, 1814–1821.

⁵⁷⁸ - Venedig, 1816.

⁵⁷⁹ - Leipzig, 1828–1829.

⁵⁸⁰ - Paris, 1829–1833.

⁵⁸¹ - Oxford, 1835–1837; 1839–1841.

⁵⁸² - Zinkeisen. Geschichte Griechenlands, 1 Theil, Leipzig, 1832.

⁵⁸³ - Об ученых работах византиниста Тафеля, начало которых падает на эти же годы, см. статью акад. Куника в Ученых Записках Академии Наук по 1-му и 3-му отдел., т. II-й, 1854, стр. 444–454.

⁵⁸⁴ - Zachariä von Lingenthal. Geschichte d. griechisch-römischen Rechts. Dritte verbesserte Auflage. Berlin, 1892.

⁵⁸⁵ - В 40-х годах на Афоне работали уже ученые разных национальностей: Дидрон изучал здесь христианское искусство; преосв. Порфирий Успенский и Фалльмерайер извлекали материалы для истории Востока.

⁵⁸⁶ - Именно: «критический разбор источников, относящихся к истории Алексея Комнина и трех царей, за ним следовавших».

⁵⁸⁷ - Wilken. Rerum ab Alexio I, Joanne, Manuele et Alexio II Comnenis gestarum libri IV. Heidelbergae, 1811.

⁵⁸⁸ - Первое издание было сделано в Париже в 1757–1784 гг.

⁵⁸⁹ - 2 voll., Leipzig, 1883–1885.

⁵⁹⁰ - Μιχαήλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα, ἐν Αθήναις, 1879–1880.

⁵⁹¹ - Iohannis Euchaitorum metropolitae quae supersunt... Paulus de Lagarde edidit, Gottingae 1882.

⁵⁹² - Maximi Planudi epistolae, Uratislaviae, 1890. Им же сделано издание трех речей Никифора Хризоберга, Breslau, 1892.

⁵⁹³ - In «Δελτίον», В. 1:666–675; II, 38–48:385.

⁵⁹⁴ - Lettres inédites de Michel Apostolis, Paris, 1892.

⁵⁹⁵ - Перечень важнейших статей по византологии, напечатанных в журнале Афиней за десять лет его существования (1872–1882 гг.) г., см. в Ж. М. Н. Пр. 1883 г., Декабрь. Здесь же дан и перевод некоторых любопытных документов.

⁵⁹⁶ - См. Ж. М. Н. П., 1883, Окт., стр. 294–304.

⁵⁹⁷ - L'empir Grec au dixième siècle, Paris, 1870.

⁵⁹⁸ - Nicéphore Phocas Paris 1890.

⁵⁹⁹ - Sigillographie de l'empire Byzantin, Paris, 1884.

⁶⁰⁰ - Первое слово об этом принадлежит, кажется, греку Vikélas; подлинного заглавия его сочинения мы не знаем (если только оно написано первоначально на греч. яз.); в 1878 г. его сочинение появилось во французском переводе Леграна и

немецком – Вагнера (Die Griechen d. Mittelalters und ihr Einfluss auf d. europäische Kultur, Güteslohn, 1818); не много позднее сделан был и английский перевод лордом Bute (Paisley, 1890). Недавно это сочинение вышло новым изданием в сборнике «Bikélàs, La Grèce byzantine et moderne, Paris, 1893».

⁶⁰¹ - Gelzer, Die politische und kirchliche Stellung von Byzanz. Leipz., 1878. (in Verhandlungen der. 53 Versammlung, deut. Philol).

⁶⁰² - Iacobi. Die klassische Bildung im Mittelalter, Allg. Zeit., 1881:2122. 2139.

⁶⁰³ - Döllinger. Einfluss d. griechischen Literatur und Kultur auf d. abendlandische Welt im Mittelalter, Aead. Vorfr., I, München, 1890.

⁶⁰⁴ - Krumbacher. Geschichte d. byzantinischen Literatur, München, 1891.

⁶⁰⁵ - См. Ж. М. Н. П., 1893.

⁶⁰⁶ - Еще в 1886 г. проф. Успенский в записках Афинского исторического и этнологического Общества предлагал учредить для споспешествования византизму византийское международное общество с посвященным его работам центральным органом. См. его статью «Ζητήματα πρὸς μελέτην τ. ἐσωτερικῆς ἱστορίας τ. Βυζαντινοῦ κράτους» в Δελτίον, II, 551.

⁶⁰⁷ - См. Успенский. «Византия» в энциклоп. слов., издав. Бронгаузом и Ефвроном, т. VI, 260.

⁶⁰⁸ - См. П. Сырку. Описание бумаг епископа Порфирия Успенского, пожертвованных им в Импер. Академию Наук. СПб 189. VIII.

⁶⁰⁹ - Ф. Успенский. Воспоминания о Григоровиче. Одесса. 1890.

⁶¹⁰ - См. предисловие к «Византийские историки: Дексипп, Эвнапий и др.» в рус. пер. СПб. 1860.

⁶¹¹ - «Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, ἐκδοθεῖσα μὲν ἀναλώμασι τοῦ Αὐτοκρατορικοῦ ὀρθοδόξου Παλαιστινοῦ Σολλόγου, συναχθεῖσα δὲ ὑπὸ Α. Παπαδοπούλου-Κεραμεως». Ἐν Πετροπόλει, 1891.

⁶¹² - Ἀναλέκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταυχολογίας. Ἐν Πετροπόλει, 1891.

⁶¹³ - См. Krumbacher, Geschichte Byzant. Liter., s. 29; et. Byzantin. Zeitschr., I, 6. 9. 185. К вышесказанному нужно еще прибавить, что в непродолжительном времени, по достоверным слухам, будет открыт в Константинополе русский археологический институт, устав которого уже выработан. Руководство института, по тем же слухам, будет вручено проф. Ф.И. Успенскому, известному знатоку византийской науки. Заниматься наукой в нем будут как стипендиаты университетов, так и духовные академии. Поистине отрадно!

⁶¹⁴ - Труды Финлея изданы после его смерти Tozer'ом под общим заглавием: «A history of Greece from its conquest by the Romans to the present time, 7 voll., Oxford, 1877.

⁶¹⁵ - Bury. A history of the later Roman empire from Arcadius to Irene, 2 vol., London, 1889.

⁶¹⁶ - Mainz, 1865.

⁶¹⁷ - Gotha, 1876–1878.

⁶¹⁸ - В сборнике Onken'a, «Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen», Berlin, 1883.

⁶¹⁹ - Allgemeine Encyklopädie, 85 t., s. 67 fg. Leipzig, 1867.

⁶²⁰ - В 1887–1888 гг. это сочинение вышло уже вторым изданием.

⁶²¹ - Gelzer. Sextus Iulius Africanus und die byzant. Chronographie, Leipzig. 1885.

⁶²² - Hirsch. Byzantinische Studien, Leipzig, 1876.

⁶²³ - Seger. Byzantinische Geschichtsschreiber des 10 und 11 lahrh., München, 1888.

⁶²⁴ - Ср. Ф. Успенский. – Зап. Новоросс. унив., т. 16-й, стр. 1–3. – Более подробно о значении Византии для русской истории см. в речи Н. Г. Попова «Об изучении византийской истории» (Богосл. Вест. 1893, сент., стр. 338–351). – В указанном отношении открытие самостоятельной кафедры по византийской истории при академиях, откуда выходят преподаватели средних духовно-учебных заведений, было бы делом весьма полезным и желательным. Существуют же кафедры по древней гражданской истории и по истории западных исповеданий, тем естественнее учредить кафедру по

истории того государства, при содействии которого православное исповедание закреплено было в твердые, неизменные формулы и которому мы обязаны верой, начатками просвещения и гражданственности.

⁶²⁵ - Для более раннего времени см. Ф. Успенского вступ. лекц., – Зап. Новоросс. ун., ч. 16-я, стр. 6 сл.

⁶²⁶ - *Jahrbücher für Fräncisch. Reiches unter Karl d. Grossen von Abel*, I, 885; cf. 569. Leipz., 88.

⁶²⁷ - *Ibid.* II. 281:282.

⁶²⁸ - Hirsch, *Byzant. Stud.*, s. 147.

⁶²⁹ - Вебер, *Всеобщ. Ист.* V. 524.

⁶³⁰ - В. И., VI, 160; ср. слова Вайтца, *ibid.*

⁶³¹ - Вебер, VI, 159.

⁶³² - Prutz, *Kulturgeschichte d. Kreuzzüge*, s. 399; Berlin, 1883.

⁶³³ - См. Prutz, *ibid.*, стр. 400.

⁶³⁴ - Вебер, *Вс. И.*, VI. 320.

⁶³⁵ - Подробнее см. у Ф. Успенского, *Зап. Новоросс. унив.*, т. 16, стр. 11–17.

⁶³⁶ - Döllinger. *Beiträge zur Sectengeschichte d. Mittelalters*, München, 1890.

⁶³⁷ - См. Васильевский, Ж. М. Н. Пр., т. 202; Ф. Успенский, *ibid.*

⁶³⁸ - По известию историка V в. Олимпиодора, см., *Визант. ист.* в переводе Дестуниса, СПб., 1861, стр. 204.

⁶³⁹ - См. Успенского. «Очерки по истории византийской образованности».

⁶⁴⁰ - Krumbacher, *Geschichte d. Byzant. Liter.*, 5. 215.

⁶⁴¹ - *Ibid.*, S. 215:216.

⁶⁴² - См. Krumbacher'a *ibid.* стр. 23:24; 122:123.

⁶⁴³ - Скабаланович, *Византийская наука и школы в XI в.*: Хр. чт., 1884, I, 351.

⁶⁴⁴ - Ф. Успенский. «Очерки истории византийской образованности».

⁶⁴⁵ - Ср. Krumbacher, *Byzant. Zeitschr*, Vorwort, S. 5.

⁶⁴⁶ - Это раскрыто в соч. Ф. Успенского «Очерки по истории византийской образованности».

⁶⁴⁷ - Честь открытия и установки этого факта принадлежит Prantl'ю, автору «Истории логики».

⁶⁴⁸ - См. у Ф. Успенского в цит. сочинении.

⁶⁴⁹ - См. у Prutz'a, Kulturgeschichte d. Kreuzzüge, S. 477.

⁶⁵⁰ - См. мартовск. книжку «Богослов. Вест.».

⁶⁵¹ - Проф. П. И. Цветков: Аврелий Пруденций, приложен. стр. 193–194; сл. 90. 200 и др.

⁶⁵² - Там же прилож. стр. 196.

⁶⁵³ - Сн. там же, прил. стр. 90.

⁶⁵⁴ - Сн. там же прил. стр. 90:184 и др.

⁶⁵⁵ - Сн. П. И. Цветкова: Аврелий Пруденций, прил. стр. 67:68, 70:96, 110:113–115 и др.

⁶⁵⁶ - Apolog. с. 50.

⁶⁵⁷ - П.И. Цветков: Аврелий Пруденций, прил. стр. 118:103 прим. 30

⁶⁵⁸ - Ibid. стр. 243

⁶⁵⁹ - Некоторые из скептических писателей высказали предположение, что *phialae cruentae* заключали в себе не кровь, а вино, употреблявшееся во время агап и при совершении таинства евхаристии. Мысль эта, разделяемая немногими археологами, нашла для себя сильное опровержение при ближайшем ознакомлении с содержимым этих сосудов. В некоторых из них вместе с остатками темно-красного цвета найдены были самые губки, в которые собирали кровь мучеников. К тому же заключению привел анализ вещества, сохранившегося на дне и стенках чаш. Известный Лейбниц производил опыт над одною из таких ваз и пришел к убеждению, что в ней содержались действительно остатки крови, о чем он и сообщил в свое время главному надзирателю и хранителю римских катакомб Фабретти. В 1844 году опыт был повторен над одним сосудом, найденным в саркофаге близ Милана, и результаты опыта оказались одинаковыми с предшествующим. В некоторых вазах, тщательно закупоренных,

находили на дне слой жидкости сверху беловатого, а снизу темно-красного цвета, которая, по тщательном наблюдении, оказывалась свернувшейся кровию. Серьезнейшие исследователи: Бозио, Мабильон, Марки, Росси засвидетельствовали этот факт. Martigny, Dictionnaire des antiquités chrétiennes, p. 589–592; Kraus, Real-Encyclopädie d. christl. Alterthümer, II, 620–621.

⁶⁶⁰ - Hist. eccl. I. VI, с. 14; Русск. перев. т. I, стр. 316.

⁶⁶¹ - В восстановленном виде надпись читается: *Romae, Via Cornelia sanctorum marthyrum Marii et Marthae conjugum, et filiorum Audifacis et Abachum nobilium Persarum, qui Romam temporibus Claudii principis ad orationem venerant.* Martigny, Diction. p. 521.

⁶⁶² - Martigny, Diction. p. 522.

⁶⁶³ - *Deo annoente (annuente), felis pedatura Susti (Justi) votum posuit.* Martigny, Diction. p. 521.

⁶⁶⁴ - Commentar. in Ezechiel. cap. XI.

⁶⁶⁵ - В рукописном сборнике XVII в. Флорищевой пустыни (№ 102–675 лл. 198–201) нам встретилась любопытная и довольно подробная «Роспись мощем, которые сохраняются во граде Рим в церкви глаголемой Святая Святых». Своим содержанием и характером она напоминает ту часть статейного списка посольства боярина Бориса Петровича Шереметева в Краков, Венецию, Рим и Мальту в 1697–1690 гг., в которой рассказывается об осмотре нашим благочестивым послом более известных римских церквей и о святынях, виденных им в каждой из них (Древн. российск. Вивлиофики ч. V, стр. 336–340. Москва 1788). Сведения, сообщенные автором статейного списка о мощах и реликвиях римской церкви Святая Святых, сравнительно кратки, а главное несколько не сходственны с теми, которые содержатся в Росписи Флорищевского сборника. Представляет ли последняя лишь иную, быть может, черновую редакцию той части статейного списка Шереметева, где перечисляются св. мощи римской церкви Всех Святых, или же она есть извлечение из неизвестного доселе описания путешествия в Рим какого-либо русского паломника XVII века, –

окончательно решать не беремся. Принимая во внимание отличие «Росписи» от статейного списка Шереметева, также то обстоятельство, что непосредственно за нею в сборнике Флорищевой пустыни следует незначительный, без конца, отрывок, начинающийся словами: «Книга, в которой поведаются таинства, учинени от Бога и пресвятыя Богородицы» и повествующий о назаретском доме богоотец Иоакима и Анны, в котором пребывали Богоматерь со Своим божественным Сыном, мы склонны предполагать в «Росписи» извлечение из неизвестного доселе памятника древнерусской паломнической литературы. Имея в виду небольшой объем «Росписи» и её прямое отношение к занимающему нас вопросу, мы приводим её здесь с некоторыми впрочем опущениями по не совсем исправному списку Флорищевой пустыни. «Роспись мощем, которые сохраняются во граде Рим в церкви глаголемой Святая Святых. В поставе, который стоит пред святым олтарем, сохраняется святой образ Господа нашего Иисуса Христа и Избавителя рода человеческого; списан, егда еще бе в тридесяти трех лет, от святого и славного евангелиста Луки, по прошению пресвятыя Богородицы и святых апостол; по вознесении же Его на небеса совершися аггельскими руками; в Рим же принесен от Иерусалима Титом и Веспасияном, царями римстими. Вельми чудесен и страшен есть противо демонов. На малых двух окнах железных над олтарем ко образу святого Сильвестра папы много костей святых младенцев, от Ирода избиенных, и великий ковчег с сосудцами, полными мощей святых мученик, яко отперетися ему невозможно. На другом окне ко образу святого царя Константина велми много есть мощей святых мученик, между которыми есть едина великая глава без имени... Там же суть одежды святого Петра апостола и святого первомученика и архидиакона Стефана, в которых камением побиен бысть, и все окровлены суть. Еще там же есть одежда святого мученика Лаврентия со многим углием, на них же пряжеся... Под образом Спасителевым есть един ящик, полон мощей, земли со Иерусалима, Вифлеема, вертепа Господня, Фаворския – идеже преобразися, горы Елеонския; горы, идеже Христос распяся; место, которое называется

лифостротон, и гроба Господня, столпа, подле которого биен бысть Господь наш Иисус Христос, камени, на нем же седе при гробе Господни ангел, горы Синайския, места, идеже стояше крест Господень, гроба пресвятыя Богородицы; часть копия, которым прободеса ребро Спасителево... Тут же суть иные мощи святых мученик, исповедник и девственников. Тут же есть золотой крест драгоценный, в котором есть часть креста Господня. Тут же есть ящичек серебряной, в нем же сохраняется некий золотой крест, на нем же вырезаны суть семь таин Господних, которой в древняя времена показывался народу в Воздвиженьев день. Тут же есть иной ящичек серебряный, в нем же есть иной крест, в котором есть древо святого креста Господня, который Ираклий, царь греческий, принес из Персиды, с телом святого мученика Анастасия, которое сохраняется в той же церкви под олтарем... Там же есть великая часть губы, которая бе полна оцту и желчи и принесена ко устам Христовым. Тут же есть часть трости, ею же биен бысть от воинов Господь наш... Там же есть один ящик с слоновья кости, в нем же суть многия мощи разных святых, сиречь, святых самообратных мучеников Процесса, Мартияна, Абдона, Севена, Фелика, Адаукта, Ириней, Аббондия, Пигиена и Сатурнина вместе с мощами святого Дамаза, папы римского, и святого Фелика, папы с одеждою святого Иоанна евангелиста, рука святого Кесаря мученика, мощи святого Дионисия Ареопагита, святого Севастиана мученика и святых мученик Тибутрия, Силия, Крематия, Нерей, Ахиллея, Акима, Прискима, Марка, Маркелима, Прима, Феликияна и Понтияна папы и мученика и преподобного Иеронима исповедника, глава преподобная Евпраксии..., там же глава святыя мученицы Варвары и глава святыя мученицы Евфимии, и глава же святыя мученицы Анны и часть одежды ея, мощи святыя мученицы Евлалии и святыя мученицы Анастасии Узорешительницы, мощи святых мучеников Агапия, Скения, Ирины, Пилея и Елна и святыя девы Бригиды чудотворицы, и многия губки, которыми святая мученица Евпраксия собирала кровь святых мученик и полагала во особливых кладезех... В ином ковчезе суть мощи святого Кириака Отшельника и Саввы Освященного и часть великая

Николая Мирликийского. Тут один иный ковчег медный, полон мощми разных святых; в ином ковчезе суть многия мощи, губки и части одежд, которые веруются быть святого апостола Петра, святого мученика Лаврентия и святого мученика Викентия со многим углием, на котором и до днесь еще содержится кровь святых мученик со многими костями. И в скатерти белой суть болии тысящи мощей и разныя кости святых, углие, губки, пепел... И иные суть сосуды свинцовые с разным подписанием, но неясственным... Там же две цки, на которых написаны суть святых апостол Петра и Павла, которые показывают истинный образ их. Еще многие суть суконные лоскуты, которыми видел святой Ипполит мученик ангелов отирати раны святого мученика Лаврентия, егда за Христа мучился... И в другом ящике древяном, который был учинен от древних пап, в нем же суть три агны на воску напечатаны со многими мощми. Там же еще суть многия кости святых, обвиты белыми сукны, между которыми есть едина рука со многими костями разных святых, но без имени. Там же в красной камке есть крест, в котором видится тело и кровь, печатан на всех четырех углах, дабы в них не един не отворился. Там же еще суть многия ящички, полны мощми с частями одежд, со многими губками, пепелом. В той же церкви сохраняется цка, на которой Господь, умываячи ноги апостол, седел, и многия иныя святыя вещи в великой у народа чести, которыя за краткость zde не описуются. В той же церкви сохраняется образ пресвятыя Богородицы, на цке написан от Египтян сим образом, егда бежала со Превечным Младенцом во Египет. Тамо же опричь мощей обретается образ, на котором есть вырезан младенец, которой удою рыбу ловит». Приведенный памятник в значительной мере подтверждает древнее, восходящее к первой половине IX в. предание Римской церкви о тридцати-двух колесницах, перевезших некогда мощи святых мучеников, исповедников и блаж. дев из катакомб в Пантеон.

⁶⁶⁶ - Архим. Сергей: Полн. Месяц. Вост. т. II, ч. 2, стрр. 390:209, 247–248:375, 227:49, 240:128, 293:121–122:246, 293 и др., сл. проф. Н.П. Кондакова: Византийские церкви и

памятники Константинополя, в Труд. VI Археолог. съезда, т. III, стрр. 9:12, 33:29–30:14–15:42, 17:34, 68:51, 68:79 и др.

⁶⁶⁷ - Архим. Сергей: Месяц. Вост. т. II, ч. 2, стрр. 290:45, 166–167:233–234:174, 301–302:84, 337: сл. Кондакова Визант. церкви, стрр. 12:16, 17:33, 34:35, 37:38, 43:45, 46:58, 68:82.

⁶⁶⁸ - Проф. Васильевский: Письмо Алексея Комнина к графу Роберту Фландрскому в Ж. М. Н. Пр., ч. CCCVII, стр. 230–231:239.

⁶⁶⁹ - Подробно и обстоятельно об этом у проф. Н.Ф. Каптерева: Характер отношений России к прав. Востоку, стр. 60–102. М. 1885.

⁶⁷⁰ - Русск. Истор. Б-ки т. VI, стр. 27. Душ. Чт. 1862. 11:248.

⁶⁷¹ - Архим. Леонид: Обозрен. царьградск. памятн. и святынь, стр. 33, М. 1870

⁶⁷² - П. Савваитов: Путеш. Новгор. архиеп. Антония в Царьград. стр. 53:172.

⁶⁷³ - Известнейшие из древнерусских паломников-литераторов суть следующие: Новгородский архиепископ Антоний (около 1200 г.), Стефан-Новгородец (1350), диакон Игнатий (1389), Игнатий-Смольнянин (1389–1405), дьяк Александр (1391–1395), мних-Епифаний (1415–1417), иеродиакон Зосима (1419–1422), гость Василий (1465–1466), купец Василий Позняков (1558–1561), Трифон Коробейников (1593–1596), Казанец Василий Яковлевич Гагара (1634–1637), Арсений Суханов (1649–1653), Василий Григорович-Барский (1724–1747) и отец Игнатий (1766–1776).

⁶⁷⁴ - А. С. Норов: Путешествие игум. Даниила, стр. 1.

⁶⁷⁵ - Ibidem стр. 2–3

⁶⁷⁶ - А. С. Норов: Пут. игум. Дан. стр. 10:33–35:53–57:87–88:113 и др.

⁶⁷⁷ - Ibidem стр. 3

⁶⁷⁸ - Quinet, La création, 1870, т. 2, р. 412–414.

⁶⁷⁹ - Платоновой инструкции ст. 31.

⁶⁸⁰ - Там же ст. 34.

⁶⁸¹ - Там же ст. 42.

- 682 - Архангельские Епарх. Ведом. 1893. № 20.
- 683 - Екатеринбургск. Епарх. Вед. 1893. № 43.
- 684 - Там же, № 45.
- 685 - Известия по Казан. Епархии 1893, № 9.
- 686 - Там же, № 12.
- 687 - Там же.
- 688 - Тамбовские епарх. Вед. 1893, № 31.
- 689 - Тульские Епарх. Ведом. 1893, № 21.
- 690 - Полтавские Епарх. Епарх. Ведомости 1893, № 8.
- 691 - Подольские Епарх. Ведом. 1893, № 45. Как бедствует православное духовенство в Олонецкой губернии – иллюстрацией служит заметка: «Вопиющее убожество», напечат. в Историч. Вестнике 1893. Октябрь, стр. 844.
- 692 - Замечу, однако, что число старокатоликов превышает число православных, принадлежащих к патриархатам Антиохийскому и Александрийскому, взятым вместе.
- 693 - Англикане, к которым принадлежит Мейрик, не смотря на свою несомненную богословскую ученость, склонны рассматривать церковь, как политическую организацию, как некое Ζῶον πολιτικόν, которому они придают свойства, не имеющие ничего общего с церковью.
- 694 - Ведь напр. спор между нами и англиканами об иконопочитании, а основан на чистейшем недоразумении! То же можно сказать и о некоторых других спорных вопросах.
- 695 - Те, которые останавливаются на малочисленности старокатоликов, забывают, что между ними есть Деллингеры, Лангены, Рейши...
- 696 - Монография Карьера прислана нам неизвестным лицом (из Петербурга). Мы поняли это, как желание обратить на неё наше внимание и, так как, по прочтении её, оказалось, что, по новизне и интересу вопроса, она действительно заслуживает внимания, то мы и решили познакомить с нею читателей Богословского Вестника. – Считаем своим долгом выразить здесь благодарность, к сожалению неизвестному нам, лицу, приславшему книгу, за эту своеобразную форму содействия

разработке философских вопросов и полагаем, что приславший не посетует на нас, если мы приведем здесь сделанную им на книге краткую рецензию. «Многое верно, – пишет рецензент, – но изложено в расплывчатой форме, в которой исчезает всякая точность мысли. Главное же, неверно представлен закон сохранения энергии в материальном мире. Он состоит не в превращении одного движения в другое (?), а в сохранении суммы потенциальной и кинетической энергии. Вследствие этого неверно и противоположение в этом отношении духовного мира материальному: развитие состоит не в возрастании энергии, а в переходе из потенциального состояния в деятельное. Затем тожество формирующего начала органической жизни и человеческого самосознания автором утверждается, но не доказывается. Этот сложный вопрос даже не обсуждается сколько-нибудь научным образом». Мы, со своей стороны, вполне согласны с почтенным рецензентом в том, что в формальном отношении монография Карьера оставляет желать многого; но полагаем, что его приговор мог бы быть смягчен – отчасти в виду новизны затронутых в монографии вопросов, отчасти в виду темноты и трудности предмета. Что же касается возражений по существу, то они требуют ближайших разъяснений, которые, насколько позволяют размеры библиографической заметки, и сделаны нами в тексте. Более подробно данного вопроса мы надеемся коснуться после, – в одной из задуманных нами работ.

⁶⁹⁷ - Считаем нелишним привести здесь авторитетное суждение по занимающему нас вопросу Вундта, изложенное им в его «Системе философии» (стр. 314–5). Изображая рост сознания в количественном (обогащение новыми элементами, расширение, равно как и увеличение степени интенсивности) и качественном отношении (обновление, улучшение), он между прочим говорит: ...«здесь (т. е. в психической жизни) мы не только не находим эквивалентности между членами причинного ряда, но находим совершенную противоположность этому. Что ясно представляет нам духовное развитие отдельного лица и еще яснее развитие человечества, то в меньших размерах оказывается в каждой отдельной духовной связи. Духовная

жизнь экстенсивно, равно как и интенсивно управляется законом возрастания энергии: экстенсивно, так как духовное развитие постоянно расширяется и усложняется; интенсивно, так как повышается ценность достигаемых путем этого развития форм жизни»...

⁶⁹⁸ - Популярное разъяснение закона сохранения энергии см. в юбилейном сборнике публичных лекций, читанных в Моск. университете в пользу «Гельмгольцевского фонда»: «Герман фон-Гельмгольц» М. 1892, – лекция Колли («Сохранение энергии» – стр. 13 след.). – Наиболее осторожная формула его дана у Лаланда (André Lalande: *Lectures de la phil. des sciences*, Paris, 1893, p. 318); а самое обстоятельное и научно-строгое изложение закона, насколько знаем, сделано Бальфором Стюартом (Balfour Stewart: *la conservation de l'énergie*, 5-е изд. 1889). Основательный разбор см. у König'a: *die Entwicklung des Causalproblems*, В. II, S. 440–9.

⁶⁹⁹ - См. у Лопатина: «Положительные задачи философии», т II, стр. 173–180:197–204, а также – у Н. Н. Страхова: «О законе сохранения энергии» (Вопросы философии и психологии, кн. 6-я).

⁷⁰⁰ - См. второй отд. нашей книги: «Современное состояние философии в Германии и Франции». Стр. 125 след.; 296 след.

⁷⁰¹ - См. у Ланге: «История материализма», т. II, стр. 446 и др.

⁷⁰² - Таких взглядов держатся представители «Нового спиритуализма» во Франции. См. нашу вышеуказанную книгу, отд. II, стр. 296–305. О «случайности» (контингентности) законов природы, см. там же, стр. 43–60 (взгляды проф. Бутру).

⁷⁰³ - Наприм., известный Эрнест Навиль (см. его: *La physique moderne*. Par. 1890, p. 228–238), Pesch (*Die grossen Welträthsel*, В. II, S. 247–9). К этому же взгляду склонялся известный Дюринг (см. его *Cours* и *Механику* – конец, русск. пер.).

⁷⁰⁴ - См. предисловие ко 2-му изд. брошюры.

⁷⁰⁵ - «Проекту» г. Федорова, независимо от достоинства и ценности развиваемой в нём основной мысли, придает вес еще

и то обстоятельство, что он не есть какое-нибудь праздное измышление, но – плод многолетних дум о том, как помочь современному обществу, – обществу с расшатанными понятиями и неустойчивыми убеждениями. Во 2-й книжке «Русского Архива» текущего года помещено весьма интересное письмо к г. Федорову высокопреосв. (покойного) Никанора, из которого видно, что уже и тогда, пятнадцать лет тому назад (письмо писано в 1879 г.), автора проекта занимали вопросы, как оберечь себя и других, выражаясь словами архипастыря, «от ветров, которые теперь бурно носятся над человеческими головами, – как дать устойчивость шатающимся юным головам». В заключение своего письма высокопреосв. его автор советовал юноше «читать апологетические издания протоиерея Заркевича» (рядом с некоторыми другими статьями и литературными произведениями в светских журналах) и ободрял его надеждою, что «настойчивое служение религии некогда просветит умные очи и покажет то, что увидеть вы желаете»... «Проект» показывает, что советы, предостережения и ободрения архипастыря-отца не пропали бесследно. – Г. Федоров – «светский» по образованию и происхождению. Ныне состоит инспектором городского училища в Балашове, Саратов. губ. (сведение взято из Русс. Архива).

⁷⁰⁶ - Вследствие этого мы предложили автору конспектировать свое сочинение, каковой конспект здесь и прилагаем, как доказательство широты и серьезности постановки дела.

⁷⁰⁷ - Текст этого слова Астерия известен по автографу Сирмунда с codex'a Seguerianus'a и по выдержкам в Библиотеке Фотия. Cod. 271. ср. Migne Patr. Gr. t. XL. col. 153 и 250, not. 37.

⁷⁰⁸ - ἐκ κοιλίας – от чрева, вместо Ин.9:1; ἐκ γενετῆς – от рождения.

⁷⁰⁹ - Мк.3:17.

⁷¹⁰ - Т. е. единоипостасности божества.

⁷¹¹ - Ин.8:58.

⁷¹² - ψηλαφώμενος – букв.: будучи осязаем.

713 - Cod. Seg. прибавляет: «ибо кто напоил вас от скалы? бросаете в Того, Кто на каменных досках дал вам законы жизни?»

714 - Ис.28:16.

715 - Дан.2:44.

716 - 1Петр.1:6.

717 - Мф.3:9.

718 - Тит.2:14: περιούσιον ср. Исх.19:5.

719 - Быт.12:3.

720 - γνώσει, Cod. Seg. προγνώσει.

721 - αὐτοῦς, но Фотий читает: αὐτοῦ – чудотворением Его (т. Христа).

722 - Так у Фотия; в Cod. Seg. Θεός.

723 - См. Ин.8:58.

724 - καὶ μὴ φαίνόμενος; у Фотия: καὶ φαίνόμενος; латинский переводчик у Миня из двух составляет одно: καὶ μὴ βλέπόμενος καὶ φαίνόμενος: не был видим, хотя и являлся (присутствовал). См. Исх.3:4.

725 - Cod. Seg. прибавляет: «и вместе».

726 - ἀνθρωπικῷ λόγῳ, Фот. ἀνθρωπίνης σοφίας – человеческую мудрость.

727 - У Фотия прибавлено: «ни в чем не будучи повинен».

728 - Ср. Иез.18:20: «сын понесет вины отца», чему кажущееся противоречие представляет Втор.5:9: «Я Господь Бог твой, Бог ревнитель, за вину отцов наказывающий детей до третьего и четвертого рода ненавидящих Меня», устраняющееся тем, что в последнем случае предполагается деятельное и свободно-сознательное причастие детей унаследованным от отцов греховным склонностям и страстям. Так и в Евангелии (Мф.23:29–35) Господь говорит, что неверующие иудеи сами против себя свидетельствуют, что суть сыновья убийц пророков, так как и сами будут дополнять меру отцов своих совершением таковых же злодейств, а именно: убиения, распятия, мучений, и преследований пророков и мудрых книжников.

729 - У Фотия прибавлено: «еще не явившийся на свет».

- 730 - πτέσις, Cod. Seg. πεῦσις.
- 731 - Cod. Seg. прибавляет: «дотоле».
- 732 - Cod. Seg. прибавляет: «или выглаживать шероховатость досок, или делать вообще то, чему ремесленник отец научает свое дитя по свойству своего ремесла».
- 733 - τὸ βαθύτερον, Cod. Seg. приб. καὶ μελάντερον – и чернее.
- 734 - У Фотия прибавлено: «душе».
- 735 - Быт.1:31.
- 736 - ἐκ τῆς σαρκός – от плотского суемудрия.
- 737 - Быт. 1 гл. ср. Пс.148:6.
- 738 - Ср. Мф.9:2; Мк.2:5; Лк.5:24; Ин.5:8.
- 739 - Cod. Seg. приб. «теперь».
- 740 - τὸ ζῶον, собст. животное.
- 741 - Пс.32:6.
- 742 - Т. е. божественного.
- 743 - Ин.1:9.
- 744 - Cod. Seg. добавляет: «Иисусом, родившимся»...
- 745 - Мф.13:65; Мк.6:3 и др.
- 746 - Чтение: καὶ ἐπείθοντο – и уверялись, убеждались – может быть принято только в отношении к удостоверению фарисеев в тожестве личности слепца, но в отношении к совершению чуда оно неудобно, ибо не соответствует евангельскому повествованию. Редактор издания у Миня готов подставить отрицание οὐκ – и не верили (col. 260, n. 51). Мы же находим более естественной и легкой поправку: ἐπύθοντο, как параллель καὶ ἐμάνθανον.
- 747 - Cod. Seg. добавляет: «к исследованию болезни, – стараются дознать: от рождения ли он слеп, и расспрашивают родителей этого человека».
- 748 - Cod. Seg. приб.: «это».
- 749 - Исх.16:13.
- 750 - Там же, ст. 21.
- 751 - Исх.13:21.

⁷⁵² - Пс.2:9 ср. Откр.2:27; 19:15; Иер.1:10–12.

⁷⁵³ - Ис.35:4–6.

⁷⁵⁴ - Ср. Ам.1:1 и Ис.1:1; 2:1; 37:2; 38:1. Родом из Фекои был собственно пророк Амос, которого св. Астерий считает отцом Исаии пророка, как и Климент Александрийский (Strom. 1:21, – ed. Potteri 1:389; ср. Mig. col. 327) и др. некот. Но Иероним (In Amos, prolog. Migne, Patr. Ser. lat. t. XXV – Hieron. t. VI, – col. 999) говорит, что пророк Амос не был отцом Исаии, так как последний пишется чрез алеф и цаде (ח ד ל ט) и в переводе на латинский язык значит: fortis, или robustus, – а имя пророка из двенадцати пишется чрез аин и самех (א ו ל ס) и означает: populus avulsus. В греческом же начертание обоих имен одинаково: Ἀμώς.

⁷⁵⁵ - Пробная лекция покойного архимандрита Григория по кафедре нравственного богословия.

⁷⁵⁶ - Так понимают эгоизм, напр., Зайлер, Шенкель, проф. Гусев и другие.

⁷⁵⁷ - Так понимают эгоизм Штанфт, Шрейберг, отчасти фон-Гиршер, Флатт, частью даже и Вутке: из наших богословов – прот. Солярский.

⁷⁵⁸ - В статье о порабощении Руси монголами. См. Богосл. Вестн. 1893 г. июль, стр. 41. прим.

⁷⁵⁹ - Не говорим, что ни об одном из преемников Максима неизвестно, чтобы они путешествовали в Орду тотчас по занятии кафедры, ибо тут возможно было бы предположение, что все они прямо из Константинополя проходили через Орду.

⁷⁶⁰ - Никоновская летопись под нашим годом: «позвани Быша епископы вси Руския в Киев к Максиму митрополиту Киевскому и всея Руси».

⁷⁶¹ - Последнее известие находим в Киприановом житии св. Петра, в котором рассказывается, что Петр поднес Максиму икону Богородицы своего письма, когда этот приходил в Волынскую землю для ее посещения и обозрения.

⁷⁶² - Напечатана в Истории преосв. Макария, т. IV, прилож. XXIV, и в Памятниках канонич. права, col. 139.

видению Максима митрополита Владимирского и всея Руси (sic) чудотворца, Греченина родом: егда ему пришедшу от Киева во Владимир и от путного шествия в келии своей мало уснув, абие видит яко наяве свет велик и необычен и в том свете явися ему Пречистая Дева Богородица, держащая на руке Превечного Младенца, и глагола: рабе мой Максиме, добре пришел еси семо посетити град мой, и подаде ему омофор, глаголя: приими сей омофор и паси в граде моем словесные овцы; ов же прием, возбудися от сна и в келии никого же виде, а омофор обретеся в руце его..., и прославися сие чудо во всей Русской земле и в Палестине, и повеле (митрополит) написать сей образ тем подобием, якоже виде» (Доброхотова, Памятники древности во Владимире Кляземском, стр. 74, § 2). Чудесное видение, бывшее митрополиту Максиму, должно было служить в глазах русских людей оправданием его поступка.

⁷⁶⁶ - Γάλιτξα, ἐπίσκοπὴ οὐσα τῆς Ῥωσίας, ἐτιμήθη εἰς μητρόπολιν παρὰ τοῦ βασιλέως κυροῦ Ανδρονίκου τοῦ Παλαιολόγου ἐπὶ τοῦ ἀγιωτάτου πατρίάρχου κυροῦ Αθανασίου, ἐν ἔτει ξωιά, – у Ралли и II. V, 494, прим. 1. – Митр. Киприан в житии св. Петра говорит о попытке Галичского великого князя Юрия Львовича получить для Галиции особого митрополита, сделанной после смерти митр. Максима, как о первой попытке. Но, с одной стороны, митр. Киприан мог не знать о действительном первом поставлении особого Галичского митрополита; с другой стороны – зная мог притворяться незнающим, ибо в интересе Московских митрополитов было то, чтобы история Галичской (Галичско-литовской) митрополии была возможно менее известна, дабы против каждого поставления особого Галичского митрополита можно было протестовать как против небывалого и неслыханного нововведения.

⁷⁶⁷ - См. в Памятнн. канонич. права, приложж. col. 125.

⁷⁶⁸ - В Воскресенск. летописи относительно места в соборе, где был положен Максим, сказано: «в соборней церкви святыа Богородица, во храме (придельном) Христова мученика Пантелеимона», – Собр. летт. VII, 184. (Тоже в Степенной книге, I, 403).

⁷⁶⁹ - По-видимому, наиболее полезными пособиями при составлении исторического очерка под указанным заглавием, кроме сочинений: Maurer'a – *Das Griechische Volk*, Elssner'a – *Neueste Beschreibung der Griechischen Christen*, Lamansky – *Secrets d'état de Venise* (о которых мы говорили в «Обзоре источников истории Греко-восточной церкви») могут быть: 1) Zinkeisen – *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*. Gotha, 1854–63. Это сочинение составлено на основании многочисленных источников, аккуратно цитируемых, читается живо – и имеет всегда целью вполне уяснить дело. Дорого оно в особенности тем, что в нем достаточно подробно и основательно говорится об отношении турецкого правительства и народа к греческим христианам, чего почти не делает Hammer, написавший очень подробную историю турецкого народа. Лучшей истории турок, чем многотомное сочинение Цинкейзена, мы не знаем. 2) Hertzberg. *Geschichte Griechenlands seit dem Absterben des Antiken Lebens bis zur Gegenwart*. В. В. II–IV. Gotha 1877–1879. В тех вопросах, которые имеют значение при изучении отношений турок к христианам, Гертцберг следует Maurer'у и Zinkeisen'у, привнося немного нового. Но такое новое у него все же есть, а потому и Гертцберг заслуживает внимания. 3) Проф. Скабалановича. Политика турецкого правительства по отношению к христианским подданным и их религии – от завоевания Константинополя до конца XVIII в. (Напечатано в Христ. Чтении, 1878, т. II). Сочинение по содержанию очень интересное. Жаль только, что автор не указывает своих научных пособий, оставляя в читателе недоумения о том, чем пользовался автор. Но дело само собою разъясняется, если читатель сравнит сочинение г. Скабалановича с сочинениями Цинкейзена и Гертцберга. Труд рассматриваемого автора появился ad hoc, – в то время, когда русские войска, отвоевав Болгарию у турок, стояли под стенами Константинополя, в Сан-Стефано. 4) Проф. Ламанского. Могущество турок-османов в Европе (Речь, читанная на акте Петербургского Университета в 1880 г.). Мы привыкли соединять с наименованием «речи» представление о чем-то жиденьком, эфемерном и научно-маловажном. «Речь» же г. Ламанского составляет приятное и

почти неожиданное исключение. Несмотря на краткость, она замечательно содержательна. В основу ее положен как обширный труд самого г. Ламанского, выше нами упомянутый (в «Обзоре источников»), и содержащий документы большой важности, так и его же сочинение: «Об историческом изучении Греко-Славянского мира» (1871 г.). Вообще об этом произведении г. Ламанского можно сказать: «мал золотник, а дорог». – Все вышепоименованные сочинения, могущие служить руководством при изучении указанного вопроса из греческой церковной истории, – чужды тех ламентаций, какие встречались в большинстве старых сочинений и какие теперь встречаются, но кажется только в русских сочинениях, и притом таких, которые имеют целью действовать не на мысль и рассудок, а на чувства и нервы.

⁷⁷⁰ - Ducae. Historia Byzantina, cap. XL, p. 1112. Migne. Gr. Tom. 157.

⁷⁷¹ - Zinkeisen. Geschichte des Osmanischen Reiches. Band II, S. 4–6.

⁷⁷² - Frantzae. Chronicon majus, lib. III, cap. II, p. 893 (Migne. Curs. patr. tom. 156).

⁷⁷³ - Zinkeisen. Ibid. S. 7–8. Hertzberg. Gesch. Griechenlands. B. II, 543:551.

⁷⁷⁴ - Zinkeisen. B. II, S. 14:471–473. Hertzberg. B. II, 531.

⁷⁷⁵ - Historia Patriarchica p. 79. Edit. Bonn. 1849.

⁷⁷⁶ - Historia Politica Constantinopoleos, p. 26. Edit. Bonn. 1849.

⁷⁷⁷ - Elssner: Neueste Beschreibung d. Griechisch. Christen. S. 162–163. Berl. 1737.

⁷⁷⁸ - Gerlach. Türckisches Tage-buch, S. 374. Franckfurt am M. 1674.

⁷⁷⁹ - Δοσιθέου. Ιστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολ, πατριάρχουσάντων, σελ. 1172. – Для доказательства сейчас раскрываемых нами мыслей касательно уважения христианской религии турками, мы могли бы воспользоваться сочинением Баязитова, под заглавием: «Отношения ислама к науке и ино-верцам» (Петерб., 1887), но мы не делаем этого, во 1-х, потому

что сочинение это написано каким-то петербургским «имамом», а во 2-х, оно явно проникнуто апологетической тенденцией. Поэтому мы сочли за лучшее оставить это сочинение в стороне, ограничиваясь такими сочинениями, авторитетность которых для нас представляется не подлежащей сомнениям.

⁷⁸⁰ - Даманского. Могущество турок. Стр. 11.

⁷⁸¹ - Elssner. Opus cit., S. 333–334.

⁷⁸² - Ricaut. Histoire de l'eglise Greque, p. 17–18. Amsterd. 1710.

⁷⁸³ - Гервинуса. Восстание и возрождение Греции (История XIX века, том. 5), стр. 11. Рус пер. Петерб., 1868.

⁷⁸⁴ - Hertzberg, B. II, S. 543–544.

⁷⁸⁵ - Pischon (бывший пастор при прусском посольстве в Константинополе). Die Verfassung der Griechisch-orthodoxen Kirche in der Türkei (Stud. und Kritik. 1864, S. 87).

⁷⁸⁶ - Zinkeisen. B. II, S. 13.

⁷⁸⁷ - Frantzae. Chronicon majus, p. 896.

⁷⁸⁸ - Pischon. Verfassung u. s. w. s. 87–88. Zinkeisen, B. II, S. 10. Hertzberg, II, 550.

⁷⁸⁹ - Elssner. Neueste Beschreib., S. 328–329.

⁷⁹⁰ - Gerlach. Türckisches Tagebuch, S. 469.

⁷⁹¹ - Elssner. Neuste Besehreib., S. 330–331.

⁷⁹² - Pischon. Opus cit. S. 88.

⁷⁹³ - Гервинуса. Восстание Греции, стр. 13.

⁷⁹⁴ - Нам хотелось было составить ясное представление о бератах, изучить для этого возможно большее число их – из разных веков; но мы не нашли надлежащего материала, который служил бы нашей цели. Писатели как иностранные, на прим., обстоятельный Maurer (B. I, 381–2), так и русские, на прим. И. Березин («Православная и другие христианские церкви в Турции», стр. 5 и дал. Петерб. 1855) и проф. И. С. Бердников (в статье: «Церковное Право в православной церкви». Прав. Собес. 1890, т. 1:197 и дал.) цитируют или целиком в переводе приводят, когда приходится им говорить о патриаршем берате, единственный текст подобного берата,

выданного султаном константинопольскому патриарху Неофиту в 1789 году и напечатанного во французском сочинении: D'Ohsson'a *Tableau general de l'empire Othomane*, изданном в 20-х годах текущего столетия. Более ранних патриарших бератов никто из известных нам писателей по греко-восточной церкви не приводит. Вот, после этого и извольте составлять понятие относительно истории бератов! Правда Ельснер (*Neueste Beschreib.*, 60) сообщает, что он читал описание одного патриаршего берата у какого-то, нам неизвестного Tournafort'a; но сам Ельснер не сообщает достаточных сведений об этом берате. Мы даже сомневаемся, чтобы, упоминаемый Ельснером, Tournetort в самом деле описывал берат патриарший, ибо немецкий писатель говорит, что будто в этом берате христиане побуждались к послушанию патриарху, под угрозой палочных ударов по пятам. Указанное сомнение наше основывается на том, что бератами, как увидим ниже, давалась патриархам столь неограниченная власть над христианами, что о таких пустяках, как палочные удары и говорить в берате не стоило. – Мы, впрочем, но вовсе лишены возможности составить хотя слабое представление касательно истории патриарших бератов: нам удалось отыскать еще текст патриаршего берата, относящегося к XVII веку и выданного патриарху Дионисию, известному с именем ларисского, и напечатанного, нужно сказать вовсе не кстати, в сочинении Aymon'a: *Monuments authentiques de la religion des Grecs*, p. 486. Сравнивая берат, цитируемый и приводимый Мауером, проф. Бердниковым и Березиным с бератом у Эймона – мы пришли к тому выводу, что патриаршие бераты XVII и XVIII веков в существенных и главнейших чертах оставались тождественными. Бератами, отпечатанными у Березина, проф. Бердникова и Эймона – мы и будем пользоваться ниже в нашей работе. Нам между прочим хотелось выяснить себе: был ли дан берат первому патриарху турецкого периода Геннадию? имели ли такие бераты его ближайшие преемники? когда вообще появились бераты, каково их первоначальное содержание, росли ли права патриархов или малились? Но на все эти вопросы не нашли ответа. По-видимому, Геннадий и его

ближайшие преемники бератов не брали. Если не ошибаемся, первое упоминание о берате встречается в XVI веке, но о содержании этого берата ничего неизвестно. Мы разумеем берат, полученный патриархом Феолиптом (*Historia Patriarch.* p. 151. Edit. Bonn.). Нам думается, что бераты патриаршие имели не совсем чистое происхождение. О них начинаются упоминания тогда, когда речь ведется о таких патриархах, которые не совсем законными путями достигли патриаршества, – именно посредством подкупов. Достигнув такими способами патриаршества, эти симонисты, чтобы не встретить себе сопротивления в церкви, по-видимому, выхлопывали султанский указ – берат, утверждающий их назначение на константинопольскую кафедру. Полагаем, что первые патриархи турецкого периода пользовались своими широкими правами без султанских указов – на основании раз изъявленных Портой преимуществ. Впрочем разъяснение истории патриарших бератов должно составить задачу греческих ученых. Иностран-ным историкам это дело не под силу. Несмотря на вышеизложенное, скажем, как мы говорили раньше в подобных случаях и как нам придется не раз это повторить: сделаем, что можем. – Что касается текста берата, вручаемого прочим архиереям, то в этом отношении мы находимся в еще более жалком положении. Мы отыскали один и единственный текст подобного документа в сочинении Heineccii: *Abbildung der alten und neuen Griechischen Kirche.* Theil II, 386–387. Leipz. 1711. Но и этот текст по некоторым основаниям нужно признать недостаточно надежным. Без иеремиад, при изучении истории греко-восточной церкви, не обойдешься. N. В. При содействии почтенного профессора Е.Е. Голубинского, я потом нашел еще экземпляр патриаршего берата, выданного кон-стантинопольскому патриарху Кириллу в 1855 году. Он напечатан в сербском переводе в сербском журнале: «Гласник» (связка IX, 1857 г., стр. 227–242). В этом берате не однократно говорится, что он составлен сообразно с древними образцами того же рода. Значит в изложении бератов наблюдалась традиция. Власть патриарха и здесь представляется очень широкой. Наприм., здесь говорится: султан «благоволил дать

новому патриарху полную власть, какую имели его предшественники». О патриархе говорится в берате в тоне очень благосклонном. Но, по-видимому, произошли к этому времени и некоторые ограничения власти патриаршей. Значение синода поднялось по сравнению с прежними временами; здесь читаем: «без согласия митрополитов (членов синода) патриарх ничего не смеет (?) делать». В одном пункте берата говорится: «все споры из-за власти и по поводу святого закона между патриархом, митрополитами, епископами, будут рассматриваться в императорском Диване» (!). Порядок параграфов значительно отстает от порядка, какой находим в берате 1789 года. Много есть здесь мелочных предписаний финансового характера. Таков образец берата XIX-го века. В нем нет ничего особенно важного. В дальнейшей нашей речи мы будем пользоваться, как указано нами выше, текстом патриарших бератов XVII и XVIII века. Берат же, изданный в «Гласнике» принадлежит к поре начинающегося упадка значения власти патриаршей. Он может иметь интерес для будущего исследователя истории бератов, если таковой найдется. В этих целях мы и указали на него в настоящем примечании.

⁷⁹⁵ - Aymon. Monuments, p. 487.

⁷⁹⁶ - Hertzberg. B. III, S. 83–84. Cf. Historia Patriarchica, p. 202–204 (edit. Bonn.), откуда и заимствовано вышеприведенное описание, но с присоединением некоторых вариаций.

⁷⁹⁷ - Mendelssohn – Bartholdy. Geschichte Griechenlands. Theil. I, S. 12. Leipz. 1870.

⁷⁹⁸ - Elssner. Neueste Beschreib. S. 77–78.

⁷⁹⁹ - Silbernagl. Verfassung und gegenwärtiger Bestand der Kirchen des Orients. S. 15. 17. Landshut, 1865.

⁸⁰⁰ - Ibidem, S. 13.

⁸⁰¹ - Hertzberg. Op. cit., S. 80.

⁸⁰² - Maurer. Das Griechische Volk. I, 388.

⁸⁰³ - Hasemann. Griechische Kirche im Mittelalter und der Neuzeit, S. 211: Ersch und Gruber. Encyklopädie, B. 84. Leipz. 1866.

⁸⁰⁴ - Леонтьев К.Н. «Из жизни христиан в Турции». Т. III, стр. 58. М. 1876. – Свое сомнение мы основываем на следующем: возможно, что замечание это было выражено в присутствии г. Леонтьева, в его бытность в Греции, каким-нибудь славянином, говорившим о константинопольской тюрьме, именуемой: «Бань», в которую действительно могли попадать по воле патриарха и архиереи; а наш писатель, г. Леонтьев, собственное имя: «Бань», по ошибке, принял за нарицательное: «баня»; и вот тюрьма в его рассказе превратилась в баню.

⁸⁰⁵ - Hertzberg. В. III, S. 81. Автор, к сожалению, не указывает, на чем он основывает свое интересное показание. Не есть ли это показание простое обобщение того, о чем говорит Цинкейзен? См. нашу следующую цитату.

⁸⁰⁶ - Zinkeisen. В. III, S. 363.

⁸⁰⁷ - Maurer. Das Griech. Volk. В. I, 53–54.

⁸⁰⁸ - Сообщения Прав. Палестинского Общества, том IV, стр. 695. Петерб. 1893.

⁸⁰⁹ - Maurer. В. I, S. 127. Zinkeisen. В. II, 14.

⁸¹⁰ - Silbernagl. Verfassung... S. 14. 69.

⁸¹¹ - Ricaut. Histoire de l'église, p. 24–25.

⁸¹² - Silbernagl. S. 70. Собственно о патриаршей судебной деятельности имеем в виду сказать ниже.

⁸¹³ - Heineccii. Abbildung. Theil II, S. 386–387.

⁸¹⁴ - Silbernagl. Op. cit. S. 27. 29.

⁸¹⁵ - Ibidem, S. 24. 27.

⁸¹⁶ - Иречек. История болгар, стр. 661. Перевод. Одесса, 1878.

⁸¹⁷ - Maurer. Das Griech. Volk. I, 95–97. Hertzberg. В. III, 81. 85–86. Известия Гертцберга представляют впрочем буквальное повторение известий авторитетного Маурера.

⁸¹⁸ - Οἰκονόμος. Τριακονταετηρίς ἐκκλησιαστικὴ, ἡ συνταγμάτων ἱστορικόν. Σελ. 131. Афины, 1864.

⁸¹⁹ - Сырку. Описание бумаг епископа Порфирия Успенского (Петербург. 1891), где в «дневнике» преосв. Порфирия (стр. 18–22) можно находить все подробности той истории, на которую мы

сейчас указали. Из приведенных фактов, имевших место по отношению к арабам, не следует выводить заключения, что такое жестокое обращение греческих архиереев проявлялось у них только среди иноплеменников. Нет, эти архиереи «делали тоже самое и в Эпире, и в Крите и других греческих землях». «Это была всеобщая жестокость нравов». Леонтьева. Восток, Россия и славянство. Т. I, 50. М. 1885.

⁸²⁰ - Mendelssohn-Bartholdy. Geschichte Griechenlands. Th. I, 5. Hertzberg. Op. cit., III, 397.

⁸²¹ - Все сведения о суде патриаршем и епископском нами заимствованы из следующих сочинений: Heimbach'a – Griechisch-römisches Recht im Mittelalter und in der Neuzeit (Ersch und Gruber-Encyklop., B. 87. S. 37–40), Leipz. 1869; Maurer, Op. cit. B. I, S. 93–95:99–101:104–107; Silbernagl, Op. cit. S. 14; Базили – Архипелаг и Греция в 1830–31 годах, ч. 1:96–97, Петерб. 1834.

⁸²² - Hertzberg. B. II, S. 549.

⁸²³ - Проф. О. А. Курганов: Прав. Собеседн. 1873, I, 38.

⁸²⁴ - Hertzberg. B. III, S. 81.

⁸²⁵ - Historia Patriarchica, p. 94. Cf. p. 177. Edit Bonn.

⁸²⁶ - Проф. И. С. Бердников: «Церковное право»: Прав. Соб. 1890, II, 153.

⁸²⁷ - Maurer. Op. cit. B. I, 96.

⁸²⁸ - Антонина арх. Из Румелии, стр. 75. Петерб. 1886.

⁸²⁹ - Леонтьев. Восток, Россия и Славянство. Т. I, 226. М. 1885.

⁸³⁰ - Hertzberg. B. III, S. 77. В том же роде говорит и Zinkeisen, II, 13.

⁸³¹ - Silbernagl. Op. cit. S. 14. 21–22. См. также патриарший брат.

⁸³² - Проф. Е. Е. Голубинского. Очерк истории церквей болгарской, сербской и др., стр. 141–2; 144; 149. М. 1871.

⁸³³ - Е. Е. Голубинского. Op. cit. 487–488.

⁸³⁴ - Hertzberg, B. III, 205. У проф. Е.Е. Голубинского (ibid.) указана, впрочем, другая причина присоединения этого

патриархата к константинопольскому – но, кажется, причина случайная.

⁸³⁵ - Hertzberg. III, 78.

⁸³⁶ - Леонтьева. Из жизни христиан в Турции. Т. I, 180. 184.

⁸³⁷ - Антонина арх. *Op. cit.* стр. 75.

⁸³⁸ - Сырку. Описание бумаг еписк. Порфирия, стр. 26.

⁸³⁹ - Сырку. *Op. cit.*, стр. 68.

⁸⁴⁰ - Иречек. История болгар, стр. 655–658. Странно: по местам здесь заметно буквальное повторение известий нашего русского ученого Григоровича («Очерк путешествия» и пр., стр. 198–199), но об этом автор молчит.

⁸⁴¹ - Из Румелии, стр. 113.

⁸⁴² - О влиянии патриархии на румынскую иерархию см. у. Е. Е. Голубинского: *Op. cit.* 366 и у Maurer'a: *op. cit.* В. I, 384.

⁸⁴³ - Сообщения Палест. Общества, т. IV, стр. 697.

⁸⁴⁴ - Карловой (ниже цитируемая статья написана известным славянофилом Гильфердином, но с какой стати здесь примешалось имя какой-то Карловой – дать объяснения не умеем). «Турецкая провинция»: Вест. Европы, 1870, июль, стр. 178.

⁸⁴⁵ - Проф. В. Григоровича. Очерк путешествия по Европейской Турции, стр. 97. Казань, 1848.

⁸⁴⁶ - К первоначальным скептикам относится Т. П. Филиппов, автор известной книги: «Современные церковные вопросы»; к нему в недавнее время более или менее примкнули проф. И. Е. Троицкий (разумею его речь по этому вопросу, произнесенную на акте петерб. университета и явившуюся в печати под заглавием: «Церковная сторона болгарского вопроса, 1888, Петерб.), и г. Теплов (см. его книгу: «Греко-болгарский церковный вопрос». 1884). Очень знаменательно молчание, царящее в настоящее время в рядах болгарофилов: о чем это они раздумывают?

⁸⁴⁷ - Толковое Евангелие Арх. Михаила. 1874 г, кн. 3. стр. 274–275.

⁸⁴⁸ - Der Babilonische Talmud. Tractat Succa. Wunsche 1886. s. 397.

⁸⁴⁹ - Древности. Книга 13; 13:5.

⁸⁵⁰ - См. С. Терновского. Праздник Кущей у евреев. Казань, 1890 г. Отдельный оттиск из «Пр. Собеседника».

⁸⁵¹ - Там же, стр. 23–24.

⁸⁵² - Hamburger. Real Encyclopädie für Bibel und Talmud. 1884. B. 1, s. 91.

⁸⁵³ - «Восток христианский». Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты. Еп. Порфирия Успенского. Киев. 1877 г. ч. 2, стр. 114–118.

⁸⁵⁴ - Не здесь ли имеет происхождение наше присловье до сих пор обращающееся в устах народа: «писать на воде вилами». «Вилами на воде писано». Его употребляют тогда, когда хотят сказать, что такое или иное предприятие не обещает верного успеха предпринимателю.

⁸⁵⁵ - Hamburger B. II, 3:485.

⁸⁵⁶ - Правила св. Апостол, св. Соборов вселенских и поместных и св. Отец с толкованиями. М. 1876 г. См. также Sortes Sanctorum при речи С.К. Смирнова на годичном акте М. Д. А. того же 1876 года: Воспоминание о покойном ректоре Академии А.В. Горском, стр. 33–38.

⁸⁵⁷ - Из цитат, встречающихся в большом числе и в переводных и самостоятельных статьях наших старых книжников, можно заметить, что ими особенно был облюбован псалом 118, замечательный тем, что каждый из ста семидесяти шести стихов, его составляющих, посвящен восхвалению Закона Божия, – откровенного слова Божия. Читая о фантастических размерах книги, невольно припоминаешь и библейское выражение того же псалма (ст. 96), что заповедь Господня безмерно обширна.

⁸⁵⁸ - Любопытно, что не далее, как 6 февр. 1894 г. на собеседовании со старообрядцами в Москве о том, что «церковь неодолима и не поколебима», один из раскольников, не пожелавший объявить ни своего согласия, ни имени, на вопрос ему предложенный: во время антихриста по какой книге

можно спастись? – после многократных отказов ответил: «при антихристе можно спастись книгой «Азбучкой». «Она – главная книга: все прочие книги ей должны, а она – никому». (М. Ц. Вед. 1894 г., № 7).

⁸⁵⁹ - Список книг – хотя в количестве 117, но вероятно неполный – не церковного направления дан был в Твор. Епарх. Ведомостях и перепечатан в 44-м № Моск. Церковных Ведомостей за 1893 г. Более трети их признаны были еще в 1886-м году особенно вредными. А может не малое число таких явилось и распространилось с тех пор.

⁸⁶⁰ - История Р. церкви Е. Е. Голубинского 1-я половина 1-го тома, стр. 608–613.

⁸⁶¹ - Терновский, стр. 11.

⁸⁶² - С Петра Великого (Прутский поход) между Россией и Черногорией завязываются непосредственные живые отношения. Их прежде всего связывали «единоверие и единоплеменность». Но кроме того у них был общий враг – Турция. Против него Россия вела частые войны, в которых беззаветно храбрые черногорцы оказывали немалое содействие, отвлекая значительные силы Турции, за что нередко сами испытывали жестокую месть со стороны турок. Страдавшие от турецких разорений черногорцы обращались по временам к России за материальной помощью. С 1715 г. черногорские владыки стали приезжать в Россию с просьбой о помощи и им была назначена даже постоянная субсидия. Владыка Василий Петрович в последний (третий) свой приезд в Россию и скончался в Петербурге в 1766 г. С начала XVIII в. все чаще являются в Россию черногорцы и другие сербы то за пособием, то для поступления в русскую службу (Милорадовичи, Зоричи и др.). В конце XVIII в. у черногорцев, как и у других южных славян, явилась мысль о массовом переселении в Россию. Было несколько опытов такого массового переселения, но в общем колонизация славян у нас не привилась. Об этом стоит пожалеть. Быть может, славянские колонисты приостановили бы в свое время движение к нам немецких колонистов, которые теперь беспрепятственно заняли обширные пространства нашего юга, внесли в жизнь коренного

южнорусского населения чужеродные элементы, подарили нам, между прочим, штунду...

⁸⁶³ - Слав. Обор. 1892, сент., стр. 118.

⁸⁶⁴ - Журнал «Просвета» издается при содействии и под покровительством черногорского митрополита. Подписка принимается в консистории цетиньской митрополии, годовая цена 3 гульдена. Журнал выходит ежемесячными книжками в объеме 2–2½ печатных листов. Журналы и газеты в обмен посылаются на имя редактора Иована Сундечича в Котор (Cattaro).

⁸⁶⁵ - С 1888 г. русская субсидия женскому институту в Цетинье выдается в количестве 10.000 австр. гульденов; в том же году установлена пенсия служащим в институте за 10:15 и 25 лет службы.

⁸⁶⁶ - Очерк двадцатилетней деятельности женского цетиньского института – в «Просвете», 1889, № 12, стр. 396–418.

⁸⁶⁷ - В 1892½ г. предполагалось преобразовать гимназию в лицей, закрытое заведение.

⁸⁶⁸ - «Задушбинами» называются у сербов церкви и монастыри по обету построенные и облагодетельствованные на помин души.

⁸⁶⁹ - «Владыками» управлялась Черногория с 1516 г., когда сын и преемник Ивана Черноевича Юрий удалился в Венецию, и до 1851 г., когда восстановлена была светская княжеская власть (с 1852 г. князь черногорский Даниил I Петрович Негош, с 1860 г. князь Николай I).

⁸⁷⁰ - Николич, I. Черногорско свештенство некада и сада (Черногорское духовенство прежде и теперь) – в журнале «Просвета», 1890, № 1–2, стр. 18–22.

⁸⁷¹ - О сношениях Черноевичей с Венецией – в труде И. Новинского: Черногория в ее прошлом и настоящем. СПб. 1888, стр. 421–432.

⁸⁷² - Об Октоихе 1493 г. в труде Каратаева: Описание славянорусских книг, напечатанных кирилловскими буквами.

⁸⁷³ - Строев, Описание старых книг. 1829.

⁸⁷⁴ - См. напр. Церк. Вед. 1893, № 36–37, Церк. Вестн. №№ 30–32.

⁸⁷⁵ - Письмо епископа Никанора напечатано в русском переводе в Церк. Ведом. изд. при Св. Син. 1894, № 5.

⁸⁷⁶ - Церк. Вестн. 1892, № 1.

⁸⁷⁷ - Телеграф только что принес известие о кончине приснопамятного черногорского архипастыря 29 марта сего года.

⁸⁷⁸ - Подробности торжества освящения – в Церк. Син. Вед. 1894, № 5.

⁸⁷⁹ - Окружное послание черногорского митрополита – в Церк. Син. Вед. 1893, № 49.

⁸⁸⁰ - Глаголица, другая славянская азбука, сама по себе весьма почтенная азбука, древностью, быть может, не уступающая кириллице. Но а) она имеет ныне весьма малый район распространения и весьма неудобочитаема, б) она употребляется уже с давних пор римской курией как средство для достижения известных целей папской политики в отношении славянства.

⁸⁸¹ - Подробности о новом глаголическом миссале – в статье И.А. Кулаковского: «Славянское богослужение у католиков». (Рус. Вестник, 1893, ноябрь).

⁸⁸² - См. «Богосл. Вестн.». Март.

⁸⁸³ - The World's parliament of religions.... Edited by I. H. Barrows. Vol. I, p. 56–57. Chicago 1893.

⁸⁸⁴ - Организаторы парламента религий давно уже заявляли, что подробный отчет об этом собрании появится в особом издании. Когда первая половина нашего очерка, составленная по газетам, была уже напечатана, мы имели удовольствие получить недавно и это особое издание, а потому из него уже главным образом и заимствуем теперь сообщаемые нами сведения. Изданная мистером Барроус книга эта носит заглавие: «The World's parliament of Religions. An illustrated and popular story of the world's first parliament of religions, held in Chicago in connection with the Columbian exposition of 1893. Состоит она из двух больших томов, по 800 страниц в каждом, и

содержит в себе очерк истории парламента религий и полный текст всех рефератов, которые читались на его заседаниях. На лицевой стороне переплета каждого тома в красивой золотой рамке золотым же шрифтом отпечатаны, в виде эпиграфа, слова из книги пророка Малахии: «не отец ли един всем нам? Не Бог ли един созда нас? (2:10). Издание щедро украшено множеством превосходно исполненных гравюр, которых в первом томе насчитывается 135, а во втором – 109. Большая часть рисунков представляет собой портреты всех деятелей и участников парламента, а также и многих выдающихся личностей, которым посланы были приглашения, или с которыми комитет вступал в сношения, хотя лично они и не присутствовали на собрании. Длинный ряд портретов потому включает в себе напр.: и папу Льва XIII, и Константинопольского патриарха Неофита, и архиепископа Кентерберийского, и католикоса всех армян, и главного раввина Англии, и митрополита Черногорского и др. Вперемешку с портретами размещены виды наиболее замечательных храмов всего света, как напр. великолепных пагод и храмов Индии, Сиамы, Бирмана, Китая, Японии, Цейлона; мусульманских мечетей, еврейской Берлинской синагоги и замечательнейших христианских соборов Европы, как-то: св. Павла в Лондоне, св. Петра в Риме, Кёльнского, Миланского, Парижского, Кентерберийского, Венского, Исаакиевского, Московского – Благовещенского и мн. др. Попали в число особенных достопримечательностей и московская приходская церковь Рождества в Путниках, на малой Дмитровке, и церковь подмосковного села Останкина. Наконец, многие рисунки изображают различные сцены из религиозной жизни язычества, обряды и церемонии, погребальные обычаи, типы и костюмы жрецов, индийских факиров, мусульманских дервишей, тибетских лам, буддистов-пилигримов, мусульманских детей, изучающих в школе коран, и тпд. а также разных идолов, каменных и деревянных. Несколько рисунков дают общую картину заседаний парламента религий и внешний вид института искусств, где происходили собрания, и дома м. Бартлетт, где был первый парадный вечерний прием. Едва ли

нужно прибавлять, что издание отпечатано на превосходной, толстой, блестящей бумаге и в типографском отношении безукоризненно. Московская духовная академия получила это роскошное издание в подарок от своего питомца, воспитанника тридцатого курса 1871–1875 г., ныне Преосвященного Николая, Епископа Алеутского и Аляскинского.

⁸⁸⁵ - Этот реферат, произнесенный цейлонским буддистом Дармапала, имел некоторый особенный интерес благодаря тому, что подле оратора поставлена была небольшая каменная фигура Будды, девятнадцативековой будто бы древности.

⁸⁸⁶ - Мой оппонент говорит, что я – то увеличиваю, то уменьшаю значение ст. католицизма. «То, говорит автор (стр. 2), г. Киреев, уменьшая значение старокатоликов, упрекает их (см. «Res tua agitur»), за то, что они себя превозносят, думают, что им предстоит примирить Восток и Запад, что к ним должны прийти, и за ними последовать и англикане, и протестанты. То он сам (г. Киреев) преувеличивает их значение (см. «Сближение со старо-католиками») и думает, что они, со временем, при Божией помощи, могут сделаться посредниками между всем Западом и Востоком». Тут противоречия никакого нет. В первом случае говорят сами старокатолики, говорят как люди, увлеченные своей идеей в пылу борьбы за правое, честное дело; на это я замечаю, что они ошибаются, думая, что эту задачу можно исполнить легко и скоро, что «истина никогда сразу, всеми не признается, сразу не торжествует», что люди «часто относятся к истине с предубеждением и враждой». Во втором случае я говорю от себя, и утверждаю, что со временем, при Божией помощи, старокатолики не только окончательно организуются в правильную православную церковь, но могут стать и посредниками между Востоком и Западом! Повторяю, тут никакого «странного противоречия» нет; и если мой почтенный оппонент прибавляет что оно (стр. 2) на первый взгляд кажется ему «непонятным», то это несомненно происходит от того, что несуществующие вещи вообще довольно трудно поддаются пониманию. Впрочем, об этом не стоит препираться. Если бы даже моему оппоненту и удалось «изловить» меня на каком-либо формальном противоречии,

засыпать меня своей «аттической солью», то ведь – это дела не изменит, и хлопотать из-за этого право не стоит.

⁸⁸⁷ - Отчего Intercommunion сделалась мужеского рода?

⁸⁸⁸ - Обряды, ежели бы в том была надобность, они тоже могут изучить в основательных сочинениях наших заграничных духовных лиц: Раевского, Мальцева и др.

⁸⁸⁹ - Для устранения каких бы то ни было недоразумений, я раз навсегда должен сказать, что со словом «представители» не должно быть связано понятие о представительстве официальном в каком бы то ни было смысле. О. протопресв. Янышев передал ст. католикам благословение Петербургского митрополита, председательствующего в Св. Синоде, но от нашей церкви официального поручения служить ее представителем он не имел, точно так же не имел официального поручения и архиепископ Патрасский. О других участвующих конечно и говорить нечего. Мы участвовали на конгрессе, как частные люди, но как люди, глубоко сочувствующие благородным усилиям таких христиан, которых и св. Синод в своем определении, 7 марта 1872 года, назвал поборниками православной истины за границей. На Синоды же старокатолические, на которых решаются вопросы, касающиеся внутренней жизни их церкви, ст. католики конечно и не думали нас приглашать, а мы не думали ездить! Там участвовали исключительно ст. католики.

⁸⁹⁰ - Кстати замечу, что и ст.-католическая церковь с англиканской церковью во взаимоотношение таинств не вступала (см. письмо Еп. Рейнкенса к И. Л. Янышеву).

⁸⁹¹ - Обращаю внимание на многозначительную разницу выражений Wiedervereinigung и Verstændigung.

⁸⁹² - Кроме англиканской церкви существуют и протестантские церкви, в которых удержан Епископат (именно в Скандинавии).

⁸⁹³ - Считаю необходимым заявить, что на люцернском конгрессе никто и не думал достигнуть этой цели кривыми, обходными путями, посредством навязывания нам общения в

тайнствах, как старается доказать на стр. 134, введенный в явный обман, О. прот. Смирнов.

⁸⁹⁴ - В моих возражениях О. Е. К. Смирнову, я указал на то, что происходило на люцернском конгрессе, между тем статья эта была написана раньше, нежели состоялся конгресс, я, стало быть, для опровержения того, что говорил мой оппонент, не имел права опираться на акты конгресса. Это совершенно верно: но сущности дела это не меняет; ведь и в последних своих статьях, написанных после конгресса, – о. Смирнов повторяет и даже в более пространным изложении то, что он говорил и в первых. Люцернский конгресс не произвел, по-видимому, никакого впечатления на ход его мыслей. Что же касается до обвинения меня в некоторой хитрости, то смею уверить Е. К. Смирнова, что мне не нужно прибегать к таким средствам в моей с ним полемике! Да и вообще ни с кем.

⁸⁹⁵ - Вот несколько примеров «аттической соли» почтенного автора: «На конгрессе (стр. 67) было довольно весело (не забудем, что самого автора на конгрессе не было), во всем чувствовалась какая-то жизнерадость, так, что трудно было усидеть в спертom воздухе церквей (церковь у ст. католиков всего одна, но обширная и очень прохладная) и зал собрания... Луна матовым и чарующим освещением вечером и ночью тянула членов конгресса на воздух, где можно было дышать свободнее и двигаться непринужденнее и говорить даже несравненно развязнее.... Учредители конгресса знали привычки будущих его сочленов; нельзя же оставлять гостей без развлечений!... Они заблаговременно позаботились утилизировать в пользу предстоящего собрания и солнце и луну»... (стр. 68). В тех отрывках английских отчетов, на которые ссылается автор, ничего иронизирующего, ничего смешного нет. Сведения свои автор почерпнул, очевидно, из каких-нибудь других источников. Ежели бы он имел хотя самое поверхностное понятие о том, о чем он пишет, и о тех, о ком он пишет, он бы воздержался от иронии! (да и не переводил бы слова «proceedings» – словом «пиршество» (стр. 69).

⁸⁹⁶ - На том самом месте, где была провозглашена (по словам легенды) независимость древней Швейцарии.

Прекрасная, прочувствованная речь, в которой сопоставлялось освобождение политической Швейцарии от Австрийского ига и освобождение Швейцарии религиозной от ига римского. Жалею, что у нас не многие могут говорить так хорошо!

⁸⁹⁷ - Вся эта встреча гостей не имела никакого церковного характера (да и не могла иметь).

⁸⁹⁸ - Stenographischer Bericht. стр. 43.

⁸⁹⁹ - По-видимому критерий Винцентия Лиринского не так, все-таки, плох, как думал выше от. Смирнов: повсюдно (*ubique*) постоянный (*Semper*) единогласный (*ab omnibus!*).

⁹⁰⁰ - Этот последний вопрос, кажется, вполне основательно разобран и решен проф. Соколовым в его брошюре «Можно ли признать законность иерархии ст.-католиков».

⁹⁰¹ - Некоторые полагают, что отказывать в св. причащении можно лишь лицу, принадлежащему к такой церкви, еретичность коей была признана и установлена всей церковью на вселенском соборе.

⁹⁰² - Я разумел – православных автокефальных.

⁹⁰³ - Е. К. Смирнов говорит, стр. 191, что я ошибаюсь, полагая что акт восприятия католика исчерпывается произнесением Никео-Цареградского символа и причащением (я этого и не утверждал); что из содержания настоящей главы его книги я бы мог убедиться, что акт восприятия несколько сложнее, нежели я полагаю. В статье его я указаний не нашел и обратился к чину присоединения католиков и протестантов. У меня под рукой два издания: одно времени Елисаветы Петровны, другое Александра II. Ничего такого, что бы могло заставить меня изменить мое мнение – в них нет, наоборот: тех отречений, которые требуются от римско- католика, по чину присоединения – от старо-католика нечего и требовать. В его вере нет уже тех еретических новшеств, которые существуют в вере римско-католика, нет ни одного пункта, который бы препятствовал вступлению его в православную церковь, который не был бы уже устранен из догматического вероучения старокатолицизма. Это я излагаю подробно в 3 № *Revue Internationale de Théologie*.

- ⁹⁰⁴ - См. Кавелина: «Задачи этики». СПб. 1887, стр. 1.
- ⁹⁰⁵ - См. напр. Кавелина. Вышеуказ. соч., стр. 52. Ср. стр. 115.
- ⁹⁰⁶ - См. напр. Ин.3:14–16; 17:23–26; Лк.15:11–32; 1Ин.4:7–11; Мф.18:11–14 и мн. др.
- ⁹⁰⁷ - Еп. Феофан: «Начертание христианского нравоучения». Москва. 1891 г. стр. 7.
- ⁹⁰⁸ - Возможность такого построения оправдывается тем, что не только на западе, но и у нас, в богословской науке, оно имеет уже свои образцы. Таково напр. сочинение А. Д. Беляева: «Любовь Божественная».
- ⁹⁰⁹ - Творения св. Григ. Б. в рус. пер., изд. 3, ч. I, стр. 135.
- ⁹¹⁰ - Мф.7:14, Ин.15:18–20; 2Тим.3:12 и др.; ср. 1Кор.4:9–13.
- ⁹¹¹ - Мф.25:14–30; Лк.19:12–26:8. 9.
- ⁹¹² - Мф.6:19–34; 19:20–24; ср. Мф.13:44–46 и др.
- ⁹¹³ - 1Пет.1:13; Еф.6:18; Кол.4:2; 1Фес.5:17; Флп.4:4. 8; Еф.5:18–19; 1Кор.15:58; Кол.3:12; 1Фес.5:21; 1Пет.4:7. 11; 1Кор.6:12. 20 и др.
- ⁹¹⁴ - См. его «Начертание», стр. 7.
- ⁹¹⁵ - Эта идея недавно была предметом лишь отдельной статьи о. архим. Антония. См. Богосл. Вестник, 1892 г.
- ⁹¹⁶ - В первом случае царство Божие понимается объективно, как общество верующих во Христа (Церковь), связанных единством нравственной цели; во втором – субъективно, как нравственная задача, которую обязан усвоить внутренне каждый в отдельности верующий.
- ⁹¹⁷ - Ему же принадлежат «Чтения о христианской нравственности». Киев. 1880.
- ⁹¹⁸ - «Начертание» еп. Феофана есть собственно 3-й и 4-й выпуски его «Писем о христианской жизни», с некоторыми дополнениями и переработкой в систему христианского нравоучения.
- ⁹¹⁹ - См. его сочинение: «Les paradoxes». Русский перевод под заглавием: «В поисках за истиной». СПб. 1887.
- ⁹²⁰ - Твор. Григ. Б., в рус. пер. изд. 3:1889 г. т. VI, стр. 191.

- 921 - Твор. IV, 244.
922 - Твор. III, 78–79; 196 и др.
923 - Твор. I, 142.
924 - Твор. I, 50.
925 - Там же, 186.
926 - Там же, III, 17.
927 - IV, 25.
928 - V, 5.
929 - III, 6.
930 - V, 177.
931 - III, 215.
932 - IV, 184.
933 - Ibid. 185.
934 - Ibid. 30.
935 - III, 43.
936 - Ibid. 95.
937 - Ibid.
938 - I, 185.
939 - Твор. II, 198.
940 - Ibid. 180–181.
941 - Ibid. 186.
942 - Ibid. 189; I, 248.
943 - Здесь же св. отец подробнее говорит о законе любви Б., объемлющем все бытие – небесное и земное, и о тех нестроениях и бедствиях, какие производит уклонение от него. Твор. т. I, 186–191.
944 - IV, 199.
945 - I, 50.
946 - IV, 199:248.
947 - Ibid., 152:199; III, 199; V, 280.
948 - I, 21.
949 - IV, 197.
950 - Ibid., 197–8.

- 951 - I, 86.
952 - II, 22–23; I, 70–71.
953 - IV, 222, I, 4.
954 - IV, 222, I, 4.
955 - V, 60.
956 - II, 143.
957 - II, 220; III, 75:95; ср. III, 147.
958 - V, 279.
959 - III, 226.
960 - Ibid. 200.
961 - Ibid. ср. I, 91, III, 102.
962 - I, 21.
963 - V, 107, См. еще IV, 200:205.
964 - I, 91; IV, 115:147, 194; 250–1; III, 263; IV, 201, ср. II, 31.
965 - II, 8.
966 - II, 133–4; IV, 192:222.
967 - IV, 199–200.
968 - I, 251.
969 - I, 22.
970 - II, 8; IV, 278.
971 - III, 191.
972 - II, 52; V, 107.
973 - V, 107–8.
974 - Ibid.
975 - IV, 190.
976 - V, 39–40.
977 - Ibid. 37; II, 32.
978 - V, 37.
979 - II, 31.
980 - V, 37.
981 - III, 26:30–40; II, 34.
982 - III, 116.
983 - I, 74:81, 91; II, 147:210; IV, 245–6.

- 984 - I, 72:92; II, 32:43–45.
985 - II, 75; I, 74.
986 - VI, 257.
987 - IV, 116–117; I, 5; III, 228.
988 - IV, 81; III, 217.
989 - III, 202–3; IV, 130–131.
990 - II, 197; III, 67:81–82:263–4.
991 - VI, 23; V, 42:49, 221.
992 - IV, 180–1; III, 204.
993 - III, 261.
994 - Ibid. 188.
995 - Ibid. 285; IV, 166.
996 - III, 178.
997 - I, 24–5; IV, 228.
998 - IV, 160; V, 49; III, 59.
999 - IV, 143:249; III, 142.
1000 - I, 193, ср. I, 242; V, 220; IV, 13.
1001 - IV, 148.
1002 - Ibid. III, 194:205–7.
1003 - III, 194.
1004 - I, 5; II, 23.
1005 - II, 100:212.
1006 - I, 103.
1007 - IV, 143–7; III, 176:7; VI, 95–6.
1008 - V, 84–7.
1009 - III, 228–9.
1010 - VI, 77; I, 179; II, 4:23.
1011 - III, 75; IV, 221.
1012 - IV, 147.
1013 - Там же. 189.
1014 - II, 143.
1015 - Там же, 144.
1016 - IV, 192.

1017 - I, 144.

1018 - IV, 220.

1019 - I, 213.

1020 - IV, 52; I, 246.

1021 - I, 233.

1022 - II, 118.

1023 - В Слав. приближися спасение мое, соответственно греческому: ἤγγισε τὸ σωτήριόν μου παραγίνεσθαι.

1024 - Καὶ ἀπώσεται νόμιμα так во многих; но Ватиканский имеет: καὶ ἀποτρίψεται νόμιά σου, каковому чтению следует и славянский: и сотрет законы твоя.

1025 - В Слав. прибавлено Сирския, соответственно чтению многих списков: Συρία, но в Ватиканском тексте этого слова нет.

1026 - В Слав. далее читается: дние воды и молвы, соответственно чтению многих списков: ἡμέρα (день) ὕδατος καὶ θορύβου; но в Ватиканском тексте этих слов нет.

1027 - Περιτομῆς ἐρίγνωσις (Cfr. Origen. Lex. у Migne, Patr. Curs. compl. Ser. lat. t. 23, col. 1232). Так и Иероним: cognitio circumcisionis (ibid. col. 804), или: tenellus, aut mollis, sive scientia circumcisionis (De nom. hebr. ib. col. 820). В соответствии первому толкованию (tenellus aut mollis) можно поставить иудейское (Sifra) רך ומילא – нежный, плодородный, полный, роскошно обсаженный деревьями, ср. כר от כרך у LXX: τόπος πίων (Fürst, Concord.). Новейшие филологи производят от דרך – сад из плодовых деревьев, виноградник, местность с богато растительностью. Толкование же: познание обрезания объясняют производством или сближением еврейского לְמַרְךָ греч. Κάρμηλ или Κάρμηλος с מול – обрезать или מול – обрезание, и כר – LXX: ἐπιγινώσκειν.

1028 - Βασανίτις у LXX, Βασάν у Евсевия и Иеронима (Onom. ib. p. 100) у И. Флавия Βατανάια, евр. בַּשָּׁן. Толкование Св. Кирилла (αἰσχύνη) согласно с Оригеновым In. Num. hom. XIII. 3 Migne XII. 3. Col. 669 с. turpido) и объясняется производством от בוש или בושב (Ср. Migne, ib. col. 1213: αἰσχύνη ξηρασίας ἢ τεθλασμένης). Упоминая о таком толковании и производстве, как общераспространенном, сам Иероним объясняет так: bruchus

sive pinguedo (pinguis col. 776) от פֶּשֶׁבֶט , как и новейшие филологи, замечая при этом: *nam quod interpretari solet ignominia vel confusio, busa (פֶּשֶׁבֶט) dicitur* (De nom. hebr. ib. 792).

¹⁰²⁹ - у LXX и Евс. Γαλαάδ, Γαλααδίτις и у Иос. Γαλαδηνή (ср. Onomast. p. 240 и Lex. Origen. ib. 1216: Γαλαάδ – κατοικία, μαρτυρία Ἰάσωνος, быть может: Ἰάκωβος или μαρτυρίας σωρός). По Иерониму: *acervus testimonii siue transmigratio testimonii* (De nom. hebr. ib. col. 780), – и подробнее в Quaest. in Genes. cap. XXXI (col. 987, B): גַּל – *acervus* (груда, холм камней) и טו – *testimonium*. Толкование же первой половины слова в значении μετάθεσις и transmigratio объясняется тем, что גַּל у LXX переводится иногда греческим ἀποικεσία и μετοικία (4Цар. 19:25; Иер. 9:10) и глагол גַּלַּל – μετατίθημι (Иер. 52:28–30), μετοικίζω (Ам. 5:27) и под. Объяснение и происхождение названия дано в Быт. 31:47–48: холм или груда камней, во свидетельство договора или завет Иакова с Лаваном, у LXX Βουνός μαρτυρεῖ и βουνός μάρτυς. В пояснение перевода еврейского טו греческим διαθήκη у св. Кирилла можно указать на Исх.31:7, где евр. לִטּוּ переведено тем же греческим κιβωτός τῆς διαθήκης τοῦ μαρτυρίου (Ср. Ис.55:4, и значение еврейских: טוּ , טו и טוּטוּ).

¹⁰³⁰ - Ἀπορρίψονται, так в одних, в других ἀπορρίψει, в Слав.: отвержет.

¹⁰³¹ - Εἰς ἀλήθειαν, в других: ἀλήθειαν, Слав. истину.

¹⁰³² - В Слав. сына Елкесеева.

¹⁰³³ - λῆμμα (от λαμβάνω: все, что берется или получается, – доход, прибыль, взятка, и пр.) в диалектике значит: sumptio, предпосылка, посылки, – затем; мысль, содержание сочинения в противоположность λέξις, главный предмет, главная мысль; у XXX соответствует еврейскому: לָמָּה (от לָמַד), имеющему между другими и значение пророчества или пророчественного откровения и видения, напр. Ис.13:1; 14:28 и др. Иероним in Naum – prolog. (Migne, Patr. lat. t. XXV col. 1232): «assumptio (взятие), LXX – λῆμμα, Акила: ὄρμα (все, что берется, поднимается, носится, – тяжесть, ноша), евр. Massa, т. е. тяжелое бремя (grave onus) – haec ipsa vel assumptio vel onus vel pondus prophetae visio sit». Ср. Халд. у Вальт.: «тяжесть (ܠܡܡܐ)

чаши (סב) прокляття (סילט) для испытания Нинивии», – и Пешито у Вальт. и в фотолит. изд. Cod. Ambros. Seriani pag. 413): «удар (или рана – plaga – חלימה) Нинивии (חניג'ט)». Еврейское масса соответствует всем этим значениям. К греческому λῆμμα ср. Olympiod. καλεῖται λῆμμα καὶ ὁ χρηματισμός, – и Moschor. λήμματα – αἱ προφητεῖαι, ἃς ἔλαβον οἱ προφῆται ἀπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος (см. у Schleusner'a Nov. Thesaur. Vet. Test.)

¹⁰³⁴ - יְרֵחָה – Иероним ibid: «некоторые думают, что Елкесей есть имя отца Наума, и по еврейскому преданию он и сам также был пророк: так как Елкеси (др. чт. Елкесайи) доныне в Галилее есть деревенька (viculus), маленькая и с некоторыми, едва заметными, следами древних построек в развалинах; впрочем оно известно Иудеям и мне оно было указано моим проводником». В Onomasticon'e (ed. Larsow et Parthey, Berol. 1862. p. 182–183): Ἐλκεσέ – ὅθεν ἦν Ναοὺμ ὁ Ἐλκεσσαῖος: Elcese. de quo loco et Naum propheta fuit, nam appellatur Elcesacus. С 16-го века европейским путешественникам стало известно другое предание, указывающее гроб пророка в Alkusch'e, в двух днях пути от Mosul'a, около древней Нинивии. В Pesichtha и Midrasch – Koheleth есть вопрос о יְרֵחָה (деревня) חניג'ט (Наум) – греч. Καφαρναούμ – Капернаум, нигде в В. Завете не упоминаемый. Этот, часто упоминаемый в Евангелиях, город, которого местоположение однако-ж до ныне остается неизвестным, некоторые считают местом родины Наума (Ср. Riehm, Handwörterbuch d. Bibl. Altertums, art. Elkos, и Cahen La Bible, XII. 104).

¹⁰³⁵ - ἄθωων, – но св. Кирилл следует другому чтению: ἄθωον – не наказанного не очистит.

¹⁰³⁶ - В славянском слово «Господь» отнесено к предыдущему предложению, как и в авторит. изданиях LXX; но у Св. Кирилла как в Евр., Халд., Сирск. и Араб. (у Вильт.).

¹⁰³⁷ - Слав.: возвеличится плачевопльствие в Иерусалиме, яко плачевопльствие Ададримона на поли Магедоне, – русск.: «поднимется большой плач Гададриммона в долине Мегиддонской». Так и Вульгата: «planctus Adadremmon in campo Mageddon». Гадад-Риммон есть название города в долине Мегиддо, где в сражении с Египетским царем Нехао был убит

иудейский царь Иосия. Это был последний благочестивый царь, управлявший народом иудейским в течение 30 лет, находясь под благоволением Божиим. После него началось уже окончательное порабощение Иудеи. Народ торжественно оплакал царя в Иерусалиме и Иеремия оплакал его в плачевной песне (Иер.22:10 сл.); все певцы и певицы говорили об Иосии в плачевных песнях своих и они вписаны в книгу плачевных песней (2Пар.35:20–27; 4Цар.23:29 сл. 2 (3) Езд.1:30). О том, что было при Гадад-Риммоне в долине Мегиддо, и говорил пророк. Иероним называет Adadremmon, получивший позднее имя Максианополис (в 17 рим. милях от Кесарии и в 10 – от Ездrelона, Migne t. XXV. col. 1515). Имя Гадад (в честь сирийского бога-солнца) носили цари Дамасские (Ам.1:4; Иер.49:29; 2Цар. 8:3 и др.), и Риммон называется в 4Цар.5:18 сирийский царь, имевший храм в Дамаске (Риммон может быть сокращением Гадад-Риммон). Еврейские ученые Кимхи и Абен-Езра отказываются от объяснения этого места. Таргум (у Вальтона) понимает плач об Ахаве, сыне Омрия, которого убил Гадад-Римон, сын Табримона (3Цар.22:54 и 2Пар.18:33), и плач об Иосии, сыне Амона, которого Фараон-Хромец убил на поле Мегиддо (2Пар.35:20–27 и др. см. выше). Последнего понимает и Сирский – Пешито (у Вильтона и Чериани): подобный плачу о сыне Амона (יִמְחַר בְּנֵי אֲמוֹנָה) в долине Мегиддо (יְדִידְדוֹ לְעֵמֶק מִגְדּוֹ). Но Арабский соответствует переводу LXX, который собственные имена передает нарицательными: תְּתִי – цветущая, крепкая (опущено у LXX), יָמִי – гранатовая яблонь, и תְּתִי – יָמִי = греч. ἑκκόττω.

¹⁰³⁸ - Найдено некоторое количество проповедей покойного ректора М. Д. академии, о. протоиерея Александра Васильевича Горского, в разное время произнесенных им в академической церкви или в лаврском Троицком соборе. Московская академия, высоко чтя память одного из своих лучших представителей и руководителей, считает для себя священным долгом предложить все эти проповеди вниманию читателей «Богословского Вестника», в числе которых насчитывается немалое количество и питомцев, и искренних

почитателей незабвенного Александра Васильевича. Проповеди печатаются с подлинных рукописей покойного. – Ред.

¹⁰³⁹ - Здесь, как и при дальнейших обращениях, разумеются студенты Моск. Дух. Академии, к которым по преимуществу было обращено слово.

¹⁰⁴⁰ - Что пророчество о седминах есть мессианское, что предреченное в нем помазание, есть Иисус Христос, и что, поэтому, Иудеи напрасно ждут пришествия Мессии, доказательства этого кратко, но твердо и общедоступно представлены в статье: Седьмины Данииловы, помещенной в Христианском Чтении, 1844 г. часть 2-я. Укажем еще другую статью, в том же журнале за 1843 г. ч. 2-я: Событие пророчеств об Иисусе Христе, стр. 471–475, и в вышеупомянутой книге единовещерского архимандрита Павла (Прусского) Беседу третью О седминах Данииловых. Кроме того, мессианское значение пророчества о седминах раскрыто в книге Оберлена, переведенной на русский язык протоиереем Романовым под заглавием: Пророк Даниил и Апокалипсис Святого Иоанна.

¹⁰⁴¹ - Mygne. Patrologiae Cursus Completus, ser. lat. pr., t. XXV, col. 542.

¹⁰⁴² - Так у Семидесяти – συνετμήθησαν, откуда в славянском – сократишася, так и в Вульгате – abbreviatae sunt. Разницы между словами: определены и сокращены, в сущности нет, потому что в данном случае, как определить, так и сократить время, значит предопределить, предназначить некоторый период времени, ни больший, ни меньший, а вообще не очень большой. В слове сокращены, пожалуй, можно усматривать еще тот оттенок мысли, что, хотя Иудейский народ будет жить многие тысячи лет, но судьбы его определятся в короткий период семидесяти семилетий.

¹⁰⁴³ - Толкование на книгу пророчества Даниила. Отделение девятое, Гл. 9.

¹⁰⁴⁴ - В слове третьем против Иудеев.

¹⁰⁴⁵ - В толковании на видения пророка Даниила.

¹⁰⁴⁶ - Толкование на книгу пророчества Даниила. Гл. 9, стих 24.

¹⁰⁴⁷ - Блаженного Феодорита Толкование на видения пророка Даниила. Отделение девятое, гл. 9, стих 24.

¹⁰⁴⁸ - Толкование на книгу пророчества Даниила, гл. 9, стих 24.

¹⁰⁴⁹ - Толкование на видения пророка Даниила. Отделение девятое, гл. 9, стих 24.

¹⁰⁵⁰ - Толкование на видения пророка Даниила.

¹⁰⁵¹ - Толкование на книгу пророчества Даниила.

¹⁰⁵² - Толкование на видения пророка Даниила.

¹⁰⁵³ - Христ. Чтение 1872 г., ч. 2, стр. 131–133.

¹⁰⁵⁴ - В переводе самого Павского еще сильнее: опустошительное истребление. Там же, стр. 131.

¹⁰⁵⁵ - Иосиф Флавий рассказывает, что Красс, собираясь идти в поход против Парфян, вступил в Иудею и ограбил сокровища храма, до которых не коснулся Помпей. Хранитель этих сокровищ священник Елеазар, чтобы умиловить Красса и спасти сокровища храма, поднес ему в дар золотую лозу весом в 300 мин, а вес иудейской мины 2½ фунта. Но Красс, взявши эту драгоценность, нарушил своё слово не трогать прочих сокровищ храма и захватил их все, а именно, денег две тысячи талантов и всякого золота на восемь тысяч талантов. Antiquit, jud., lib. XIV, cap. 12.

¹⁰⁵⁶ - Архангел так и назвал его: ты – муж желаний (Дан.9:23).

¹⁰⁵⁷ - Беседы о пришествии пророков Илии и Еноха, и об антихристе. Никольского единоверческого монастыря Архимандрита Павла. 1890 г., стр. 119–120.

¹⁰⁵⁸ - То же сочинение Архимандрита Павла, стр. 129–145.

¹⁰⁵⁹ - Блаженный Феодорит – не отец, а только учитель Церкви; но как здравомысленный и превосходный толкователь Писания, он высоко почитается и православными и раскольниками, а потому совершенно уместно ссылаться на его учение в полемике против раскольников.

¹⁰⁶⁰ - Толкование на видения пророка Даниила. Отделение 9, гл. 9.

¹⁰⁶¹ - Там же. Отделение 9.

¹⁰⁶² - Упомянутое сочинение, стр. 135–137.

¹⁰⁶³ - Отсюда шабат – покой, неделя, а в обычном словоупотреблении, у Русских суббота, у Евреев шабаш.

¹⁰⁶⁴ - В обоих этих местах говорится о жертве ежедневной или постоянной, которая называлась одним словом תמיד (тамид). Она приносилась непременно каждый день, два раза, утром и вечером. Каждый раз приносили во всеожжение однолетнего непорочного агнца, десятую часть ефы лучшей муки, смешанной с четвертью гина елея, и четверть гина вина. В субботу количество всего этого удваивалось (Исх. 29:38–42; Чис. 28:1–10). Таким образом, словом тамид обозначалась жертва, частью кровавая, частью бескровная, приносившаяся обязательно утром и вечером и бывшая жертвою не частных лиц, а, так сказать, самой скинии, или всего народа. Словом тамид обозначалось также благовонное курение, которое первосвященник обязательно возжигал ежедневно, утром и вечером, на алтаре кадильном (Исх. 30:1–8). А в пророчестве о седмицах поставлены два слова, из которых зевах означает всякую, вообще, кровавую жертву, а минха – всякую бескровную жертву.

¹⁰⁶⁵ - Настоящее исследование вызвано диссертацией г. Василия Васильева: «История канонизации Русских святых», напечатанной в 3-й книге Чтений в Обществе Истории и Древностей за прошлый 1893-й год. Решаясь написать исследование, мы имели в виду: сделать дополнения и поправки к диссертации г. Васильева, устранить некоторые неправильные, принадлежащие ему и другим, мнения, а затем и вообще содействовать разработке данного предмета.

¹⁰⁶⁶ - Слово κανών, после основных своих значений: буквального – правило, отвес, и переносного – правило, закон, значащее очень многое, употреблялось и употребляется в значении списка, каталога (принятого, известного) именно о книгах Священного Писания и в приложении к клиру или причту, т. е. духовенству или священно-церковнослужителям. «Канон» книг Священного Писания значит список, каталог книг

Священного Писания. Священно-церковнослужители назывались в древнее время канониками, οἱ κανονικοὶ, – Василия Вел. пр. 6, числящимися в каноне, ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι, – 1-го всел. соб. прр. 16 и 17, людьми канона, οἱ τοῦ κανόνοϛ, – 4-го всел. соб. пр. 2 и Антиох. соб. прр. 2 и 11. Это значит, что они составляли особую корпорацию людей, числившихся в церковных списках (Выражение 1-го всел. соб. ἐν τῷ κανόνι 6-й всел. соб., – пр. 5, заменяет выражением: ἐν ἱερατικῷ καταλόγῳ).

¹⁰⁶⁷ - В латинской церкви два разряда святых: блаженные, чтимые местно в какой-либо стране или области (причтение к лику блаженных – beatificatio), и в собственном смысле святые, канонизируемые из областных и чтимые повсеместно, во всей церкви.

¹⁰⁶⁸ - Слово canonizatio произведено от слова canon в его значении списка или каталога, но в чине канонизации самый список святых не называется каноном, но каталогом, и пана говорит: decernimus et definimus, beatum N sanctum esse ipsumque sanctorum catalogo adscribimus, ut ab universali ecclesia in die obitus sui devote celebretur. – Производят еще слово canonizatio от слова canon в другом значении сего последнего, а именно – в значении части литургии. В римско-католической литургии называется каноном, – canon missae, действие освящения святых даров с предшествующими ему и последующими за ним молитвами в числе шести (соответствует части нашей литургии от молитв священника: «с сими и мы блаженными силами», следующей за пением: «свят, свят, свят» до «Отче наш»). В древнейшее время, когда каждая частная церковь почитала только своих местных святых, о чём ниже, все эти святые были поминаемы на литургии в той её части, которая у латинян называется каноном: поэтому, производящие слово canonizatio от слова canon в смысле части литургии понимают его как внесение какого-либо подвижника благочестия в канон литургии. Но слово canonizatio как будто явилось уже после прекращения обычая помянуть всех святых в каноне литургии.

¹⁰⁶⁹ - У Греков есть глагол κανονίζειν, но он значит: утверждать, определять; наказывать, исправлять; в

новогреческом: регулировать, организовать (κανονισμός – устав, статут какого-либо учреждения или общества). О латинских чинах причтения к лику блаженных и к лику святых см. у Серединского в сочинении: О богослужении западной церкви, статья 2-я, стр. 57 fin. sqq. Богослужбная латинская книга, в которой находятся эти чины, есть *Ceremoniale Romanum*.

¹⁰⁷⁰ - Известие находится в современных актах о мученичестве св. Игнатия Богоносца, который пострадал при императоре Траяне, в 107-м или в 115–116-м году.

¹⁰⁷¹ - Св. Кирилл Иерусалимский, скончавшийся в 386-м году, говорит в 5-м тайноводственном слове, что по совершении духовной жертвы евхаристии на литургии воспоминаются патриархи, пророки, апостолы и мученики, чтобы Бог по молитвам и предстательству их принял наше прошение. Ветхозаветным святым празднуется церковью двояко: во-первых, всем им совершается общее празднование в недели праотцов и отцов пред Рождеством Христовым; во-вторых, некоторым из них положены кроме того особые дни празднований (Аврааму с Лотом, Иову, Моисею, Иисусу Навину, Финеесу, сыну Елеазара, Анне, матери Самуила пророка, Самуилу пророку, царю Давиду, пророкам Исаии и Елисею, всем 16-ти пророкам, оставившим писания, трем отрокам и Маккавеям, – Месяцеслов Вершинск., стр. 302). Относительно празднований всем можем сказать, что в Менологии импер. Василия конца X – начала XI века положена только одна неделя пред Рождеством Христовым для празднования ветхозаветным святым и что эти празднуемые суть только Авраам, Исаак и Иаков: неделя между 16-м и 17-м Декабря надписывается: Ἐν ἡμέρᾳ Κυριακῇ, ὅτε λήχῃ μηνίμῃ τῶν ἁγίων πατέρων Ἀβραάμ, Ἰσαάκ καὶ Ἰακώβ, т. е. в день недельный (воскресный), когда случится память святых отцов Авраама, Исаака и Иакова; в тексте о неделе также говорится только об Аврааме, Исааке и Иакове. В отношении к отдельным празднованиям, положенным в особые дни года, остается для нас недоуменным то, почему празднования положены в те или другие дни, когда неизвестно о дне кончины ни одного святого. Если не предполагать, что положены празднования в дни обретения мощей (а таковое

обретение мощей, за исключением, конечно, мощей пророка Илии, может быть предполагаемо), то мы ничего не в состоянии ответить на вопрос (положительно известно об обретении мощей пророков Исаии и Захарии, – о первом Менологии импер. Василия под 9 мая, о втором – Созомен в Церк. Ист., кн. IX, гл. 17, Никодима и Гамалиила с его сыном Авивом, см. Месяцеслов Вершинского под 2 Августа и Синаксарист Никодима под тем же месяцем и числом).

¹⁰⁷² - Исповедники, по всей вероятности, разделялись на два класса: умиравшие вскоре после перенесенных ими страданий причисляемы были к мученикам; жившие более или менее долго после них подводимы были относительно причтения к лику святых под одно и тоже правило или одно и тоже условие с подвижниками, о котором сейчас. Во всяком случае мы имеем свидетельства (принадлежащие св. Киприану Карфагенскому), с одной стороны – что исповедники причислялись к мученикам, с другой стороны – что были такие исповедники, которых не могли причислять к мученикам или – что тоже – к святым.

¹⁰⁷³ - См. список патриархов Константинопольских, записанных в святцах новооткрытого устава Константинопольской св. Софии IX века, о котором в статье Н.О. Красносельцева: «Типик церкви св. Софии в Константинополе», помещенной во II книге Летописи Историко-филологического общества при Императорском Новороссийском Университете, составляющей 1-ю книгу Византийского Отделения, стр. 218, и сноси его со списками патриархов Константинопольских, причисленных к лику святых, находящимися у Вершинского в Месяцеслове, – стр. 369, и у преосв. Сергия в Полном месяцеслове, – т. II, приложж. стр. 251 fin. sqq. (подобное же находим относительно пап, только за более ранний и за более краткий промежуток времени: после 30-ти первых пап, которые все причислены к лику святых потому, что все, за исключением одного, были мучениками, причислены потом к лику святых еще сподряд 26-ть пап, занимавших престол с 296-го года по 526-й год, а затем довольно многие до 867-го года, до папы Николая I, Великого,

включительно, см. каталог пап в календаре латинской церкви La Gerarchia Cattolica e la Famiglia Pontificia).

¹⁰⁷⁴ - Из преемников Златоустого до половины V века Аттик, скончавшийся в 425-м году, и Максимиан, скончавшийся в 434-м году, называются патриархами, а Прокл, скончавшийся в 447-м году, называется архиепископом. (Впрочем, должны мы оговориться, что в Менологии импер. Василия предполагаемая нами особенность в употреблении имен: патриарх и архиепископ не наблюдается: Павел исповедник и Прокл называются в нём патриархами, а многие позднейшие патриархи называются архиепископами). – Имена всех умерших епископов, о которых говорим, вносимы были в диптихи и возглашаемы были при совершении каждого богослужения, а в день смерти каждого из них ежегодно была совершаема его память (Карфагенский календарь 5-го или 6-го века, открытый Мабиллоном, надписывается: *hic continentur dies natalitiorum martyrum et depositiones*, – дни преставления, *episcoporum, quos ecclesiae Carthaginis anniversaria celebrant*): могло быть так, что после того или другого количества лет непрестанной молитвы о них признавали их молитвенниками за себя и что дни ежегодной памяти их обращали с течением времени из дней молитвы за них в дни молитвы им.

¹⁰⁷⁵ - О супруге Льва Феофано продолжатель Георгия Амартола говорит под 894-м годом: «Скончалась Феофано августа, царствовавшая 12-ть лет, которую не по многих днях явил Бог чудотворицею (ἦν οὐ μετὰ πολλὰς ἡμέρας ἀνέδειξεν ὁ Θεὸς θαυματούρου), – Амартол по изд. Муральта р. 776 нач. – Причислены к лику святых импер. Юстиниан и его супруга Феодора (по словам Никифора Каллиста, – Hist. Eccles. lib. XVII, сар. 31, в первой половине XII века; память обоих вместе 14-го Ноября, а в некоторых святцах еще 2-го Августа). Но, приравнивая их к лику западных «блаженных», можно распространять на них и существующее в западной церкви положение относительно почитания сих последних, именно – что *beatorum cultus fidelibus permittitur* (тогда как святых – *canonizatorum praecipitur*).

¹⁰⁷⁶ - См. у Бингама, Vol. IX, р.160.

¹⁰⁷⁷ - А если Созомен, писавший после Златоустого, говорит, что епископии имеют свои праздники мучеников и свои памяти иереев (иерархов), Церк. Ист. кн. V, гл. 3: то можно понимать его так, что своим мученикам и иерархам еще продолжали праздновать с большою торжественностью, чем чужим.

¹⁰⁷⁸ - Новелла из *Ius Graeco-Romanum* Цахарие, III, 184, и в Патрологии Миня, t. 107, col. 600; с Русским переводом в моей Истории Русской церкви, I, 2:428.

¹⁰⁷⁹ - Есть слово импер. Льва. Κυριακῇ μετὰ τὴν Πεντηκοστὴν, εἰς τοὺς ἀπανταχοῦ ἁγίους πάντας, т. е. в неделю по Пятидесятнице, в честь всех святых – в Патрол. Миня t. 107, col. 172. Но слово не в похвалу всех святых всех их чинов, а в похвалу всех мучеников, как это видно, помимо его содержания, и из самого его заглавия, в котором после приведенных слов читается: ὅτε τὸν ἀλάστορα τοῦ γένους οἰκεῖοις ἄθλοισι κατέβαλον καὶ ἡ πανκόσμιος ἐκκλησία τοὺς τιμᾷ, т. е. когда своими подвигами (подразумевается: мученическими) низвергли врага (человеческого) рода, и всемирная церковь сих чтит.

¹⁰⁸⁰ - См. о нём в Полном месяцеслове Востока преосв. Сергия. I, 217.

¹⁰⁸¹ - В прологе импер. Василия, содержащем жития святых всех классов всей Греческой церкви, положены памяти святых на все дни года. Но мы имеем свидетельство из конца XI – начала XII века, что и тогда еще были дни без памятей святых. У хартофилакса Константинопольской патриархии Петра, жившего при импер. Алексее Комнине (1081–1118) и написавшего ответы неизвестно на чьи вопросы, между прочим читается: «Вопрос: Подобаает ли совершать литургию с одной просфорой? Ответ: если нет памяти святого или (поминовения) мертвого, то не существует никакого препятствия», – у Ралли и II. V, 369.

¹⁰⁸² - Если верно наше предположение относительно того, как установлены были особые дни празднования некоторым ветхозаветным святым: то нужно будет думать, что первоначально этим святым празднуемо было только в тех

местах, где хранились их мощи и что потом им начали праздновать повсюду в неизвестное нам время (при этом Илия пророк останется исключением, относительно которого мы ничего не в состоянии будем сказать).

¹⁰⁸³ - Импер Маркиан (450–457) построил храм в честь преп. Вассиана еще при жизни последнего, см. в Синактаристе Никодима под 10-м Октября; в честь преп. Маркиана Киррского было построено при его жизни несколько храмов, – Феодорита Φιλοθεος Ιστορία, гл. 3, у Миня t. 92, col. 1336 fin. (в наших святцах первый под тем же 10-м Октября, второй под 18-м Января и 2-м Ноября).

¹⁰⁸⁴ - Указывают на один пример весьма непохвального злоупотребления канонизацией со стороны императоров, именно – на то, будто Василий Македонянин построил было церковь в честь своего первородного сына Константина, неожиданная смерть которого (в 879-м году) причинила ему величайшую скорбь. Но на самом деле Василий Македонянин построил церковь не в честь своего сына, а во имя его ангела – св. Константина Великого, см. продолжателя Амартола по изданию сего последнего Муральтом p. 762 sub fin., также выписку из летописца в 43-м слове Пандект Никона Черногорца, – Почаевск. изд. л. 331 об. нач. (построена была церковь в загородном дворце у «Живоносного источника», – ἐν τοῖς καλουμένοις Πηγαῖς, см. Константина Порфиrogenита Historiam de vita Basilii. cap. XC, в Scriptorum post Theophanem p. 207 fin.).

¹⁰⁸⁵ - Название месяцеслов есть буквальный перевод греческого названия святцев: μηνολόγιον, которое не в буквальном переводе значит: месячное, помесечное расписание, расчисление (в данном случае именно – расписание). Название: календарь есть латинское и происходит от слова: calendae, как у Римлян называлось первое число каждого месяца (а название первого числа каждого месяца: calendae, происходит от глагола: calo, calare, который тождествен с греческим καλέω и значит: созывать; явилось название от того или таким образом, что у Римлян, пока не начали быть издаваемы у них календари, первого числа каждого месяца народ созываем был на сход, на котором сообщаемы

были ему нужные для нею календарные сведения относительно наступившего месяца, т. е. что в наступившем месяце в такие-то и такие-то дни будет то-то и то-то. Славянское название: святцы есть одно и тоже с древнерусским названием: святки; единственное число есть: святъць, как слово святки: святок, и значит: святой, при чем, смотря по употреблению, разумеются или святые люди, или святые дни, праздники; в нашем случае разумеются святые люди, т. е. слово: святцы значит помесечную роспись святых.

¹⁰⁸⁶ - Или же, исправляя две службы, могли служить для сей цели диптихи, в которых стоило только против имен святых поставить месяцы и числа их ежегодного празднования.

¹⁰⁸⁷ - Слово δῖπτυχος или δῖπτυχον сложено из двух слов: δῖς – дважды и πτυχή (от πτύσσω) – дощечка, дощечка для письма, и значит буквально: двудошечье, двойня. Диптихи состояли из двух деревянных, металлических или из слоновой кости дощечек, которые по одной из своих длинных сторон соединялись между собой колечками или шарнирами, которых внешние стороны украшались резьбой и которых внутренние стороны, делавшиеся гладкими, натирались воском, с тем, чтобы писать на них. Если мало было для письма двух дощечек, то между ними вставляли пергаменные листки, и тогда диптихи, смотря по количеству вставленных листков, при точнейшем обозначении назывались триптихами, тетраптихами, пентаптихами и т. д., при неточнейшем обозначении сохраняя тоже название диптихов. Диптихи консульские, о которых приходится встречать неправильные речи, были не вообще диптихи, а вид диптихов. Консулы и другие сановники у Римлян при вступлении в должность имели обыкновение посылать своим знакомым в подарок и раздавать народу диптихи, украшенные их изображениями, под которыми были вырезаны их имена (знакомым – более или менее дорогие, а народу – более или менее дешевые): это и были консульские диптихи.

¹⁰⁸⁸ - Содержание диптихов составляли; имена святых (всех каждой епархии), имена умерших и имена живых. Имена умерших и живых разделялись на два класса: на вписанные в диптихи навсегда, – для вечного поминовения умерших и для

пожизненного поминовения живых, и на переменявшиися каждую службу или вообще по службам. Первый класс имен составляли: имена епископов и из мирян имена людей, получивших почему-либо право на вечное или на пожизненное поминовение; второй класс имен составляли имена людей, которые делали «приношение» на известную службу или которые вообще заказывали поминать себя и своих родных за известными службами. – Запись в диптихах имен умерших епископов, смотря по различию кафедр, была различная: в диптихах епископий записаны были имена всех епископов кафедры, всех митрополитов той митрополии, которой была подведома епископия и всех патриархов, которым подведома была митрополия; в диптихах митрополий – имена всех митрополитов и патриархов; в диптихах патриархий – имена патриархов всех патриархий (а Юстиниан повелел еще внести первые четыре вселенские собора). Подобным образом, запись имен живых епископов была: в диптихах епископий: епископ, митрополит и патриарх; в диптихах митрополий: митрополит и патриарх; в диптихах патриархий: свой патриарх и патриархи всех кафедр. – Так как по мере течения времени число имен, записанных в диптихах, стало очень большим, то в позднейшее время они представляли из себя не две дощечки, как диптихи классические, а целые тетради, см. деяния 5-го всел. собора в 5-м томе русск. перев. деяний соборов, стр. 197. – У Греков помянники, подаваемые на проскомидию, до сих пор называются диптихами. Наше Русское название помянников синодиками взято с синодика недели православия (название «синодик» превращено было у нас в сенаник; из «сенаника» простой народ сделал, в некоторых по крайней мере местах, «ценавник», «ценовник»).

¹⁰⁸⁹ - Известия о праздновании памяти Игнатия Богоносца, начавшемся непосредственно после его мученической кончины в 107-м или в 115–16-м году.

¹⁰⁹⁰ - Церк. Ист. кн. I, гл. 16.

¹⁰⁹¹ - Блаж. Иероним говорит о мощах апп. Петра и Павла, как о костях (*ossa veneranda*), – *adversus Vigilantium*. Из могилы Иоанна Богослова исходил чудодейственный прах, который как

будто должен быть принимаем за прах от разложившегося тела апостола (чудо воспоминается 8-го Мая). В повести об обретении мощей первомученика Стефана говорится, что все тело его обратилось в прах, следовательно – мощи были кости, – Сказаний о мучениках христианских русский перевод Казанской Акад., т. I, стр., 227–228. Мощи помянутых выше апостолов Андрея, Луки и Тимофея, перенесенные в Константинополь, были кости, ибо хранились в небольших ящиках, которые патриарх в торжественных процессиях, ездив при этом на колеснице, держал у себя на коленях, см. Дюканжа Constantinop. Christ., lib. IV, p. 107. Мощи ветхозаветного патриарха Иосифа и Захарии, отца Предтечева, перенесенные в Константинополь в 415-м году, были кости, ибо помещались в таких же малых ящиках, как и предшествующие, что видно из истории их внесения в Константинополь, – Chronicon Paschale под 415-м годом, в Патрол. Миня t. 92. col. 788. Созомен говорит о мощах сорока мучеников, – кн. IX, гл. 2, а Евагрий – о мощах Симеона Столпника, – кн. 1, гл. 13, как о костях. В исповедании веры одного неизвестного Грека конца VIII – начала IX века читаем: «святым мощам мучеников и всех святых воздаем честь и поклонение, ибо хотя они по-видимому и голые кости (εἰ γὰρ καὶ ὁτὶ γυμνὰ δοκεῖ εἶναι), но источают исцеления, – см. в Патрол. Миня t. 98, col. 1236. Известий о мощах, как о целых телах, можем указать одно, это – известие Созомена, который утверждает, что в виде целого неразрушенного тела были обретены мощи пророка Захарии, – кн. IX, гл. 17. Затем, Менологий импер. Василия не совсем ясно говорит о мощах великомученицы Евфимии (находившихся в Халкидоне), как будто о целом теле, – в воспоминании чуда, бывшего от мощей под 11-м Июля (см. у Амартала под 716-м годом, по изд. Муральта р. 654. Мосх в Луге духовном, – гл. 89, говорит о сохранявшихся целыми телах двух пустынных подвижников; но целые тела, не прославленные даром чудотворений, не составляют мощей, хотя бы они были телами и пустынных подвижников).

¹⁰⁹² - Созомен говорит о мире от мощей сорока мучеников, – кн. IX, гл. 2, Амартал говорит о мире от мощей великомученицы

Евфимии, – по изд. Муральта р. 654. В Менологий импер. Василия говорится о мире от мощей Филофея чудотворца, память которого 15-го Сентября. У Дюканжа в Glossarium'e Graecitatis, под словом: Μύρον, и также в Glossarium'e Latinitatis, под словом Манна указаны многие примеры мироточивых мощей. Св. Иоанн Дамаскин в своем Точном изложении веры, – кн. IV, гл. 15 (88), и Симеон Солунский в Разговоре против ересей (в Патрол. Миня t. 155, col. 61) вообще говорят об источении мира мощами святых. – В Менологии импер. Василия говорится о главе священномученика Анфима Никомидийского, что она θαυματουργεῖ δὲ ἄλλοτε πολλὰ, καὶ δὴ καὶ τῶν τριχῶν ἔκφυσιν, т. е. творит многие иные чудеса, а также и преславное власов изращение (вырастали на главе волосы, остригались, опять вырастали и т. д.), – под 3-м Сентября.

¹⁰⁹³ - См. Феодорита Кирского сочинение: Ελληνικῶν παθημάτων θεραπευτικὴ, слово 8, в Патрол. Миня t. 83, col. 1008 и его же сочинение Φιλοθεὸς Ἱστορία, гл. 21, в Патрол. Миня t. 82, col. 1449 (αἱ μὲν γενναῖαι τῶν νικηφόρων ψυχαὶ περιπολοῦσι τὸν οὐρανόν, τὰ δὲ σώματα οὐχ εἷς ἐνὸς κατακρύπτει τάφς ἐκάστου, ἀλλὰ πόλεις καὶ κῶμαι ταῦτα διανειμάμεναι, σωτῆρας καὶ ψυχῶν καὶ σωμάτων καὶ ἰατροὺς ὀνομάζουσι καὶ ὥς πολιοῦχους τιμῶσι καὶ φύλακας, мужественные души победоносцев витают на небе, что же касается до тел, то не скрывает один гроб тело каждого, но города и селения, разделив последние (тела) между собой, называют (их) спасителями и врачами душевными и телесными и чтут (их) как защитников и хранителей), Chronicon Paschale под 362-м годом, с Патрол. Миня t. 92, col. 740 (мощи Иоанна Крестителя, вырытые из земли в Севастии и останки епископа Патрофила, святого арианского), вырытые в Скифополе, были расхищены, – διεσκορπίσθησαν); Феодосий Великий издал было в 386-м году указ, чтобы мощей мучеников не расхищали и ими не торговали, – Cod. Theodos. lib. IX, tit. XVIII, 1. 7 (nemo martyrem distrahat, nemo mercetur. – В настоящее время каждый Афонский монастырь имеет до полуторых десятков, если не гораздо более, частей и частиц разных мощей святых, а что в прежнем Константинополе мощи некоторых святых по частям находились в разных церквах и монастырях, см. наших

паломников, архиепископа Антония и других). – Усердие Греков к почитанию мощей бывало иногда причиной того, что по смерти какого-нибудь прославившегося подвижника происходили между жителями соседних с местом его подвижничества селений ссоры и драки и настоящие битвы за обладание его телом, см. Иоанна Кассиана *Collationes patrum*, collat. VI, cap. 1, в Патрол. Миня t. 49, col. 645, Феодорита Φιλοθεον Ιστοριαν, гл. 2:15 и 21; в Патрол. Миня t. 82, coll. 1336 fin., 1416 fin. и 1436 sub fin., и у Никодима в Синаксаристе под 9-м Октября о преп. Андронике Антиохийском. – Наклонность Греков приобретать возможно большее количество частей и частиц от мощей разных святых имела своим следствием то, что у них явились подделыватели мощей и торговцы поддельными мощами; папа Григорий Великий († 604) в одном из своих посланий (ad Constantinam Aug.) сообщает, что в Риме задержаны были Греческие монахи, которые вырывали кости мертвых на кладбище церкви св. Павла, что за городом, и которые на допросе признались, что имели намерение выдать кости у себя дома за мощи святых (Блаж. Августин в сочинении *De opere monachorum*, cap. 28, говорит о бродячих монахах западных, с вероятностью относимое к таковым же монахам и восточным, что alii между ними membra martyrum, si tamen martyrum, venditant).

¹⁰⁹⁴ - У св. Никифора исповедника († 829) помещения для мощей, находившиеся под полами церквей (последнее не прямо говорится, а дается знать) называются именно усыпальницами, – κοιμητήρια, см. у Ралли и П. IV, 431 ε'.

¹⁰⁹⁵ - Мощи апостолов Андрея, Луки и Тимофея были положены в Константинополе, в храме апостолов, ὑπὸ τὴν ἱερὰν τράπεζαν (ὑποκάτω τῆς ἁγίας τραπέζης), – Менологий импер. Василия под 30-м Ноября и Хроника пасхальная под 356-м годом; вообще о полагании мощей святых под св. трапезой см. у Никодима в Синаксаристе под 12-м Ноября память препод. Нила постника. Вальсамон в толковании на 2-е правило Дионисия Александрийского, выражаясь не совсем ясно, как будто говорит, что иногда мощи поставлялись в притворах (πρόνοι) церквей, – у Ралли и П. IV, 8 fin.

¹⁰⁹⁶ - См. Майскую книжку Богосл. Вестника.

- ¹⁰⁹⁷ - Maurer. Das Griechische Völk. B. I, S. 56.
- ¹⁰⁹⁸ - Относительно значения слова: «Фанар» голову ломать не к чему, «Фанар» значит просто фонарь.
- ¹⁰⁹⁹ - Zinkeisen. Gesch. des Osmanisch. Reiches. B. II, S. 13–16.
- ¹¹⁰⁰ - Zinkeisen. B. III, S. 360–361.
- ¹¹⁰¹ - Hertzberg. Geschichte Griechenlands. B. III, S. 65.
- ¹¹⁰² - Maurer. Op. cit. S. 8–9; 128–129.
- ¹¹⁰³ - Maurer. ibid. S. 8.
- ¹¹⁰⁴ - Ricaut. Histoire de l'église Greque. P. 354–355.
- ¹¹⁰⁵ - Maurer. Op. cit., S. 102.
- ¹¹⁰⁶ - Иречек. История болгар, стр. 577–579; 585.
- ¹¹⁰⁷ - Антонина архим. Поездка в Румелию, стр. 281–282. Петерб., 1879.
- ¹¹⁰⁸ - Ibidem, стр. 299.
- ¹¹⁰⁹ - Ibidem, стр. 348.
- ¹¹¹⁰ - Maurer. Op. cit. S. 9:23; Hertzberg. Op. cit. B. III, 97.
- ¹¹¹¹ - Mendelssohn-Bartholdy. Geschichte Griechenlands von der Eroberung Konstantinopel durch die Türken bis auf unsere Tage. I. Theil. S. 6–7.
- ¹¹¹² - Mendelssohn-Bartholdy, ibidem.
- ¹¹¹³ - Hammer. Geschichte des Osmanisch. Reiches. B. II, S. 468–9, Pesth. 1834. Hertzberg. Op. cit. B. III, s. 98. Zinkeisen. B. III, s. 367–368.
- ¹¹¹⁴ - Maurer. B. I. S. 69.
- ¹¹¹⁵ - Ibidem. S. 91–92.
- ¹¹¹⁶ - Hertzberg. Op. cit., S. 99.
- ¹¹¹⁷ - Ibidem. S. 195–196.
- ¹¹¹⁸ - Maurer. Op. cit., S. 93.
- ¹¹¹⁹ - Ibidem. S. 24:22.
- ¹¹²⁰ - Mendelssohn-Bartholdy. Op. cit., S. 5.
- ¹¹²¹ - Hertzberg. Op. cit. B. III, 196–197; Maurer. B. I., S. 23.
- ¹¹²² - Проф. Е. Е. Голубинского. Очерк истории церквей Болгарской, Сербской и Молдаво-Валахской, стр. 337–338. У

автора приложен и список господарей (342 и д.), уясняющий преемство фанариотов на столе молдаво-валашском.

¹¹²³ - Hertzberg. Op. cit. III, 198.

¹¹²⁴ - Е. Е. Голубинского. Op. cit. 337–339.

¹¹²⁵ - Hertzberg. III, 199. Впрочем, считаем долгом справедливости указать одного автора, представляющего правление фанариотов в более мягкой форме. Разумею: Heimbach. Griechisch-römisch. Recht im Mittelalter und in der Neuzeit: Ersch und Gruber – Encykl. B. 87, S. 56–57.

¹¹²⁶ - Полный список свято-гробских монастырей с угодьями (но без всяких подробностей об этих имуществвах) напечатан у Silbernagl'я: Verfassung der Kirchen des Oriens. S. 148–150. Неполный список их, но с некоторыми подробностями см. у Муравьева: «История св. града Иерусалима», часть II. стр. 275:297–8:390 (Петерб., 1844), а также у Δοσθέου – «история патриархов иерусалимских», σελ 1168:1174.

¹¹²⁷ - Полный список монастырей с угодьями, принадлежавших горе Афонской, напечатан (но без всяких подробностей) у Silbernagl'я (Op. cit. S. 149–151). Подобный же список этих имуществ, с подробностями, но далеко не всеми, какие были бы нужны для историка, напечатан у преосвящ. Порфирия: «История Афона», часть III, отд. 2-ое, стр. 339–354 (Петерб., 1892).

¹¹²⁸ - «Пожертвования», которые шли в пользу сейчас указанных св. мест, первоначально «были не велики и представляли собой не более как пособие». Эти св. места «имели право лишь на то, что оставалось от доходов, только на излишек» от доходов румынских церковных имуществ, которые первее всего шли на удовлетворение церковных и государственных нужд нации. Князь Бибеско (румына?): «Монастырские имущества или посвященные монастыри в Румынии». (Пер. с французского. Откуда?). «Христ. чтение», 1894, март-апр., 965–966.

¹¹²⁹ - Что фанариоты-господари много содействовали переходу Молдаво-валашских (румынских) церковных имений в пользу св. Гроба, Афона и пр., об этом ясно говорит преосв.

Порфирий: «фанариоты угобжали вас (речь обращена к грекам, заинтересованным по части вопроса об этих имуществях) чужим добром» (Сырку. Описание бумаг епископа Порфирия, стр. 57. Петерб., 1891). Но как это делали фанариоты-господари, об этом краткое замечание находим у Silbernagl'я, который говорит, что «такое дело отнюдь не было актом благочестия» (Op. cit., 146); несколько подробнее говорит о том же князь Бибеско: «под владычеством князей-фанариотов, у греков, пришедших из Фанара вслед за своими князьями, были развязаны руки, и они, уверенные в своей безнаказанности, всячески злоупотребляли своим положением: беспорядок, воровство продолжали развиваться в румынских монастырях до конца правления фанариотов». Даже лучший между господарями-фанариотами Николай Маврокордато «с удивительною смелостью – в рассматриваемых случаях – применял изречение: цель оправдывает средства». У Бибеско ведутся речи даже о подделке документов... Loc. citat. – 368–369.

¹¹³⁰ - К сожалению, у нашего достопочтенного ученого Е. Е. Голубинского в его «Очерках истории церкви Болгарской, Румынской и пр.» не встречается никаких известий касательно истории «преклоненных» имуществ. Впрочем, у него находим очень характеристическое пояснение: «Св. Гробу», т. е. – замечает автор – «патриарху иерусалимскому» (388). Так в действительности и было. «Св. Гроб» был лишь номинальным владельцем имуществ.

¹¹³¹ - Благодаря своему положению, господари могли быть и очень опасными для патриарха. Известен, наприм., такой факт: по проискам двух господарей Молдавии и Валахии был казнен турками патриарх константинопольский Парфений II (в сред. XVII в.). Γεδεών. Πατρ. πινάκες, σελ. 577.

¹¹³² - Да мало ли и других каких неприятностей мог наделать ему патриарх константинопольский, напр. мог поссорить его с господарями, как и случилось (Муравьев История св. Града, II, 302); а ведь господари были лицами, «благоприятствовавшими Св. Гробу»; далее: мог запереть у него его домовую церковь на свято-гробском подворье в Константинополе, как это опять-таки бывало (ibid.).

¹¹³³ - Автор брошюры «Св. Земля и Православное Импер. Палестинское общество» г. М. Соловьев замечает, что «многие из иерусалимских патриархов (в XVII и XVIII вв.) совсем не бывали в Иерусалиме, переселившись в столицу», т. е. Константинополь (стр. 77. М. 1891). Проверить это известие, к сожалению, мы можем только впоследствии.

¹¹³⁴ - А что доходы со свято-гробских и афонских имуществ в теперешней Румынии часто шли совсем не на дело, относительно этого вот что говорится в одном компетентном русском издании: «Обширные материальные средства восточных патриархий, приходившие из Румынии, употреблялись не по назначению, и потому попусшением Божиим излишние богатства были отняты у тех, которые зарывали в землю данный им талант» (Сообщения Правосл. Палестинского Общества, т. IV, 82, Петерб., 1893).

¹¹³⁵ - В «Сообщениях православного Палестинского Общества» мы встретили заметку под заглавием «Румынские церковные имущества» (т. IV. стр. 695–7. Петербург, 1893), в которой между прочим сказано: «в сороковых годах преосвящ. Порфирий (Успенский) предвидел и вполне оправдывал (курсив не наш) конфискацию румынских монастырских (т. е. свято-гробских и афонских) земель, которая совершилась позже». Заметка эта казалась очень ценной для нас, потому что она еще раз должна была удостоверить, что приобретение этих земель известными собственниками было не совсем чисто (ибо только убедительным указанием на такое обстоятельство можно бы вполне оправдывать их конфискацию). Но должны сознаться, что в тмучисленных печатных сочинениях преосв. Порфирия мы не встретили ясных следов подобного отношения этого ученого к разбираемому вопросу. Нашли же мы здесь вот какие мысли. В одном из своих сочинений, касаясь вопроса о рассматриваемых имуществе, преосвящ. Порфирий спрашивает себя: «вправе ли молдаво-валашские княжества (теперь Румыния) отнимать у Св. Гроба и Афона известные имущества и присваивать их государству?» И отвечает: «не вправе, потому что имения добровольно завещаны монастырям на вечное поминовение душ завещателей и их сродников. А

такие завещания святы. Нарушитель их – враг вечно поминаемых душ». Он даже не рекомендует и передачу управления этими имуществами в руки чиновников. Со свойственной ему энергией преосвящ. автор говорит: «чиновники – народ лукавый, лакомый и жадный до денег» (Первое Путешествие в афонские монастыри, стр. 107, ч. II, отд. 2-е. М. 1880 г.). А при другом случае он же говорит: «у вас (речь обращена к грекам, заинтересованным по вопросу) не отнимают и не отнимут имений», и еще: «Афон не лишится своих имений ни в княжествах, ни у нас» (по отношению к княжествам автор ошибся, конечно). (Сырку. Описание бумаг, стр. 56:59).

¹¹³⁶ - Zinkeisen. III, 292.

¹¹³⁷ - Ламанский, проф. Могущество турок, стр. 17.

¹¹³⁸ - Zinkeisen. III, 298.

¹¹³⁹ - Гервинуса. Восстание Греции, 15.

¹¹⁴⁰ - Zinkeisen. III, 299.

¹¹⁴¹ - Mendelssohn-Bartholdy. Op. cit. S. 4–5.

¹¹⁴² - Zinkeisen. B. III, 365:292.

¹¹⁴³ - Ibidem.

¹¹⁴⁴ - Дентона, священника английской церкви. Христиане в Турции («Русский Вестник», 1864, март, стр. 122).

¹¹⁴⁵ - Zinkeisen. B. II. S. 472.

¹¹⁴⁶ - Lamansky. *Secrets d'État de Venise. Documents et c. p. XX (второй пагинации) et p. 048.* Здесь между прочим читаем: *in tota insula habitent tales homines, qui existentes amici Patriarchi reputari possint amici et benevoli Teucrici.* – St.-Petersb. 1884.

¹¹⁴⁷ - Ibidem. p. XX (второй пагинации) et p. 052.

¹¹⁴⁸ - Lamansky. Ibidem, p. XI (второй пагинации) et p. 145–146.

¹¹⁴⁹ - Elssner. *Beschreibung der Griechischen Christen in d. Türckey.* s. 327. Berl., 1737.

¹¹⁵⁰ - Ламанского, проф. Могущество турок, стр. 11.

¹¹⁵¹ - Ламанского, проф. Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе, стр. 27. Петерб. 1871.

¹¹⁵² - Леонтьев. Восток, Россия... I, стр. 74.

- ¹¹⁵³ - Ламанского, проф. Могущество турок, стр. 22–23.
- ¹¹⁵⁴ - Maurer. B. I, S. 14–15.
- ¹¹⁵⁵ - Elssner. Beschreibung. S. 322–327; Гиргас. Права христиан на Востоке по мусульманским законам, стр. 89. Петерб. 1865.
- ¹¹⁵⁶ - В таком виде без существенных изменений харадж взимался в XVII и XVIII в. (Гиргас. Ibid., стр. 89:91). В нынешнем столетии были уничтожены турецкие сборщики хараджа, а соби́рание и доставление его в казну возложено на старшин и вообще представителей самих христианских общин (Ibid. 98, слич. 106).
- ¹¹⁵⁷ - Гервинус. Восстание Греции, стр. 12.
- ¹¹⁵⁸ - Ibidem, стр. 13.
- ¹¹⁵⁹ - Heineccii Abbildung der alten und neuen Kirche. Anhang. S. 16–19. Leipz. 1711. В этом Anhang'e автор напечатал разные извлечения из исторических произведений. На указанных страницах (и дал.) у него напечатано извлечение из какого-то рукописного труда Стефана Герлаха. – Cf. Christophori Angeli. De statu hodiernorum Graecorum, p. 64–65. Lipsiae, 1655.
- ¹¹⁶⁰ - Ламанского, проф. Могущество турок, стр. 10.
- ¹¹⁶¹ - Heineccii Op. cit. Anhang. S. 20–21.
- ¹¹⁶² - Ламанского, проф. Loc. cit.
- ¹¹⁶³ - Christophori Angeli Op. cit., p. 71.
- ¹¹⁶⁴ - Ibidem et Turco-Graecia, p. 194.
- ¹¹⁶⁵ - Zinkeisen. B. III, S. 91.
- ¹¹⁶⁶ - Turco-Graecia, p. 193.
- ¹¹⁶⁷ - Gerlach. Tage-buch, S. 257:314.
- ¹¹⁶⁸ - Zinkeisen. B. III, S. 222.
- ¹¹⁶⁹ - Ibidem, S. 223.
- ¹¹⁷⁰ - Гервинус. Op. cit., стр. 28.
- ¹¹⁷¹ - Проф. Скабалановича. Политика турецкого правительства и пр. «Хр. Чт.» 1878, II, 429.
- ¹¹⁷² - Hertzberg. III, 67.
- ¹¹⁷³ - Ламанского, проф. Могущество турок, стр. 16.

¹¹⁷⁴ - Zinkeisen. III, S. 70.

¹¹⁷⁵ - Zinkeisen. Ibid. S. 81.

¹¹⁷⁶ - Ламанского, проф. Могущество турок, 12.

¹¹⁷⁷ - См. «Богосл. Вестник» № 3.

¹¹⁷⁸ - Конечно, как во времена царства Иудейского значительная часть феллахов оставалась в язычестве, так и во времена господства греков и римлян многие из них оставались верными закону Моисееву.

¹¹⁷⁹ - Собственно обретению Креста, по его поручению, послужила мать его, царица Елена.

¹¹⁸⁰ - Досифея, История патриархов Иерусалимских кн. VIII, гл. 22, § 1 стр. 750 по греч. подлиннику, издан. в Букуреште в 1715 году. Срав. прот. В. Я. Михайловского, Спутник правосл. поклонника в св. землю, ч. II, стр. 213. Спб. 1887, и др.

¹¹⁸¹ - Этим объясняется смысл слов одного из огласительных поучений св. Кирилла Иерусалимского, где св. Кирилл, говоря о Кресте Христовом, поучает: «Он (Христос) действительно был распят за наши грехи. Если вознамеришься отрицать сие, обличит тебя видимое нами место, сия блаженная Голгофа, на которой собрались мы теперь ради Распятого на ней» (4-е оглас. поуч., стр. 49–50 по изд. в рус. перев, Моск. Д. Ак. Серг. пос. 1893).

¹¹⁸² - Патр. Досифея, История патр. Иерусалимских, кн. 11, гл. 4, стр. 1154 упом. издания.

¹¹⁸³ - Срав. для сего труды проф. Н. Ф. Каптерева о патриархе Досифее, помещенные в Чтениях в Общ. Ист. и древн. за 1891 г. и в Чтениях в Общ. люб. дух. просв. за то же время (отдельный оттиск – докторская диссертация, Москва, 1891).

¹¹⁸⁴ - Срав. о сем нашу статью в Душеп. Чтении 1891 г. № 12: Отношение архим. Леонида (Кавелина) к Святогробскому Братству.

¹¹⁸⁵ - См. о сём в упомянутой диссертации Н.Ф. Каптерева, стр. 293.

¹¹⁸⁶ - Мусульмане ничего и ни для кого из христиан не делали и не делают без подкупа, и на подкуп, задаривание

турецких чиновников много ушло и уходит денег как в православной Иерусалимской патриархии, так и у представителей разных инославных исповеданий, находящихся в Иерусалиме.

¹¹⁸⁷ - Кроме францискан, до 1840 года в Палестине мы встречаем еще лишь Кармелитов. Но ни кармелиты, ни другие представители латинства на востоке, а тем более униаты, не имели такого значения там, какое имели францискане.

¹¹⁸⁸ - Собрание мнений и отзывов Филарета II, № 227, стр. 383–384. – Предполагаемое здесь издание сделано, но оно не полно и не удовлетворительно в отношении текстов греческого и славянского.

¹¹⁸⁹ - II, 136; I, 213.

¹¹⁹⁰ - II, 46.

¹¹⁹¹ - I, 233:248; II, 215.

¹¹⁹² - III, 149.

¹¹⁹³ - II, 142; IV, 143.

¹¹⁹⁴ - III, 68.

¹¹⁹⁵ - IV, 289; III, 263.

¹¹⁹⁶ - II, 212; I, 56.

¹¹⁹⁷ - I, 248; III, 194–5.

¹¹⁹⁸ - I, 103.

¹¹⁹⁹ - I, 126:26.

¹²⁰⁰ - I, 209:213; II, 254.

¹²⁰¹ - II, 142.

¹²⁰² - I, 209.

¹²⁰³ - II, 47; I, 93; III, 264.

¹²⁰⁴ - II, 46; III, 243.

¹²⁰⁵ - I, 214–216; III, 264–5, VI, 96; II, 144.

¹²⁰⁶ - У св. Кирилла $\chi\epsilon\rho\sigma\omega\theta\acute{\eta}\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota$ – оляденеют и $\beta\rho\omega\theta\acute{\eta}\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota$ – снедени будут: тот и другой варианты имеются в списках перевода LXX.

¹²⁰⁷ - См. предыдущую сноску.

1208 - См. стр. 32:52, 53 толкования св. Кирилла на пророка Иону.

1209 - תִּזְ אֱלֹסַי, Вульг. in Iuso, разумея посвященную Астарте рошу. Но лучше еврейское לַחֲשִׁי переводить слав. кумир или вместе с Русским: Астарта, т. е. идол Астарты.

1210 - Евр. לַחֲשִׁי לַחֲשִׁי LXX: ἐν σαλημῶθ (σαδημῶθ) κερδῶν в полях Кедронских, Русск. в долине Кедрон.

1211 - Слав. жерцы чародеи, Евр. כֹּהֲנֵי אֱלֹסַי жрецы, совершающие каждение идолам, идольские жрецы, – но Сирское ܟܬܡܝܕ : означает всякого вообще священника.

1212 - У св. Кирилла прибавлено: καὶ τῷ ἄλσει – дубраве, – но соответствующего этому слова нет ни у LXX, ни в еврейском.

1213 - Опять то ἄλσος, Вульг. Iusum, евр. ашера – идол Астарты, Астарту, как Русск.

1214 - У Св. Кирилла Давида нет.

1215 - У Св. Кирилла вместо περιβωμίων капищ стоит: ὑλῶν изваянных.

1216 - Κατέστρεψαν и κατέσκαψαν – так в одних списках; в других, как и у св. Кирилл: κατέσκαψε и κατέσπασεν – разори или раскопа.

1217 - У св. Кирилла вместо мой стоит: Иерусалим.

1218 - У св. Кирилла: на реке.

1219 - Впрочем, в иных списках Семидесяти, глагол ἔοταί – отсутствует. Нет его и в переводе Феодотиона.

1220 - Christiani Benedicti Michaelis Uberiores adnotationes philologico-exegeticae in hagiographos veteris testamenti libros. Volumen tertium, continens adnotationes in vaticinium Danielis et in libros Esrae, Nehemiae et Chronicorum, pag. 355.

1221 - Monasterii S. Petri, Gemeticensis congreg, S. Mauri 1664. Biblitorum sacrorum tomus tertius. Daniel, pag. 216.

1222 - Ephraem Syri opera omnia. Romae. 1740 an. T. secundus, pag. 222. In Daniele Prophetam explanatio.

1223 - Кейль приводит из Ветхого Завета несколько примеров того, что слово канаф и в единственном, и во множественном числе, иногда, означает одно и то же понятие, напр., понятие

крылатого существа, т. е., птицы (Притч.1:17; Еккл.10:20), понятие края или конца земли (Ис.24:16; Иов.37:3; 38:13). *Biblicher Commentar über das Alte Testament, dritter Theil, fünfter Band.* 1869. S. 309. Действительно, канаф есть имя существительное собирательное, а потому, иногда, может быть употребляемо безразлично, как в единственном, так и во множественном числе. Вот почему и в рассматриваемом месте это слово переводят то единственным, то множественным числом.

1224 - *Polyglotten-Bibel zum praktischen Handgebrauch von Stier und Theile. Dritten Bandes zweite Abtheilung. Dritte verbesserte Auflage.* 1861. S. 111.

1225 - *Ibidem* S. 111. Anmerkung.

1226 - *Op. cit.*, pag. 355.

1227 - *Biblischer Commentar über das Alte Testament, dritter Theil, fünfter Band.* 1869. S. 306–308.

1228 - *Commentar über das Buch Daniel.* S. 383.

1229 - *Commentar über das Buch Daniel von H. A. Ch. Hövernicks.* 1832. S. 384–386.

1230 - *Christologie des Alten Testaments und Commentar über die Messianischen Weissagungen der Propheten von E. W. Hengstenberg. Zweiten Theiles erste und zweite Abtheilung, enthaltend Sacharjah und Daniel.* 1832. S. 493–495.

1231 - Там же. S. 495–512.

1232 - *Uberiorum adnotationum philologico-exegeticarum in hagiographos Vet. Testamenti libros volumen tertium.* Pag. 356.

1233 - Зелоты – национальная, патриотическая партия Иудейского народа, принимавшая деятельное участие в бунте Иуды Галилеянина и в Иудейской войне. Зелоты стремились свергнуть чужеземное иго и восстановить прежнюю славу народа избранного. Во время осады Иерусалима Титом, между зилотами и теми Иудеями, которые не сочувствовали им, и не доверяли их замыслам, возгорелась междоусобная война.

1234 - Оберлен разумеет предсказание Иисуса Христа о мерзости запустения, стоящей на святом месте (Мф.24:15), или где не должно (Мк.13:14).

¹²³⁵ - Т. е., Иосиф Флавий, из сочинения которого: О войне Иудейской, Оберлен приводит эти слова, в которых Флавий имеет ввиду предсказание Даниила о разрушении Иерусалима и храма.

¹²³⁶ - Iosephi Flavii De bello judaico.

¹²³⁷ - Der Prophet Daniel und die Offenbarung Iohannis... 1854. S. 105–107.

¹²³⁸ - Op. cit., pag. 357.

¹²³⁹ - Ibid., pag. 356.

¹²⁴⁰ - Commentarius chronologico – philologicus et exegeticus oraculi Danielis IX, 24–27 de LXX hebdomadibus. Leyden 1710.

¹²⁴¹ - Chr. B. Michaelis op. cit., pag. 356.

¹²⁴² - Другие доказательства в пользу этого толкования представлены Генгстенбергом. Christologie des Alten Testaments.... Th. 2, Abth. 1 и 2, S. 494 und folg. Опровержение некоторых из его доказательств у Кейля. Biblischer Commentar. über d. A. T. Th. 3, B. 5, S. 306 und folg.

¹²⁴³ - Поэтому ве аль кенаф одни переводят: и на крыле, а другие – и на крылах.

¹²⁴⁴ - Biblischer Commentar über das Alto Testament herausgegeben von C. F. Keil und Franz Delitzsch. Dritter Theil: prophetische Bücher. Fünfter Band: Der Prophet Daniel, S. 309.

¹²⁴⁵ - Ibid., S. 309, Anmerk. Подобно почти всем протестантским богословам Кейль не знает творений св. отцов и приводит мнения только одних протестантских толкователей. Вот, и в данном случае он говорит о толковании Михаэлиса, повторенном Гофманом, а не знает и не желает знать того, что оно, за много веков до Михаэлиса, было высказано Ефремом Сирийским, у которого, быть может, Михаэлис его и заимствовал.

¹²⁴⁶ - Biblischer Commentar über das A. T., Th. 3, B. 5, S. 309.

¹²⁴⁷ - Христианское чтение. 1872, т. 2, стр. 131.

¹²⁴⁸ - Христиан Бенедикт Михаэлис, указавши главный недостаток перевода рассматриваемого изречения у Семидесяти и в Вульгате, продолжает: «Умолчу о том, что причастие мешомем переведено в них именем

существительным, что, впрочем, терпимее, так как и в других местах причастные формы принимаются как имена существительные». Op. cit., pag. 360.

¹²⁴⁹ - Kritisch-exegetischer Kommentar über d. N. T. Abth. I, Hälfte 1, S. 482–483.

¹²⁵⁰ - Реже употребляются шиккюц и шекец.

¹²⁵¹ - См. Рим.1:16–32.

¹²⁵² - Что же я говорю? То ли, что идол есть что-нибудь, или идоложертвенное значит что-нибудь? Нет, но, что язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу. 1Кор.10:19–20.

¹²⁵³ - Разумеются те из нечистых животных, которые у язычников признавались священными, напр., змеи, ящерицы, кошки и т. п.

¹²⁵⁴ - Магометанство – не язычество, однако, и не истинная религия.

¹²⁵⁵ - Mygne. P. C. C., Ser. lat. pr., f. XXV, col. 552. S. Hieronymi Comment, in Daniele.

¹²⁵⁶ - Keil und Delitzsch – Biblischer Commentar über das Alte Testament. Dritter Theil: Prophetische Bücher. Band 5: der Prophet Daniel. 1869. S. 310–311.

¹²⁵⁷ - Так, в русском Синодальном переводе шомом в Дан. 9:27 переведено: опустошителя, а в Дан. 12:11 – словом: запустения; мешомом, как в 9:27, так и в 11:31 переведено словом: запустения.

¹²⁵⁸ - Христианское Чтение. 1872 г., ч. 2, стр. 131.

¹²⁵⁹ - Еврейские слова: шомом в 12:11 и мешомом в 9:27 и в 11:31, переведены одинаково, словом desolate.

¹²⁶⁰ - Очень может быть, что история канонизации святых в позднейшей Греческой церкви известна столько же достаточным образом, как и в Русской церкви, и что только нам остается она неизвестной. Напечатано довольно значительное количество последований или служб новым Греческим святым; возможно, что в предисловиях к этим последованиям есть и о канонизации святых. Но мы не могли иметь их в руках и знаем о них лишь по известной библиографической книге Νεοελληνική Φιλολογία Пападопуло Врето. Впрочем, если судить по тому, что говорится

о канонизации Греческой церковью святых в Греческом учебнике церковной истории профессора Афинского университета и Афинской духовной семинарии (Ризариевой школы) А. Диомида Кириака (Δοκίμιον ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας), – первое издание, которое мы имеем в руках, 1872-го года, то должно полагать, что сведений нет, ибо все речи г. Диомида Кириака о канонизации святых в Греческой церкви ограничиваются полутора строками, который суть: οἱ ἅγιοι ἐκηρύττοντο κατὰ μικρὸν καὶ ἀνεπαίσθητῶς ὑπὸ τοῦ λαοῦ, т. е. святые мало-помалу и незаметно были провозглашаемы народом, – стр. 170 sub fin.

¹²⁶¹ - А представление дела некоторыми, будто канонизация Русских святых, начавшаяся с первоначально заимствованных из Греческой церкви форм, потом постепенно изменялась, пока не приняла постоянных и определенных форм, существующих в ней и доселе, есть весьма трудно объяснимый научный мираж, не имеющий никакого основания в действительности.

¹²⁶² - О теле Глеба говорится, что оно повержено было «на пусте месте, на брезе, меж двема колодама». «На пусте месте, на брезе» значит: не в городе Смоленске, близ которого произошло убийство, а на его поле, на том самом пустом месте, где совершено убийство, на берегу Днепра (вниз от Смоленска по реке верстах в 5-ти, «яко зреемо» от него по словам летописи, т. е. так, что видно из него место). «Меж двема колодама» многие, если не большая часть, понимают так, что тело не было погребено в земле, а оставлено лежать и валяться поверх земли между двумя колодами. Но понимать дело так представляется до крайности невероятным и просто невозможным. Если бы не погребли тела убийцы князя, то как не захотела бы сделать этого бывшая его свита, как жители Смоленска оставили бы лежать на своем поле мертвому непогребенному телу и при том телу князя? По всей вероятности, «меж двема колодама» должно понимать так, что тело погребено было не с подобающей честью (где-либо при церкви) в княжеском каменном гробе, а с бесчестием (на поле) в простолюдинском деревянном гробе, состоявшем из двух колод, каковы были деревянные гробы в древнее время (и каковыми и до настоящего времени остаются они у

раскольников, см. ниже, на конце этой части списка святых, о проявлении мощей Иакова Боровичского). Если говорится, что тело осталось невредимым от зверей, то тут разумеется, что погребенное не в жилом месте, а на поле, и закопанное в землю очень мелко, как закапывались тела в древнее время, оно могло бы легко быть открыто зверями и по сдвиге верхней колоды с нижней быть ими пожраным. Если говорится, что тело было «повержено», то последнее выражение нужно понимать в том смысле, что тело с бесчестием брошено было убийцами.

¹²⁶³ - О которых см. нашей Истории Русской церкви I, 1:618 и 620.

¹²⁶⁴ - 1Кор.1:18: Слово бо крестное погибающим убо юродство есть, а спасаемым нам сила Божия есть. Слова: «неверованием» и «верою» автор прибавляет от себя для пояснения речи апостола.

¹²⁶⁵ - В подлиннике: «на позор», что значит на зрелище (еванг. Лк.23:48)

¹²⁶⁶ - Сказание о Борисе и Глебе монаха Иакова напечатано три раза: 1) преос. Макарием в Христианск. чтен. 1849 г., кн. II, 2) Срезневским в издании: Сказания о святых Борисе и Глебе, – Сильвестровский сборник XIV века, Спб., 1860, и 3) Бодянским в Чтениях Общ. Ист. и Древн. 1870 г., кн. I. Несторово житие Бориса и Глеба напечатано также трижды: 1) неизвестным в Православн. Собеседн. 1858 г., кн I, 2) Бодянским в Чтен. Общ. Ист. и Древн. 1859 г., кн. I, и 3) Срезневским в сейчас указанном издании.

¹²⁶⁷ - По напечатанным спискам у Нестора не говорится выше о поставлении клетки, т. е. во всех напечатанных списках данное место имеет случившийся каким-то образом пропуск.

¹²⁶⁸ - Кости братьев Владимира, вырытые из земли в 1044-м году и крещенные (нашей Истории русской церкви I, 2:371), были положены в Десятинной церкви не в том смысле, что были положены на вскрытии, а в том смысле, что были погребены.

¹²⁶⁹ - Нашей Истории русской церкви I, 2:429.

¹²⁷⁰ - Ibid. стр. 335.

¹²⁷¹ - В греческом евхологии до настоящего времени читается тут замечание: μετὰ ταῦτα μνημονεύει, ὧν βούλεται, ζώντων τεθνεώτων т. е. после сего поминает живых и мертвых, кого хочет.

¹²⁷² - Эти речи наши должны быть считаемы поправкой к тому, что мы говорим в Истории русской церкви, – I, 2:336. Там мы разумели синодик недели православия потому, что совсем не имели в виду синодика литийного. Что действительно нужно разуместь последний, а не первый, это видно – во-первых, из того, что синодик недели православия читается только один раз в году, тогда как говорится, что «помянати на всех соборах; во-вторых, из того, что в синодике недели православия поминаются собственно не святые, а защитники и поборники православной веры (и не молитвенно призываются они, а возглашается им вечная память). Что касается до выражения о литиях праздничных «на всех соборах», то оно значит, что литии эти совершаемы были только в соборных церквях (и больших монастырях), сfr нашей Истории русской церкви 1:2, 321 прим, (по селам они и в настоящее время совершаются разве только весьма редко).

¹²⁷³ - См. нашей Истории русской церкви, I, 1:631.

¹²⁷⁴ - Известны три списка: находящийся в Румянцевском музее, – у Восток. № 319, в Белградской Публичной Библиотеке, см. Гласника кн. XVI, стр. 34 sqq, и в бывшей Хлудовской библиотеке, – у Попова в Описании № 189. Читаемые в прологах сказания суть: о свв. Борисе и Глебе, о преп. Феодосии Печерском, о св. Ольге, и о благоверном (великом) князе Мстиславе Владимировиче, о котором сейчас в тексте и празднование памяти которого могло быть установлено именно только в период домонгольский. Сказание об Ольге оканчивается словами: «Его же (Бога) молящи не престай о чтущих день преставления ти (твоего)».

¹²⁷⁵ - Ипатск. лет. под 1147-м годом, 2-го изд. стр. 249 fin.

¹²⁷⁶ - Ibid, под 1150-м годом, стр. 283, fin.

¹²⁷⁷ - Лаврент. летопись под 1175-м годом, 2-го изд. стр. 352, Академ. летопись под 1238-м годом, стр. 493, и Ипатск. лет.

под 1175-м годом, 2-го изд. стр. 403.

¹²⁷⁸ - Лаврент. лет. под 1229-м и 1230-м годами, 2-го изд. стр. 430-я.

¹²⁷⁹ - См. у преосв. Макария в Ист. V, 413 нач.

¹²⁸⁰ - Нашей Истории русской церкви I, 1:205, col. 1 fin.

¹²⁸¹ - Ibid. стр. 212 нач.

¹²⁸² - См. Лаврент. лет. под 1263-м годом, 2-го изд. стр. 455-ю. – Принимая, с одной стороны, то, что празднование Владимиру установил Александр Ярославич после победы над Шведами, и обращая, с другой стороны, внимание на то, что в службе Владимиру Киев называется велиим градом, каковым он перестал быть с 6-го декабря 1240-го года, когда разрушен был Батыем, И. И. Малышевский полагает, что празднование Владимиру установлено между 15-м июля и 6-м декабря 1240-го года (см. его статью: «Когда и где впервые установлено празднование памяти св. Владимира», напечатанную в Трудах Киевск. Дух. Академии 1882-го года, кн. I.). Вполне признавая остроумие догадки г. Малышевского, мы не можем однако согласиться с ним. Если бы Александр Ярославич решил установить празднование Владимиру и тотчас после победы над Шведами, то в первый раз оно было бы совершено только 15-го июля следующего 1241-го года, а в службе, приготовленной к июлю 1241-го года, Киев уже не мог быть называем велиим градом. Из этого следует, что название Киева в службе велиим градом, не может служить к тому, чтобы указывать позднейшее время установления празднования, и что оно должно быть объяснено иначе (или так, что служба написана еще в период домонгольский, до установления празднования Владимиру, или так, что после-монгольский автор ее переносится в период домонгольский, к тому времени, когда Киев был велиим градом, только в своем воображении, позволяя себе творческую вольность, см. нашей Истории русской церкви I, 2:339).

¹²⁸³ - Собр. летт. V, 191, и VII, 164.

¹²⁸⁴ - См. преосв. Макар. Ист. IV, 253. – Вел. кн. Иван Иванович в своем духовном завещании, писанном в 1356-м

году, оставлял сыну своему Дмитрию «икону святой Александр», под которой с вероятностью должно разуместь икону Александра Невского, см. Собр. грамм, и договв. I, 42.

¹²⁸⁵ - Собр. летт. V, 197, VII, 170.

¹²⁸⁶ - Некоторые из новейших агиографов утверждают, что тело Игнатия вследствие чудес, совершившихся при его отпевании, не было предаваемо земле, а поставлено было открыто стоять в церкви. Но на каком основании, утверждают, неизвестно, и в справедливости утверждаемого мы позволяем себе весьма сомневаться.

¹²⁸⁷ - См. Собр. летт. V, 214, и VII, 196.

¹²⁸⁸ - Греческий подлинник ответа в Acta Patriarchat. Constantinop. Миклошича, I, 191; тот же подлинник с Русским переводом в Памятниках древне-христианского канонического права, I, приложж. № 2.

¹²⁸⁹ - Известие о том, что празднование мученикам установил св. митр. Алексей в 1364-м году (о чем см. у преосв. Макария в Ист. IV, 256, и у преосв. Филарета в Русских святых под 14-м апреля), как будто не может быть признано за совершенно достоверное. Но во всяком случае празднование установлено впервые до митр. Макария и не позднее второй половины XV века, см. у преосв. Макария в Ист. т. IV, стр. 260, прим. 371, и у преосв. Сергия в Месяцеслове Востока, т. II, под 14-м апреля.

¹²⁹⁰ - Собр. летт. IV, 193.

¹²⁹¹ - Скончавшийся по двум противоречащим между собою показаниям Патерика Печерского (у Симона о создании церкви и о зодчих) в 1072-м или 1073-м году, т. е. за два года или за один год до преп. Феодосия.

¹²⁹² - У Карамз. т. V, прим. 254, col. 99.

¹²⁹³ - О мощах преп. Антония, до сих пор остающихся под спудом, см. Описания Киевопечерской Лавры гл. XIV.

¹²⁹⁴ - Епифаний, написавший житие преп. Сергия до открытия его мощей или до 1422-го года, в похвальном слове ему не один раз дает знать, что в монастыре было ему празднуемо. В рукописи, написанной в 1425-м году, он

называется святым старцем и писец рукописи заканчивает свое послесловие к ней молитвенным к нему обращением, – Лаврск. ркп. № 185, л. 365 об. – О тропаре и кондаке преп. Сергию, написанных до Пахомия Сербина, который между 1440–1459-м годами составил полную службу ему, см. в Лаврск. ркп. № 362.

¹²⁹⁵ - См. Собр. летт. VIII, 121, под 1448-м годом, Собрания грамот и договоров т. 1, стр. 139 и 152, Акт. Ист. т. 1, № 43, стр. 87.

¹²⁹⁶ - См. сказание об обретении мощей у преосв. Макара. в Ист. V, 362.

¹²⁹⁷ - Собр. летт. III, 183: «и память им сотвори поминати на всякое лето».

¹²⁹⁸ - Грозный еще в 1556-м году приказывает, чтобы в день памяти князя и его матери были петы по ним панихиды, см. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде преосв. Макария, I, 82.

¹²⁹⁹ - Грозный в 1556-м году также приказывает, чтобы по Мстиславе Ростиславиче в день его памяти пета была панихида, см. *ibid*.

¹³⁰⁰ - См. 2-е примечание к параграфу о преп. Сергии.

¹³⁰¹ - См. Описание синодд. ркпп. Горск. и Невостр. № 410, л. 410 об., стр. 442 *fin*; в грамоте Ионы конца 1448-го года, напечатанной в Акт. Ист. т. I № 43, как следует из ее снесения с Воскресенской летописью, – Собр. летт. VIII, 121, имя Алексия должно быть считаемо опущенным по ошибке.

¹³⁰² - См. преосв. Макара. Ист., VIII, 35 *fin*.

¹³⁰³ - Должно быть сказано, что в Воскресенской летописи читается краткое известие об открытии мощей, в котором дело представляется иначе. Известие это есть следующее: «В лето 6971 в граде Ярославле, в монастыре у Спаса, обретени Быша мощи благоверного Смоленского князя Феодора Ростиславича и сынов его Константина и Давыда, под церковью тою в подклете, целы все и ничим неврежени; архимандрит же Христофор манастиря того взят их оттоле с великою честью и принесе их в храм великого Спаса и положи их в един гроб и ризы чернеческия новы положи на них, понеже бо в мнишеском чину

преставишся...» Собр. летт. VIII, 150 (Тоже у Карамз., т. VI, прим. 629, col. 88, под 1463-м годом).

¹³⁰⁴ - См. Собр. летт. VI, 185 и 186, также Степенн. кн. I, 397 fin. – В некоторых святцах под 24-м августа записано: «положение во гроб благоверного царя Константина Улемци», см. Описание синодд. ркпп. Горск. и Невостр. № 388, стр. 318, и № 410, стр. 443. Тут разумеется нам Константин, сын князя Феодора (об усвояемом ему титуле царя см. *ibid*); но о каком положении его во гроб говорится, остается неизвестным.

¹³⁰⁵ - Житие Саввы (Академич. ркп. из Волоколл. № 640, л. 176 об.).

¹³⁰⁶ - См. у Ключевск. в Древнерусских житиях, стр. 387 sub fin...

¹³⁰⁷ - Собр. летт. VI, 195 fin. sqq...

¹³⁰⁸ - Филарета Русские святые, Май, 15-е число, прим. 139.

¹³⁰⁹ - См. у Ключевск. стр. 181.

¹³¹⁰ - См. у преосв. Макария в Ист. IV, 260, Описания Соловецких рукописей т. II, стр. 360, и Типогр. лет. стр. 340.

¹³¹¹ - См. нашей Истории русской церкви I, 2:641 sqq. При мнении, высказанном там, мы твердо остаемся и теперь. А в подкрепление его приведем еще одно свидетельство. Преп. Иосиф Волоколамский, говоря в 10-й главе своего устава о чудотворцах, просиявших в Русской земле, перечисляет их в таком порядке: Антоний и Феодосий Печерские, Сергей и Варлаам и Кирилл и Димитрий и Дионисий и Авраамий и Павел. Под Авраамием Иосиф разумеет несомненно Авраамия Ростовского, ибо и нет другого Авраамия, которого бы он мог разуместь, но ставя его между Дионисием Глушицким и Павлом Обнорским, из которых один скончался в 1429-м, а другой в 1437-м году, очевидно, он не относит его к древнему времени, а относит именно к тому позднему времени, к которому относим его и мы.

¹³¹² - Об Авраамии см. *ibid* стр. 650, о Никоне – Лаврск. ркп. № 240, л. 580.

¹³¹³ - См. у Жмакина в сочинении: Митрополит Даниил, стр. 214.

¹³¹⁴ - Заметка в заглавии канона Пафнутию, сочиненного учеником его Иннокентием, Академич. рkp. из Волоколл. № 382, л. 244 об., см. также у Ключевск. стр. 207 fin...

¹³¹⁵ - См. Собр. летт. III, 249 fin...

¹³¹⁶ - Синодальн. рkp. по описанию Горск. и Невостр. № 388, л. 96 об., стр. 317.

¹³¹⁷ - Также в Лавр. рkp. № 761.

¹³¹⁸ - Лаврск. рkp. № 761.

¹³¹⁹ - Житие князя Андрея, извлеченное из жития преп. Даниила (сfr Ключевск. стр. 282. fin.), которое, к сожалению, имеем мы в рукописи очень безграмотно написанной, – Лаврск. № 696, л. 222 sqq, см. также в Степенной книге, II, 230.

¹³²⁰ - «На весне приплыл на кре (льдине) Мстою рекою в колоде в исподней, а верхней нет».

¹³²¹ - Выписка из него у г. Васильева, стр. 193, прим. 66.

¹³²² - Грамота архиепископа Феодосия в Боровичи, с прописанным в ней содержанием грамоты митрополита к архиепископу (которой нет), акт свидетельствования мощей и запись об их перенесении – въ Лаврск. рkp. № 654, л. 79 sqq.

¹³²³ - Свидетельство о повсеместности празднования перечисленным святым перед собором 1547-го года читается в некоторых списках жития митр. Ионы, см. у Ключевского в Древнерусских житиях, стр. 460, прилож. IV.

¹³²⁴ - Что касается до самой Москвы, то в Следованной Псалтири, принадлежавшей митр. Даниилу (1522–1539), – Академич. рkp. из Волоколл. № 149, находятся следующие Русские святые: 12 февр. митр. Алексей, 3 мая Феодосий Печерский, 14 мая Исидор Твердислав (sic) Ростовский, 15 мая Исаия еп. Ростовский, 23 мая Леонтий еп. Ростовский и Никита Переяславский, 28 мая Игнатий еп. Ростовский, 9 июня Кирилл Белозерский, 15 июля вел. кн. Владимир, 24 июля Борис и Глеб, 20 сентября князь Черниговский Михаил с боярином Феодором, 25 сент. Сергей Радонежский, 22 окт. Авраамий Ростовский, 6 ноября Варлаам Хутынский, 21 дек. митр. Петр.

¹³²⁵ - См. примечание на предыдущ. стр...

1326 - У эстов два наречия: Юрьевское и Верравское, – и эти наречия так много разнятся, что эсту около Юрьева живущему трудно понять эста Верравского уезда.

1327 - И разговор и переписка с г. пастором Соколовским велись на латышском языке.

1328 - Об этом исследовании будет сказано после, когда будет речь о служении архипастыря в рижской епархии.

1329 - В настоящее время по несомненным сведениям в рижской епархии из прежних 35 тысяч уклонявшихся в лютеранство, благодаря усилиям православного духовенства, осталось только 17 тысяч.

1330 - Я не слыхал, чтобы кроме Венденского орднунгсгерихта где-либо записывались православные, желающие возвратиться в лютеранство.

1331 - В Лифляндии жених и невеста недели за две до брака или более являлись к священнику для объявления своего желания вступить в брак и для испытания их в знании веры. Священник наставлял и утверждал православных в вере, а лютеран, желающих вступить в брак с православными, убеждал принять православие. Прекрасный обычай; и я не понимаю, почему священники повсюду не заведут такого обычая, – до оглашения о браке в церкви не требуют жениха и невесту к себе для удостоверения, что они вступают в брак по их взаимному согласию, а не по принуждению, и что они достаточно знают молитвы, заповеди и символ веры.

1332 - Слышно было, что в комиссии, рассуждавшей об отмене шестимесячного срока и предбрачных подписок, находился и сам рижский архиепископ, – и не понятно, как мог допустить он отмену этих подписок. Едва ли не в этой же комиссии решено было присоединить к рижской епархии и эстляндскую губернию. Воротясь из Петербурга и получив сильные возражения против отмены подписок, он хотел, чтобы высшее распоряжение было отменено; но этого он не достиг.

1333 - Немцы-лютеране умели свои дела устроить скоро.

1334 - Речь эта напечатана выше.

1335 - См. Б. Вестник 1894 г. Январь.

¹³³⁶ - Между прочим в сем последнем А.И. П.-Керамевс уличает известных ученых К. Тишендорфа и преосв. Порфирия Успенского. См. Ἱεροσ. Βιβλιοθ. II, 703, примеч. 2 и во многих местах описания.

¹³³⁷ - Описание этих (Норовских) рукописей можно видеть в Журнале Министерства Народн. Просв. за 1836 год.

¹³³⁸ - Это – так называемое Порфириевское Собрание. См. Отчет Имп. Публичн. Библ. за 1883 год. На него часто поэтому ссылается в своем труде П.-Керамевс. См., наприм., стран. 78:98, 136:228 и мн. др.

¹³³⁹ - Здесь у П. Керамевса стоит многоточие, ибо в подлиннике рукописи только осталось πᾶν...

¹³⁴⁰ - Ин.7:2–3.

¹³⁴¹ - Мф.15:22,

¹³⁴² - Слова.: «отчет» и проч. у П.-Керамевса напечатаны русским шрифтом, тогда как все остальное в цитируемом месте напечатано по-гречески.

¹³⁴³ - Вся эта важная надпись составлена грамматически весьма неправильно, и смысл ее восстанавливается уже составителем описания А.И. П. – Керамевсом.

¹³⁴⁴ - При этом разумеется Софроний III, патриарх Иерусалимский. Так поставлен год от сотворения мира (6700) у П.-Керамевса. Но здесь, очевидно, опечатка. Должен быть 6800, а не 6700 год.

¹³⁴⁵ - Ἱερ ς. Βιβλιοθ. II, 216–229 Фототипический снимок вклеен в самый текст описания №144 между страницами 228 и 229.

¹³⁴⁶ - См. Чтения в Общ. истор. и древн. За 1870 г. кн. 4, статью под заглавием: «Греческие книгохранилища востока и их рукописи, осмотренные одним английским путешественником в 1858 году». Отд. оттиск. Москва, 1871. Саввинские рукописи здесь см. на стр. 14–19, а у Сохе в указ. Соч. на стр. 11–15 и 54–61.

¹³⁴⁷ - Как свидетельствует сам П.-Керамевс (стр. 795 примеч. 1), материал для этого указателя собрал один из

принадлежащих к С.-Петербургской дух. Академии тружеников науки Παντελής ὁ Κομνηνός.

1348 - Важность остальных документов, по мнению П.-Керамевса, видна сама собою из самого их оглавления.

1349 - Выражение принадлежит самому П.-Керамевсу.

1350 - Т. е. Константинопольского, так как в Константинополе же в течении нескольких столетий пребывали и Иерусалимские патриархи.

1351 - Из этого указания мы усматриваем, что наибольшее число рукописей и документов, издаваемых в настоящем томе Ἀνάλεκτα, принадлежит Иерусалимской центральной патриаршей библиотеке и Иерусалимской же патриаршей библиотеке, находящейся в Константинополе, и лишь не много их принадлежит другим библиотекам и в частности библиотеке Лавры св. Саввы Освященного.

1352 - Так у П.-Керамевса, заметившего здесь как бы пропуск мыслей. Адрианополь был второю столицей Оттоманской империи и здесь часто пребывал двор султана Турецкого, почему и Досифей часто и по долгу пребывал в Адрианополе или же в Константинополе и в Угровлахии, а в Иерусалиме почти не бывал, подобно другим своим предшественникам, начиная с Германа II (1534–1579), сносившимся с Иерусалимом по большей части лишь письменно.

1353 - Ἀνάλεκτα Ἱεροσ. σταχυολογίας, σελ. 305–307.

1354 - В этом смысле дана была царем Петром I и инструкция князю Голицыну, о чем см. у Н.Ф. Каптерева в его докторской диссертации, Сношения Иерусал. патр. Досифея с русским правительством (1669–1707), в главе V. М. 1891.

1355 - См. в той же диссертации Н.Ф. Каптерева.

1356 - Вопрос о том, кто этот был русский иеромонах Сильвестр, возведенный в сан архимандрита патриархом Досифеем, мы не беремся решать окончательно в настоящее время. Судя однако же по тому, что в рассматриваемое время царь Петр I особенно сочувственно относился к питомцам Киевской академии (Феофан Прокопович, только что с 1700 года взятый из сей академии и начавший возвышаться), можно

думать, что это был Сильвестр Крайский, скончавшийся в 1712 году в сане митрополита Смоленского, о котором известно, что он много путешествовал за границами России и который в 1704 уже был в сане архимандрита и ректора Московской академии, быв переведен в последнюю из академии Киевской.

1357 - В слав. и у LXX. читается: и лозы их растлиша.

Оружие силы их от человек...

1358 - τὰ σκεύη ср. Т. LXX, col. 1077 вместо обычного: «дом» как и славян.

1359 - поѡ – но в дальнейшем толковании оѡ (col. 821, с); оба чтения имеются в списках LXX.

1360 - Греч., σκύμνον λέοντος – детеныш льва, но в толковании приведено другое чтение: σκύμνοι λέοντος – детеныши льва.

1361 - οὐ διβρωτῶντος – т.е. здесь не вопрос о том, где находится Ниневия, – но восклицательное выражение того, что Ниневии уже нет.

1362 - τὸ εὔηθες – простой смысл, грубый буквализм – противоположность аллегории и созерцанию или духовному смыслу.

1363 - λόγος т.е. суд или вражда или вообще отаошение, дело, счета и под.

1364 - Произнесено в 1871 г. в академической церкви.

1365 - Произнесено 27 августа 1872 г. в лаврском Троицком соборе.

1366 - Акт. Эксп. т. I, № 213, стр. 203.

1367 - Гл. 4, Казанск. изд. стр. 43.

1368 - Казанск. изд. стр. 44.

1369 - Казанск. изд. стр. 45.

1370 - См. у Ключевск. в Древнерусских житиях, стр. 241.

1371 - У Ключевск. *ibid.*, стр. 461.

1372 - У Ключевск. *ibid.*, стр. 238, прим. 1; мы имели под руками Волоколамск. ркп. № 632, в которой приведенное место – л. 64. – Что «установление празднования известному святому на соборах 1547-го и 1549-го годов не условливалось

существованием жития и канона, которые можно было бы петь и читать в церкви в день его памяти», как утверждает В.О. Ключевский, – *ibid.* стр. 223 *fin.*, и в чем мы с ним не согласны, не смотря на все признание нами достоинств его прекрасной книги, это видно: во-первых, из того, что на соборе 1547-го года были канонизованы некоторые такие святые, которые оставались еще без житий и канонов, и наоборот, не были канонизованы такие святые, которые имели уже жития и каноны; во-вторых, из того, что некоторые святые, у которых были жития и каноны, канонизованы были не к общему празднованию, как бы следовало по Ключевскому, – стр. 226, а к местному. Нет сведений о времени написания служб по крайней мере половине или даже более чем половине святых, канонизованных на соборе 1547-го года к общему празднованию (которых всех – по меньшему счету 11-ть, а по большому – 14-ть), и несомненно, что большая часть неизвестных по времени своего происхождения служб), написаны после собора 1547-го года. Существовали до собора 1547-го года жития и службы: Евфимия архиепископа Новгородского, Стефана епископа Пермского, преподобных: Евфимия Суздальского, Саввы Вишерского и Евфросина Псковского, и однако они не были канонизованы на соборе 1547-го года, а были канонизованы уже на соборе 1549-го года: это необходимо понимать так, что, не смотря на существование житий их и служб им, митрополит удостоверился в праве их на канонизацию как чудотворцев, только по обыску, произведенному после собора 1547-го года. Канонизован был на соборе 1547-го года к местному, а не к общему, празднованию, не смотря на существование жития и службы, епископ Тверской Арсений. Предполагать, чтобы митрополиту с собором остались неизвестными житие Арсения и служба ему, нельзя, ибо на соборе присутствовал Тверской епископ, и необходимо понимать дело так, что Арсений был признан недостаточно большим или прославленным чудотворцем для того, чтобы быть канонизованным к общему празднованию.

¹³⁷³ - См. указ собора, который цитуем сейчас ниже.

¹³⁷⁴ - 3-го Февраля 1547-го вступив в брак с Анастасией Романовной, 17-го Февраля царь отправился пешком на богомолье к Троице и возвратился от Троицы в Москву 5-го Марта, – Никон. лет. VII, 54.

¹³⁷⁵ - Первый список, представляющий собою экземпляр указа, посланный в Вологодскую и Белозерскую десятину митрополичьей епархии, напечатан в Актах Экспедиции, т. 1, № 213, стр. 203; второй список, представляющий собою экземпляр указа, посланный в Троицкий Сергиев монастырь, – в Лаврской рукописи № 241, л. 1; третий список, представляющий собою переделку указа в историческую записку, напечатан у Карамзина, IX т. прим. 87 (Волоколамская рукопись, из которой взял Карамзин, прежний № 137, теперешний – 362, находится в настоящее время в библиотеке нашей Академии). Признается наиболее достоверным последний список на том, как кажется, основании, что в нем подведены общие итоги (после перечисления общецерковных святых; «тех 12»; после перечисления местных святых; «тех 9»). Но итоги принадлежат, по всей вероятности, тому книжнику, который превратил указ в записку, и следовательно – нисколько не говорят за наибольшую достоверность списка (читаемого притом в рукописи, которая вовсе не может быть признана благонадежною относительно своей исправности).

¹³⁷⁶ - Первый список есть указ, посланный в Вологодскую и Белозерскую десятину, напечатанный в Актах Экспедиции; второй список есть записка, напечатанная у Карамзина; третий список – указ в Троицкий монастырь.

¹³⁷⁷ - В том порядке, как они исчисляются в списках указа, сохранивших подлинный вид сего последнего.

¹³⁷⁸ - В назначении дня памяти митр. Ионы собором допущена ошибка, ибо Иона скончался не 30-го, а 31-го Марта.

¹³⁷⁹ - В Волоколамской рукописи Зосима и Савватий отдельно один от другого; первый – 17 Апреля, второй – 27 Сентября.

¹³⁸⁰ - Маркеллом, бывшим игуменом Хутынским, см. Собр. летт. III, 158. О всех житиях Никиты см. у преосв. Макария в

Ист., VII, 448 fin. sqq.

¹³⁸¹ - Есть известие, как будто относящееся к нашему вопросу, но такое, что и само остается непонятным. Во вторых вопросах царя Ивана Васильевича к Стоглавому собору делается собору предложение: «Да о Псковском чудотворце Ефросине, да о Смоленском чудотворце Авраамии на соборе уложить, как им праздновати», в ответ на какое предложение собором постановляется: «Праздновати им, как и прочим святым преподобным отцем, пети на вечерне: Блажен муж и прочая служба по божественному уставу все сполна» (гл. 41, вопросо-отв. 5, Казанск. изд. 168). Своим предложением царь как будто дает знать, что на соборе 1549-го года сделано было относительно Евфросина и Авраамия какое-то особое определение против иных святых, но, с другой стороны, собор в своем ответе как будто дает знать, что тут по какой-то причине было лишь недоразумение, и во всяком случае остается для нас совершенно неясным, о каком бы тут можно было думать особом определении. Одно в ответе собора ясно, это – что всем чудотворцам, которым установлено было празднование на соборе 1549-го года, было установлено празднование с «Блажен муж» или полиелейное.

¹³⁸² - Житие напечатано в Памятниках старинн. русск. литературы Кушел.-Безбородко, IV, 1; сейчас указанное в нем – стр. 8 fin.

¹³⁸³ - Казанск. изд. стр. 44.

¹³⁸⁴ - Казанск. изд. стр. 45.

¹³⁸⁵ - Лаврск. ркп. № 696, л. 46 об., cfr Ключевского стр. 273.

¹³⁸⁶ - А когда в записи говорится, что на соборе, канонизовавшем Ферапонта и Мартиниана, были те же самые епископы, что и на собора 1547-го года (причем и прямо дается их полный список), так это должно быть принимаемо не за подтверждение того, что преподобные действительно канонизованы на собора 1549-го года, а, за свидетельство о том, что автор записи, не имея действительных сведений об епископах, присутствовавших на соборе, на котором канонизованы были Ферапонт и Мартиниан, берет список их

(епископов) из грамоты собора 1547-го года. И на соборе 1549-го года присутствовали далеко не все те епископы, которые присутствовали на соборе 1547-го года, а именно не было на нем троих из последних: Алексея, архиепископа Ростовского, который в 1548-м году оставил кафедру, и двух Ион, епископов Суздальского и Рязанского, которые оба умерли в том же 1548-м году.

¹³⁸⁷ - «Повелел есть святыи митрополит единой церкви обители тоя праздновати святых», – Лаврск. указанн. ркп. л. 48 fin. Но так как Ферапонт скончался не в Белозерском монастыре, а в Можайском Лужецком, то вероятно, что было дозволено праздновать его память и в сем последнем монастыре.

¹³⁸⁸ - Того самого сборника, прежний № 134, теперешний – 362, из которого Карамзин выписал указ собора 1547-го года и о котором выше, – л. 222 об.

¹³⁸⁹ - Служба царевичу Петру написана в 1549-м году, см. у Ключевск. стр. 40, что должно понимать, как приуготовление канонизации.

¹³⁹⁰ - л. 220.

¹³⁹¹ - Перед 1551-м годом инок Протасий, бывший в этом последнем году игуменом Чухломского Аврамиева монастыря, написал житие преп. Аврамия, быв подвигнут к сему чудесами, совершавшимися у гроба преподобного, – см. у Ключевск. стр. 276. А это еще более делает вероятным, что в нашей записи должно разуметь установление празднования преп. Аврамию.

¹³⁹² - Преосв. Макарь. Ист. VIII, 46 (Ключевск. стр. 251, Строева Библиолог. Словарь, стр. 38–39).

¹³⁹³ - Преосв. Макарь. Ист. VII, 451 и VIII, 46 (Ист. Иер. III, 62, Ключевск. стр. 279).

¹³⁹⁴ - Был игуменом с 1525-го по 1527-й год.

¹³⁹⁵ - Лаврск. ркп. № 679, л. 324 об.

¹³⁹⁶ - Преосв. Макарь. Ист. VIII, 46 fin. (VII, 452).

¹³⁹⁷ - Филарета Русские святые, 18 число Июня, и Ключевск., стрр. 331 нач. и 418 нач.

1398 - Т.е. при церкви Св. Духа, у которой в 1544-м году положены были мощи Иакова, после 1544-го года устроился монастырь.

1399 - Собр. летт. III, 108.

1400 - См. житие Ефросинии, написанное монахом Григорием, в Лаврск. ркп. № 664, л. 444, также у Строева в Библилог. Словаре 4 стр. 71.

1401 - См. Опис. синодд. ркпп. Горск. и Невостр. № 403, л. 17 об., стр. 394.

1402 - См. Бычкова Описание сборников Публичной Библиотеки, стр. 99. – Монахи Иосифова монастыря своим соборным определением от 30-го Мая 1589-го постановили праздновать у себя Иосифу три раза в году, – *ibid*.

1403 - См. Строева Библиолог. Слов., стр. 158 прим., Ключевск. стр. 312.

1404 - Карамз. IX, прим. 612, Ключевое, стр. 301. В уставе Московского Успенского собора первой половины XVII века замечается о служба Антонию: «слог худ, ему пети лучше по общей минеи», – Русск. Историч. Библиотеки, издаваемой Археогр. Комиссией, т. III, col. 39 fin.

1405 - Филарета Русские святые, 28 число Февраля.

1406 - Ключевск. стр. 335 fin.

1407 - Никон. лет. VIII, 11, Новый Летоп. в XVII кн. Временн., стр. 28.

1408 - Преосв. Макарь. Ист. X, 66 (Ключевск. стр. 311).

1409 - Академич. библ. Фундамент. ркп. № 201 л., 308 fin.

1410 - Ключевск. стр. 316 sub fin.

1411 - Преосв. Макарь. Ист., X, 65.

1412 - Преосв. Макарь. X, 66.

1413 - См. нашей Истории русской церкви I, 2:487.

1414 - Напечатана в Актах Экспедиции, т. II, № 222, стр. 379.

1415 - См. Каталог рукописей Ундольского, № 300. Что не было еще установлено празднования при Грозном, который восстановил Данилов монастырь, см. Степенн. кн. I, 383 (петы были панихиды по князе, а не служба ему).

1416 - Академии, ркп. № 201, л. 312 об.

1417 - Царь Иван Васильевич Шуйский решил перенести мощи царевича из Углича в Москву с тою целью «да уста лжущая заградит и очи неверующии ослепить глаголющим, яко живой избеже (царевич) ото убийственных дланей», – Рукопись Филарета. В Москве, в Архангельском соборе, «положено бысть (тело царевича) в пределе Ивана Предотечи, идеже отец его и братья его; и в том месте, идеже положен бысть царь Борис (с бесчестием вынесенный потом из собора по приказанию самозванца), выкопаша яму и камением выклали, хотеша его – государя праведное тело ту погresti, и егда же бысть многое исцеление, тогда яму повелеша закласти и на том месте (верху земли) в раке положиша; царь же повеле сотворити раку древяну и убити отласы золотыми и положиша (в раку) тело святое благоверного царевича Димитрия в прежнем его гробе», – *ibid*... «И составиша празднество трижды в годы первое празднество – рождение, второе – убиение, третье – пренесение мощей к Москве», – Никон. лет.

1418 - Филарета Русские святые, 29-е число Января.

1419 - Филарета Русские святые, Июня 5-е число.

1420 - См. Филарета *ibid*., 25-е число Июля.

1421 - См. Описание Макарьевского Унженского Костромской епархии третьеклассного монастыря, М. 1835, стрр. 65 и 69.

1422 - См. Письма русских государей, т. I, стрр. 27 и 31.

1423 - См. Историческое описание Городецкого Аврамиева монастыря в Костромской губернии, составленное Д.Ф. Прилуцким, Спб., 1861, стр. 9–10.

1424 - Филарета Русские святые, 3-е число Июля, Ключевск. стр. 425.

1425 - Филарета Русские святые, 19-е число Июня.

1426 - Словарь исторический о святых, сл. Варнава, и Исторические записки о Костроме и ее святых протоиер. II. Островского, Кострома, 1864, стр. 81 fin., § 7.

1427 - См. Бычкова Описание сборников Публичной Библиотеки, ч. I, стр. 94–95.

1428 - Строева Библиолог. Слов. стр. 15 fin., Ключевск. стр. 303 нач.

1429 - Муравьева Жития святых, Январь, стр. 410 fin., Ключевск. стр. 336.

1430 - Лаврск. рkp. № 696, л. 156–157.

1431 - См. слово на обретение мощей преп. Кирилла, напечатанное в Чтениях Общ. Ист. и Древн. 1894 г., кн. III. Мощи обретены были 7-го Ноября 1648-го года, внесены в новопостроенную церковь 22-го Августа 1652-го года. В этот промежуток времени, как должно думать, и было установлено празднование. В слове не говорится прямо об установлении празднования, но говорится, что «днесь блаженную блаженного отца Кирилла память празднуем».

1432 - Акт. Экспед. т. IV, № 330, стр. 493.

1433 - См. Историко-статистическое описание Переяславского Троицкого Данилова монастыря свят. А. Свирелина, М. 1860, стрр. 19–20 и 53 (Ист. Иер. IV, 9).

1434 - Филарета Русские святые, Сентябрь, 28-е число, Ключевск. стр. 337 (Ист. Иер. IV, 290 fin.).

1435 - Преосв. Макарь. XI, 117–118.

1436 - Филарета Русские, Ноябрь, 16-е число.

1437 - См. Муравьева Жития святых, Сентябрь, стр. 426.

1438 - Ключевский, стр. 392 (Ист. Иер. V, 183).

1439 - Преп. Никандр представляет собою единственный из досинодальных, не совсем понятный для нас, примерь того, что имя его без службы внесено в месячную mineю (под 24-м Сентября: «Преподобного отца нашего Никандра пустынножителя, Псковскаго чудотворца»).

1440 - Ист. Иер. II, 392 fin.

1441 - См. у Ключевск. стр. 424.

1442 - Ключевск. стр. 348 (Филарета Русские святые, Июня 12-е число).

1443 - См. иеромон. Иоасафа Церковно-историческое описание Владимирских достопамятностей, М. 1857. стр. 80–81. – При Грозном Боголюбском не было празднуемо, а были петы

по нем панихиды, см. Доброхотова Памятники древности во Владимире Кляземском, М. 1849, стр. 61.

1444 - Иером. Иоасаф *ibid.*, стр. 81–82.

1445 - Ключевск. стр. 346, Филарет и Муравьев под 12-м Сентября.

1446 - См. у Барсукова в Источниках агиографии, col. 351.

1447 - Ист. Иер. IV, 64.

1448 - См. Летописи занятий Археограф. Комиссии вып. 3, отд. III, стр. 123.

1449 - См. у Ключевского стр. 324, прим. 5.

1450 - См. краткие сведения об епископах Феодоре и Иоанне, читаемые при их печатной службе (у нас под руками издание 1870-го года, напечатанное в Московск. синод. типографии).

1451 - См. Строева Списки иерархов.

1452 - Краткие сведения при службе.

1453 - Карамз. т. IV, прим. 247, col. 102.

1454 - Известие о мощах епископов Феодора и Иоанна при той же печатной службе, *cfr* Синодик недели православия в Вивлиофике Новикова, VI, 430.

1455 - *Ibidd.* Покровы положила, один в 1578-м году, другой – в 1581-м году, «князь Володимера Андреевича княгиня Евпраксия удельная». Но или надписи сомнительны, или они передаются в Известии неверно. Должно разуметь в них или супругу, или мать Старицкого князя Владимира Андреевича. Но супруга называлась Евдокией, а мать – в мире Евфросинией, в монашестве Евдокией, и обе погибли вместе с князем от руки Грозного в 1569-м году, – Карамз. IX, 83.

1456 - О мощах не совсем понятным для нас образом епископ между прочим писал в своем представлении, что остается неизвестным, «в каком оные ныне качестве находятся».

1457 - *Ibid.*

1458 - См. летописи Никоновскую и Воскресенскую под 1159-м годом (а древнейший рассказ в Лаврентьевской летописи под

тем же годом).

¹⁴⁵⁹ - Сказание напечатано во 2-м томе; издания Рукописей графа А.С. Уварова, Спб. 1858, стр. 1.

¹⁴⁶⁰ - Словарь исторический о святых, сл. Евпраксия (Киранз. т. III, прим. 341).

¹⁴⁶¹ - См. Собр. летт. III, 54; V, 182; VII, 182.

¹⁴⁶² - См. Устав в Русск. Историч. Библиотеке, издаваемой Археогр. Комиссией, т. III, col. 53 (В Степенной книге, – I, 337, говорится о Георгии Всеволодовиче так, что как будто еще не было ему празднования).

¹⁴⁶³ - О времени Степенной книги, стр. 338, – тоже самое, что в предыдущ. примечании о Георгии Всеволодовиче.

¹⁴⁶⁴ - О смерти Василия см. Лаврентьевскую летопись под 1249-м годом; о Константине летописи не упоминают.

¹⁴⁶⁵ - См. у Ключевой. стр. 175. Тут же и о весьма замечательном в своем роде житии князей.

¹⁴⁶⁶ - Филарета Русские святые, Октября 5-е число.

¹⁴⁶⁷ - Собр. летт. III, 69.

¹⁴⁶⁸ - См. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде преосв. Макария, ч. I, стрр. 412:421 и 535 fin.

¹⁴⁶⁹ - Филарета Русские святые, Января 25-е число.

¹⁴⁷⁰ - Филарет, *ibid.* Декабря 8-е число.

¹⁴⁷¹ - Филарет, *ibid.*, Апреля 25-е число, также см. книжку: Церковь села Воскресенского, на Обноре, где прежде был Воскресенский мужской монастырь, Ярославль, 1862.

¹⁴⁷² - Филарет, *ibid.*, Марта 23-е число.

¹⁴⁷³ - Ркп., № 662.

¹⁴⁷⁴ - См. Словарь исторический о святых (из которого берут последующие), сл. Феодор.

¹⁴⁷⁵ - См. Описание Песношского монастыря Калайдовича, 1-го, напечатанного в 1837-м году, издания стрр. 9 и 54.

¹⁴⁷⁶ - См. Ист. Иер. III, 484, и у Восток. в Опис. Румянц. Муз., стр. 43 нач.

¹⁴⁷⁷ - Филарета Русские святые, Июня 17-е число (Ключевск. стр. 464).

1478 - Преосв. Макария Археологическое описание церковных древностей в Новгороде, I, 467.

1479 - См. Барсукова Источники агиографии, col. 611.

1480 - Служба в Лаврск. ркп. № 625, л. 90. О составителе службы игумене Иосифе – у Строева в Списках иерархов col. 871.

1481 - Филарета Русские святые, Сентября 10-е число.

1482 - Строева Библиологич. Словарь, стр. 305 (о житии – Ключевск. стр. 298 fin.).

1483 - В надписании жития Александрова говорится, что оно составлено по благословию митр. Антония, см. Лаврск. ркп. № 694, л. 196, Строева Библиолог. Слов. стр. 303 и Попова Описание рукописей Хлудова стр. 428. Но житие составлено, как ясно говорится в послесловии к нему, в 1567-м году при митрополите Филиппе. Поэтому, благословение митр. Антония должно относить к написанию службы (после слов о благословении митр. Антония в надписании жития читается еще не совсем понятное для нас: «ыскано епископом Варлаамом Великопермским и Вологодским» и что, может быть, должно понимать так, что епископ позаботился о написании службы).

1484 - См. Устав Московского Успенского собора этой первой половине XVII века в Русск. Исторч. Библиотеке, издаваемой Археогр. Комиссией, т. III, col. 76. Тут же о службе преп. Александру, которой «слог худ добре» (а о составителе службы, каком-то Алексее Корепанове, см. Опис. синодд. ркпп. Горск. и Невостр. № 397, л. 64, стр. 368).

1485 - См. Барсукова Источники агиографии, col. 319.

1486 - См. Филарета Русских святых, 1-е число Мая.

1487 - О службе – то же, Барсук. *ibid.* col. 420.

1488 - См. Филарета Русских святых, Июня 16-е числа.

1489 - Они напечатаны в Ярославских Епархиальных Ведомостях 1873 г., №№ 18–21, см. также у Ключевск. стр. 318. прим. Есть запись и об установлении празднования Паисию, но без обозначения времени, когда они имело место, см. Ярославских Епархиальных Ведомостей 1893 г. № 42, стр. 665.

1490 - Барсукова Источники Агиографии, col. 420.

- 1491 - Филарета Русские святые. Августа 10-е число.
- 1492 - Ключевск. стр. 291. В XVII в. Серапион был признаваем за местного святого и в Новгороде, см. у Филарета в Русских святых, Января 25-е число, прим. 193.
- 1493 - Лаврск. рkp. № 654, л. 45.
- 1494 - Филарета Русские святые, Ноября 14-е число.
- 1495 - См. Ист. Иер. IV, 780 нач.
- 1496 - Ист. Иер. V, 363.
- 1497 - Акты Юридические 1838 года, № 128, стр. 153.
- 1498 - Акт. Историч. т. III, № 141, II, стр. 230.
- 1499 - Барсукова Источники агиографии, col. 15.
- 1500 - См. Описание рукописей Царского, № 134, л. 47, стр. 68, и Ключевск. стр. 333.
- 1501 - Преосв. Филарет, ссылаясь на Историю иерархии, – III, 295 fin., говорит, что спустя сто лет после кончины преп. Арсения в его монастыре сооружен был каменный храм с приделом в честь его, – Русские святые, Августа 24-е число; но в Истории Иерархии этого не говорится (в 3-м издании Русских святых, которое мы имеем под руками, ошибочно цитируется 281-я страница Истории вместо 295-й).
- 1502 - Филарета Русские святые, Декабря 7-е число (Ключевск. стр. 314).
- 1503 - Филарет, *ibid.*, Сентября 3-е число.
- 1504 - Филарет, *ibid.*, Декабря 15-е число. Теперь на месте монастыря находится Печенгский погост, в котором и празднуется память преп. Трифона, – Муравьева Житие святых, Декабрь, стр. 209 fin.
- 1505 - Ист. Иер.5:47.
- 1506 - Ист. Иер.3:103, Филарета Русские святые, Января 17-е число.
- 1507 - Ист. Иер.5:367 нач., Филарет *ibid.*, Сентября 9-е число.
- 1508 - Ист. Иер.1:275.
- 1509 - Ист. Иер. V, 11 (Филарета Русские святые, Октября 17-е число).
- 1510 - Лаврск. рkp. № 700, начало.

¹⁵¹¹ - Истор. Иер. V, 180 (Филарета Русские святые, Марта 17-е число).

¹⁵¹² - Филарета Русские святые, Июля 3-е число, Муравьева Жития святых, Август, стр. 258 fin.

¹⁵¹³ - См. сказание об убиении Михаила в Собр. летт. V, 215; VII, 197.

¹⁵¹⁴ - См. новое издание Никоновой летописи в X т. Собрания летописей.

¹⁵¹⁵ - IV, 8 fin. Во время бывшего в сем году мора в Твери между прочим преставилась «княгиня великая Настасья Александрова».

¹⁵¹⁶ - На соборе 1677-го года, о котором ниже, посланные патр. Иоакимом в Кашин следователи говорили, что «Софиин монастырь стоит в Твери, а не в Кашине»; но какой они разумели монастырь, остается совсем неизвестным.

¹⁵¹⁷ - «Сея убо преподобныя отечество – град Кашин, дщи бяше благородных и благочестивых родителей, от славных бояр».

¹⁵¹⁸ - Весьма редкое житие Анны Кашинской, о написании которого сейчас ниже, есть в нашей академической библиотеке; – рукопись нового старообрядческого уставного письма из отдела так называемых раскольничьих (отобранных у раскольников) или синодальных (полученных в Академии из Синодальной Конторы) № 349 Житие надписывается: «Месяца Октоврия во 12 день житие и подвиги преподобныя благоверныя великия княгини инокини Анны Кашинския чудотворицы». Нач. «Господу Богу и Спасу Исусу Христу прежде волныя спасительныя своя страсти сеющу слово спасенное живущим на земли"... Прибавления к житию, о которых сказали мы, составляют: 1) чудо о явлении княгини пономарю Герасиму, 2) 21 Июля обретение мощей, т.е. рассказ об обретении, и 3) 12-го Июня слово о при(е)несении мощей. После прибавлений следует описание 26-ти чудес, совершившихся при гробе княгини. Кроме того, в начала рукописи, перед житием, служба на перенесение мощей. – Официальный документ, в котором содержатся сведения об открытии и перенесении мощей

княгини Анны, есть досмотр мощей княгини комиссией, которую посылал в Кашин патр. Иоаким в 1677-м году, представленный патриарху сею комиссией, см. преосв. Макарь. Ист. т. XI, стр. 118, прим. 75. – О путешествии царя Алексея Михайловича в Кашин, читается в Дворцовых Разрядах: «Того же (1650-го) году Мая в 22 день пошел государь к Троице в Сергиев монастырь, а от Троицы из Сергиева монастыря итти государю с государынею царицею в Кашин, молиться великой княгине Анне Кашинской... Месяца Июня в 12 день пошел государь от «Троицы из Сергеева монастыря в Кашин, к великой княгине Анне Кашинской молиться, и с государынею царицею... Того ж месяца Июня в 12 день в Кашине был у государя стол в шатрах"... Дворцовых Разрядов т. III, coll. 170 и 778. – У Медведева в «Оглавлении книг, кто их сложил», между прочим говорится об Епифании: «канон состави Анне Тверской лета 7158 (1650)» – № 79, § 8. В помянутом выше докладе патр. Иоакиму комиссии 1677-го года сообщается, что княгине Анне были составлены две службы, именно – в докладе пишется: «Служба благоверной великой княгине Анне на пренесение мощей ея писана по указу блаженные памяти великаго государя царя и великаго князя Алексея Михайловича, всея Всликия и Малыя России самодержца, у него великаго государя на верху (разумеется Епифаниева служба); а на обречение мощей ея (которое было за год до пренесения) тропарь и канон писали в Кашине Воскресенскаго собору протопоп Иван Наумов, будучи священником в том же городе Кашине у церкви великомученицы Парасковии, а с ним писал Кашинец посацкой человек Семен Осипов сын Сухоруково», см. Бычкова Описание сборников Публичной Библиотеки, I, 146 fin. Дело, вероятно, должно быть понимаемо так, что тотчас после обречения мощей (в 1649-м году) протопоп в товариществе с Сухоруковым написал службу на это событие, и что после перенесения мощей государь поручил Епифанию написать службу на последнее событие, или оставаясь недоволен службой протопопа, или же не зная о ней.

¹⁵¹⁹ - См. извлечение из помянутого досмотра следственной комиссии, посланной патр. Иоакимом в Кашин в 1677-м году, у Бычкова в Описании сборников Публичной Библиотеки, I, 147

(«А у которых чудес есть предисловие, – между прочим показывал после Никифор, и то он писал от своего разума, чтобы было слагательнее»). На списке жития, находящемся в Синодальной библиотеке, сделана заметка: «Во 186-м году великий господин святейший Иоаким, патриарх Московский и всея России, сей книге, – лживое списание о Анне Кашинския, сложенние Кашинского попа с причетники и с своими сродники, указал быть во своей ризной казне впредь для спору», – см. у Строева в Библиолог. Слов. стр. 42 и у Ключевск. стр. 341 прим. ... Под попом разумеется священник Кашинского Успенского собора Василий, родной брат Никифора, а под сродниками отец обоих старец Варлаам, о которых сейчас ниже. Но поп не был автором жития, а был только проповедником славы Анны Кашинской и распространителем о ней некоторых слухов, к которым должен был враждебно относиться патриарх, о чем также ниже.

¹⁵²⁰ - Комиссия была на месте в Кашине 24-го Февраля 1677-го года, см. у Бычкова *ibid*.

¹⁵²¹ - Что мощи действительно находились не в особенно удовлетворительном состоянии, об этом следует заключить из того, что по перенесении их в Воскресенский собор государь приказал обязать гроб и запечатал его своими царскими печатями, см. у преосв. Макария в Ист. т. XI, стр. 118, прим. 75.

¹⁵²² - Подразумевается: а не переносить его назад в Успенский собор, из которого он перенесен в Воскресенский собор, см. сейчас ниже.

¹⁵²³ - Запись деяний обоих соборов напечатана: отчасти в подлинном виде, отчасти в своей придаче, Костомаровым в статье: Церковно-историческая критика в XVII-м веке, помещенной во II томе Вестника Европы 1870 г., и в подлинном виде – в Чтениях Общ. Ист. и Древн. 1871 г., кн. 4, отд. 1.

¹⁵²⁴ - Очень может быть, что Соловецкий старец Игнатий, написавший по челобитью Никифора житие Анны Кашинской, был тот диакон Игнатий, который впоследствии прославился как ревностнейший и исполненный дикого фанатизма

расколоучитель (см. о нем у преосв. Макария в Истории русского раскола, стр. 252).

¹⁵²⁵ - См. прошение священника Василия в Библиологическом Словаре Строева, стр. 42.

¹⁵²⁶ - После напечатания в подлинном и полном виде записи о деяниях соборов 1677-го и 1678-го годов, остается желать, чтобы был напечатан в таком же подлинном и полном виде и досмотр комиссии, посланной патр. Иоакимом в Кашин, находящийся в одном из сборников Публичной Библиотеки и поступивший в последнюю из древлехранилища Погодина, – у Бычкова, I, 146 fin.

¹⁵²⁷ - См. нашу статью «О песни аллилуия» в майской книжке Богословского Вестника за 1892-й год.

¹⁵²⁸ - В Синодальной и Типографской библиотеках есть несколько рукописей, которые представляют собою подготовительные работы к изданию Устава 1682-го года. В одной из этих рукописей, – синодальной, по библиотечному каталогу № 314, по описанию Горского и Невоструева № 394, есть статья: «О святых великороссийских чудотворцах, како празднества их положить во Уставе», назначение которой, по всей вероятности, было то, чтобы служить списком святых, которых надлежало и предполагалось поместить в последовании по месяцеслову. В статье этой преп. Евфросин находится в числе святых (под 15 Мая: «Преставление преподобного Евфросина, Псковского чудотворца, совершается собор его во обители его, идеже лежат мощи его и идеже храм его»), из чего следует, что он выключен был из Устава перед самым печатанием или при самом печатании последнего и по внезапному решению патриарха (может быть).

¹⁵²⁹ - См. Июньскую книжку Богосл. Вестника.

¹⁵³⁰ - Zinkeisen. Geschichte des Osmanischen Reiches. B. II, S. 13.

¹⁵³¹ - Hertzberg. Geschichte Griechenlands. B. II, S. 546.

¹⁵³² - Ипечка. История Болгар, стр. 575.

¹⁵³³ - Hertzberg. III, 90.

¹⁵³⁴ - Ersch und Gruber. Encyklop. B. 87, S. 31.

¹⁵³⁵ - Ibidem. Band 84, S. 209.

¹⁵³⁶ - Преосв. Порфирия (Успенского). История Афона, ч. III, отдел. 2-е, стр. 448–9. Петерб. 1892. Погодина. Обзор источников по истории взятия Византии Турками: Журн. Мин. Нар. Просвещ. 1889, март, стр. 213–214.

¹⁵³⁷ - Hertzberg. II, 547–548.

¹⁵³⁸ - Погодина. Op. cit, стр. 214–215.

¹⁵³⁹ - Проф. Н.Ф. Каптерева. Характер отношений России к Востоку в XVI и XVII в., стр. 306 (примеч.). М. 1885.

¹⁵⁴⁰ - Pifzipios. L'Eglise orientale. li et III partie, p. 86:84. Rome, 1855.

¹⁵⁴¹ - Арх. Антонин. Поездка в Румелию, стр. 267. Петерб., 1879. При другом случае тот же автор пишет, что один его собеседник говаривал (дело было на Востоке): «все они (греческие архиереи) таковы! Один хуже другого! Все варились в том же караказане». – Хорошая вещь – прибавляет от себя о. Антонин – неограниченная свобода в церкви, но именно в церкви, а не в караказане». (Патриархия и кара-казан янычар здесь чуть не синонимы). О. Антонина: «из Румелии», стр. 87–88.

¹⁵⁴² - Тот же о. архимандрит еще в другом своем дневнике, под заглавием: «Вифиния», писанном в 1862 году, рассказывает следующий факт, свидетельствующий о великой услужливости греческих архиереев пред султанами. Султан Абдул-Азис (в 1862 г.) предпринял небольшое путешествие по своему государству. На пути султана лежал г. Кий, чисто христианский. Нужно сказать, что султанское путешествие совпало с христианскою страстною неделей. Греческий архиерей г. Кия (недалеко от Никомидии) встретил дорогого гостя у пристани в архиерейском облачении, причем ученики и ученицы местного христианского училища пели в честь султана стихи, а три девочки держали его портрет; затем, архиерей и сам последовал за путешествующим султаном, преподнес ему какую-то молитву, сочиненную на турецком языке. Все это и само по себе любопытно, но любопытнее всего то, что архиерей совсем забыл, что была страстная неделя, и пропустил службы

даже Великой пятницы и Великой субботы. Нельзя же – царь! (Христ. Чт. 1863, т. II, 519:520).

1543 - Hertzberg. В. II, 547; III, 78.

1544 - Проф. И.С. Бердников, Церковное право правосл. церкви: «Прав. Соб.» 1890, I, 20.

1545 - Hertzberg. III, 78.

1546 - Pischon. Verfassung d. Griechisch-orthod. Kirche in der Türkei: Stud, und Krit. 1864, S. 94.

1547 - Σάθα. Τουρκοκρατούμένη Ἑλλάς, σελ. 513. Афины, 1869.

1548 - Ibidem, σελ. 632–635.

1549 - Pichler, Geschichte der kirchl. Trennung. В. I, S. 442 (на основании английского сочинения Финлея). Münch., 1864.

1550 - Hertzberg. III, 398.

1551 - Hertzberg, В. IV, S. 20. Базили. Очерки Константинополя. Ч. II, 129. Петерб. 1835. Об этом сочинении говорят, что оно составлено на основании «Константины» патриарха константинопольского Константия.

1552 - (Муравьев). Путешествие к св. местам в 1830 году. Ч. I. стр. 76–77. Петерб., 1840.

1553 - Pischon. Op. cit., S. 95–97.

1554 - Розена. История Турции от 1826 до 1856 года. Часть II, 265–266. Петерб., 1872. Перевод с немецкого.

1555 - Леонтьев. Из жизни христиан в Турции. Том I, стр. 180:184.

1556 - (Муравьев). Сношения России с Востоком. Ч. II, 298–299. Петербург, 1860.

1557 - Леонтьев. Восток, Россия, Славянство. Т. I, стр. 13.

1558 - Елисеева, доктора. Путь к Синаю в 1881 году, стр. 7. Петерб. 1883. Издание православного Палестинского Общества.

1559 - Преосв. Порфирия. Первое путешествие в афонские монастыри. Ч. II, отд. 1, стр. 2. Киев, 1877.

1560 - История Афона, ч. III, отдел. 2-е, стр. 595. Греческий текст молитвы см. в нашем «Введении».

1561 - Теплова. Греко-болгарский церковный вопрос, стр. 170–172. Петерб. 1889. И.С. Бердникова. Церковное право

правосл. церкви: «Прав. Собеседн.», 1890, II, 120–1.

¹⁵⁶² - Проф. И.С. Бердников говорит: «для вселенской патриархии дороже всего соблюдение национальных (т.е. грекофильских) интересов. Направление поистине далекое от духа Христова – духа мира и любви». Справедливые и дорогие слова, – дорогие тем, что нашего автора никто не дерзнет заподозрить в так называемом либеральничаньи. (Правосл. Соб. 1890, II, 118. *Op. cit.*).

¹⁵⁶³ - По свидетельству Франдзия.

¹⁵⁶⁴ - Ламанского, проф. Об истор. изучении греко-славянского мира, 26. Петерб. 1871.

¹⁵⁶⁵ - Гервинуса. *Op. cit.*, стр. 13.

¹⁵⁶⁶ - Zinkeisen. II, 113–117.

¹⁵⁶⁷ - Zinkeisen. II, 143–147.

¹⁵⁶⁸ - Lamansky. *Secrets d'etat de Venise. Documents et. c.*, pp. XVIII, XIX (второй пагинации), 034. Petersburg., 1884. Сейчас упомянутый влиятельный киприот говорит: *Turchi daranno la libertà a tutti* – в этих словах выражается надежда, что при Турках киприотам можно будет жить свободнее; а в словах: *e serviranno in favor di essi Turchi* – выражается желание киприотов содействовать предприятию Турок занять остров.

¹⁵⁶⁹ - Ламанского. Могущество Турок, стр. 20.

¹⁵⁷⁰ - Lamansky. *Op. cit.* p. XXII (второй пагинации).

¹⁵⁷¹ - Lamansky. *Op. cit.* XXIII (второй пагинации); 090–091.

¹⁵⁷² - Zinkeisen, III, 362.

¹⁵⁷³ - Hertzberg. III, 132.

¹⁵⁷⁴ - Гервинуса. *Op. cit.*, 21.

¹⁵⁷⁵ - Hertzberg. III, 132.

¹⁵⁷⁶ - Hertzberg. III, 128; Гервинуса. I, 21.

¹⁵⁷⁷ - Pichler. *Op. cit.*, 438.

¹⁵⁷⁸ - Hertzberg. III, 129.

¹⁵⁷⁹ - Pichler. I, 438.

¹⁵⁸⁰ - По историческим показаниям, в XVI веке крестьяне, сельские жители, принадлежали к римско-католической религии и терпели гонения от своих помещиков, перешедших в ислам.

Вообще римско-католическая религия имела очень многих последователей в Боснии. Они-то, без сомнения, и запятнали себя ренегатством. Neigebaur. Die Süd-Slaven, S. 196:199. Leipz. 1851.

1581 - Гервинуса. I, 21.

1582 - Zinkeisen. B. IV, 692:4. 5. 714. 722. 728. Слич. И.И. Малышевского. Мелетий Пигас, патр. александрийский, стр. 100:117.

1583 - Hammer. Geschichte des Osmanisch. Reiches. II, 434–5.

1584 - Zinkeisen. III, 249.

1585 - Hammer. Op. cit., ibid.

1586 - Могущество Турок, 11.

1587 - Ibid., 21.

1588 - Ibidem, 11.

1589 - Леонтьев. Восток, Россия и пр. Т. II, стр. 344. М. 1886.

1590 - Ricaut. Op. cit., p. 314–316.

1591 - Elssner. Neueste Beschreibung, S. 334–5.

1592 - Ricaut. p 11.

1593 - Мы только мимоходом касались вопроса о притеснениях, каким иногда подвергались христиане в Турции. Но этот недочет совершенно достаточно восполняется проф. Скабалановичем в выше рекомендованной его статье: «Политика турецкого правительства». Здесь разъяснены смысл, объем и значение указанного явления. См. в особенности стр. 445–454; 457–8 (Христ. Чт., 1878, т. II). Вообще должны сказать, того, что сделано уже другими, мы не желали бы повторять в наших очерках.

1594 - См. «Богосл. Вестник», Июнь.

1595 - Уже в первом окружном послании архиепископа по делу об учреждении епископства в Палестине проглядывало пренебрежительное отношение к «менее совершенно устроенным протестантским церквам Европы», – менее, очевидно, нежели англиканская епископальная церковь.

1596 - В последнее время устроена и церковь протестантская.

¹⁵⁹⁷ - Англичане и раньше, как мы могли видеть, не сочувствовали единению с протестантами – немцами, а после и совсем обособились от них.

¹⁵⁹⁸ - Сообщения И.П. Палестинского Общества т. II, стр. 218. Спб. 1891. При этом справедливо добавляется: «Замечательно, что немецкий путешественник видел только благодатную почву и немцев и совсем просмотрел густое туземное население, имеющее несомненно большие права на эту почву, чем светловолосые и голубоглазые колонисты, ожидаемые из Германии». – Там же, стр. 219.

¹⁵⁹⁹ - Когда Валерга был моложе, она была темно-рыжая.

¹⁶⁰⁰ - Описывавшие его вид раньше, находили глаза его голубыми.

¹⁶⁰¹ - См. статью В.Н. Хитрово: «Православие в святой земле» в I т. вып. 1 Православного Палестинского Сборника, стр. 33. Спб. 1881.

¹⁶⁰² - Дело в том, что, явившись в Иерусалим без средств и по неволе сделавшись только гостем францискан по началу, Валерга естественно рассчитывал, что по крайней мере часть доходов францисканских монахов будет в его полном распоряжении. Францискане же не хотели уступать ему ни своих прав, ни доходов, хотя бóльшая часть сих последних шла из Европы на то же дело, ради которого прибыл и Валерга. И лишь с большим трудом, при содействии Франции и самого папы, Валерга наконец (после Крымской войны) добился того, что все доходы францискан стали поступать в его полное распоряжение.

¹⁶⁰³ - Латинский патриарх имеет помещение обширное, построенное Валергой, в одном квартале с храмом Воскресения, недалеко от прежнего, выходившего фасадом на главную Иерусалимскую площадь близ означенного храма.

¹⁶⁰⁴ - Раньше мы замечали, что папа римский, после потери светской власти в Риме, от которой в принципе и доселе не отказывается, как бы невольно обратил взоры свои на Иерусалим, как на ночву, наиболее благоприятную для

осуществления своих вожделений на счет возвращения себе светской власти.

¹⁶⁰⁵ - Собрание мнений и отзывов митр. Моск. Филарета по делам правосл. церкви на востоке. Стр. 360–370. Спб. 1886.

¹⁶⁰⁶ - Там же, стр. 370–371. Срав. также стр. 340–343 и др.

¹⁶⁰⁷ - Срав. для сего там же, стр. 362:343, 344 и др.

¹⁶⁰⁸ - Именно Герман II (1534–1579), Софроний V (1579–1607), Феофан IV (1608–1644), Паисий I (1645–1661), Нектарий (1661–1669), Досифей II (1669–1707), Хрисанф (1707–1731), Мелетий (1732–1737), Парфений (1737–1766), Ефрем II (1766–1771), Софроний VI (1771–1774), Авраамий (1775–1787), Прокопий I (1787–1788), Анфим (1788–1808), Поликарп (1808–1827) и Афанасий V (1827–1845).

¹⁶⁰⁹ - Дело в том, что Турции, в видах централизации управления, удобнее было вести все церковный дела православных христиан, ей подданных, чрез один орган – Константинопольскую патриархию.

¹⁶¹⁰ - См. «Богосл. Вестник» 1893 г. №№ 7 и 8.

¹⁶¹¹ - Архиепископ Иерофей известен и в России по обору милостыни, которую производил, он в 1833–1839 годах в пользу святой земли. При содействии митрополита Московского Филарета и других высокопоставленных лиц духовных и светских, он собрал этой милостыни за означенные годы до 300 тысяч рублей. С 1851 года он был избран в Антиохийские патриархи. Скончался в 1885 г. Об отношении его к Иерусалимскому патриарху Кириллу II см. в Собрании мнений и отзывов митроп. Моск. Филарета по делам востока, стр. 168. Спб. 1886.

¹⁶¹² - Ибо в действительности он далеко не всегда действовал в интересах России.

¹⁶¹³ - «На месте греческой церкви, заботившейся о благе Иерусалима во времена Византии, и римской во времена крестовых походов, – читаем в одном протестантском повременном издании, – теперь на сцену выступает протестантская церковь». См. эту выдержку в Сообщен. И.Пр. Пал. Общ. 1887 г. Январь, стр. 144.

¹⁶¹⁴ - Обыкновеннее всего, даже перед западным римско-католическим миром, латинские агенты Палестины жалуются на недостаточность средств для успеха своей миссионерской там деятельности, чтобы вызвать еще больший приток доходов, которые и без того огромны, нежели какой имеется в их распоряжении.

¹⁶¹⁵ - Обыкновенное название православия у латинян.

¹⁶¹⁶ - См. Сообщ. И.Пр. Пал. Общ. декабрь 1887 года, стр. 199.

¹⁶¹⁷ - О том, как искусно поставлена и обставлена латинская миссионерская пропаганда и как, наоборот, худо поставлено дело охранения православия в Палестине, можно читать в помянутом исследовании В.Н. Хитрово: «Православие в Святой Земле» в I вып. I ч. Прав. Пал. Сборника.

¹⁶¹⁸ - Конечно, латинской (*Congregatio de propaganda fide*).

¹⁶¹⁹ - См. Сообщ. И. Пр. Пал. Общ. т. II, стр. 104. Спб. 1891.

¹⁶²⁰ - См. в упомянутом исследовании В.Н. Хитрово в I вып. I ч. Прав. Пал. Сб. стр. 70.

¹⁶²¹ - См. напр. там же на стр. 64 словоизвержения одного из зараженных этою идеей, близко стоящего к святогробскому Братству корреспондента греческой газеты «Эфимерис», и там же на стр. 67 и дал. речь о разладе между греческою партией и туземным (не греческим) населением Палестины, с пренебрежением, даже враждебным отношением первой, как господствующей, к интересам последнего.

¹⁶²² - В последние годы, начиная с 1830-х годов, оно доходило до 2-х и 3-х, даже 4–5-ти тысяч в год.

¹⁶²³ - См. у В.Н. Хитрово в помянутом его исследовании в I вып. I т. Прав. Пал. Сборн., стр. 76.

¹⁶²⁴ - Срав. Собр. мнен. и отзыв. митр. Моск. Филар. IV, 457 и т. дополн., стр. 455–459 и 556–562.

¹⁶²⁵ - См. Собр. мнений и отзывов митр. Моск. Филарета по делам востока, стр. 363.

¹⁶²⁶ - Так на востоке греки парафразируют название: «католики», усвояемое себе латинянами. См. о. архим. Леонида

(Кавелина) Старый Иерусалим и его окрестности, стр. 179. Москва, 1873.

¹⁶²⁷ - Вот перечень ученых трудов магистранта. 1) В журнале Православное Обозрение им напечатаны статьи: «Новая теория происхождения мира (Sur l'origine du monde. Théories cosmogoniques anciennes et modernes, par H. Faye)», 1889, № 1; «Естественнонаучный журнал в духе христианской веры. (Revue des questions scientifiques)», 1889, № 11–12; «Суждения двух геологов о библейском потопе (Suess. Das Antlitz der Erde. Die Sündfluth. Howorth, The mammoth and the flood)», 1890, №№ 5:6, 7:8. 2) В Богословском Вестнике: «Об условиях возникновения религиозной веры», 1892, № 11; «Об отношении философии и естественных наук к науке «Введение в богословие», 1892, № 12; «Чудо и наука», 1893, № 6; «Новый антидарвинистический труд», 1893, № 9; «Старокатолический богословский журнал (Revue internationale de Théologie)», 1894:1; «Конец земли», 1894, № 4. 3) В Чтениях в Обществе любителей духовного просвещения: «Предмет и задача Введения в круг богословских наук», 1892, № 11; «О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого», 1893, №№ 1:2, 4:6 (за исключением первой главы, эта статья вошла в состав магистерской диссертации); «Антропологическая проблема в настоящее время», 1893, №№ 10:11, 12; «Древность человека», 1894, № 3 (обе последние статьи вошли в состав диссертации). 4) В Вопросах философии и психологии: «Вопрос о бессмертии души», 1893, №№ 19:20. 5) В Русском Обозрении: «Новая теория происхождения каменного угля», 1893, № 1; «Что такое преступление», 1893, № 2; «Дарвинизм и право», 1893, № 3. Кроме этих статей, магистрант помещал критико-библиографические заметки и научные сообщения в Чтениях в Обществе любителей духовного просвещения, в Русском Обозрении, в журнале Наука и Жизнь и в Московских Ведомостях. Последним трудом магистранта является его диссертация.

¹⁶²⁸ - Изд. в Москве, в 1894 г.

¹⁶²⁹ - Вот эти работы: «Областные учреждения в России в XVII веке», «Ответы по истории русского права», «Очерки

Англии и Франции», «Несколько современных вопросов», «История политических учений» в 4 ч., «Наука и религия», «Мистицизм в науке», «Собственность и государство» в 2 ч., «Положительная философия и единство науки».

¹⁶³⁰ - Отзыв этот помещен в 21-ой кн. названного журнала и принадлежит кн. С.Н. Трубецкому. Кроме этого отзыва была еще небольшая – и тоже довольно сочувственная заметка в «Русских Ведомостях».

¹⁶³¹ - Напр., Фолькельт – в известной речи «Ueber die Möglichkeit der Metaphysik», Паульсен – в своем «Введении в философию.», недавно переведенном на русский язык, и др.

¹⁶³² - Курсив наш.

¹⁶³³ - См. об этом у Струве, «Введение в философию», стр. 133–133. Недавно появившийся 1-й выпуск капитального труда Проф. М.И. Каринского, «об истинах самоочевидных», в значительной степени оставляет такое же впечатление.

¹⁶³⁴ - Это свое мнение мы имели случай высказать и отчасти обосновать в статье: «Возможна ли метафизика ума?» (Чтения в общ. люб. дух. Просв. 1893 г., кн. III).

¹⁶³⁵ - Сколь же велика должна быть, в таком случае, ограниченность английских и немецких логиков, если они не могли воспользоваться тем, что «известно давным-давно», а вместо того построили лишь «теорию глупости», да водворили в науке «египетскую тьму»!...

¹⁶³⁶ - Ниже мы будем иметь случай видеть некоторые замечательные выводы, которых «этим путем» достиг г. Чичерин.

¹⁶³⁷ - Философия феноменального формализма. I Метафизика. Вып. 1-й СПб. 1892, стр. 177.

¹⁶³⁸ - А для нас она не содержит даже и совсем ничего.

¹⁶³⁹ - Введение ненужного психологического элемента не ограничивается учением о способностях. Даже в те части, которые должны иметь место в логике, автор ввел отделы, имеющие чисто психологически интерес. Напр., в учении о формах (1-я ч.) только последняя (3-я) книга содержит учение собственно о формах мышления, а две первых – ненужные в

логика рассуждения о впечатлениях и представлениях (стр. 16–63). Сделанные выше замечания против смешения задач логики и психологии, разумеется, имеют силу и здесь.

1640 - Вместо обыкновенно считаемых пяти. Вкус подвергся исключению.

1641 - Напр., подобным же образом Филон, кажется, считая число семь священным, насчитывал у человека семь чувств, в человеческом теле семь излияний и т.п.

1642 - «Внутреннее впечатление, говорит здесь автор, есть взаимодействие разума с явлениями внутреннего мира. Эти явления двоякого рода: отношение разума к самому себе, самосознание, и отношение к другим элементам внутреннего сознания» (стр. 30) Между тем речь в этой главе ведется лишь о чувстве и воле.

1643 - «Субъект сознает себя сознающим себя волящим (или чувствующим)».

1644 - Пример, приводимый и самим автором.

1645 - Употребляем этот термин по отношению к философским тезисам в том же смысле, в каком делал это Кант (см. *Kritik der reinen Vernunft* в издании Кербаха, – S. 263).

1646 - Ср. А. Введенского, опыт построения теории материи на принц. критич. философии, стр. 316.

1647 - В том числе заключаются и вышеозначенные членские взносы, сделанные по сим листам.

1648 - В этой сумме включаются как те пожертвования по случаю получения сочинений В.Д. Кудрявцева, которые показаны в 5 статье прихода настоящего приложения и которые, в большей своей части, уже вошли в состав пожизненных или действительных членских взносов, значащихся в отчете Братства, так и оставленная по завещанию В.Д. Кудрявцева, на издание его сочинений, сумма в 1.000 р. с процентами на нее 23 р. 75 к., значащаяся в отчете за 1892 год.

1649 - ἐτοίμασαι, ἄρμωσαι ἐτοίμασαι, – по славян. следует другой пунктуации: ἐτοίμασαι κτλ. – уготовити, устроить, уготовити.

1650 - То же.

1651 - То же.

1652 - В славянском, как и во многих греч. списках читается: «и Фуд и Ливиане» соответственно Евр.: פ'ד ו'ל ו'ינ. Такое чтение засвидетельствовано также: Сирским (Вальт. и Чериани: פ'ד ו'ל ו'ינ), халдейским (Вальт.: פ'ד ו'ל ו'ינ), Вульгатой: *Aphrica et Libyes*. Ср. loc. Флав. *Antiq.* 1. 6. 2. ed, Niese § 133; vol. 1, pag. 32.

1653 - βροῦχος – род саранчи.

1654 - ἀττελαβος – бескрылая саранча.

1655 - У Св. Кирилла прибавлено: χαρήσονται καὶ возрадуются и.

1656 - λῆμμα.

1657 - Произнесено в 1871 г. в академической церкви.

1658 - См. Описание Тотемского Спасо-Суморина монастыря преподобного Феодосия, изданное архим. Нафанаилом, М. 1850, стр. 36, прим. 6.

1659 - Не совсем понятно для нас, что в найденном нетленном теле узнали тело преп. Феодосия «но усмотренным вышитым на схиме литерам», т. е. не совсем понятно для нас, какие тут разумеются литеры.

1660 - В первый раз через двух присутствующих Вологодской Консистории, при строителе того монастыря и при других городских церквей священниках с светскими города Тотьмы чиновниками и лучшими гражданами; во второй раз через архиепископа Ростовского Арсения (Верещагина) с епископом Вологодским Арсением же (Тодорским); в третий раз епископом Вологодским обще с тамошним гражданским губернатором Шетневым.

1661 - Указ в Собрании законов, т. XXV, № 18.682, стр. 395. Относительно оглашения мощей в нём читается: «Святейший Синод определил оное обретенное в 1796 году в Тотемском Спасо-Суморине монастыре нетленное тело огласить за совершённые преподобного Феодосия Тотемского чудотворца святые мощи».

1662 - Впрочем, имя преп. Феодосия внесено в главу Устава, содержащую Последование псалмопения по месяцеслову.

¹⁶⁶³ - Подробности об открытии мощей см. у Муравьева в Житиях святых, сентябрь, стр. 399 sqq.

¹⁶⁶⁴ - Мощи открыты были 21-го сентября 1752-го года, а митрополит Ростовский Арсений Мацеевич в своём донесении св. Синоду об открытии мощей от 10-го октября того же 1752-го года уже извещает Синод о нескольких исцелениях, совершившихся при гробе святителя, см. Быкова Описание сборников Публичной Библиотеки, I, 6 нач. (1-го октября у Быкова вместо 10-го – по ошибке в рукописи или по опечатке).

¹⁶⁶⁵ - Ответ Арсения Мацеевича духовнику императрицы протоиерею Дубянскому на его требование от имени государыни, доставить сведения о чудесах, происходящих у мощей преосвященного Димитрия, посланный 27-го сентября 1756-го года, и доношение Арсения св. Синоду на требование последним от имени государыни тех же сведений, посланное в первых числах декабря того же 1756-го года, см. в Ярославских Епархиальных Ведомостях 1872-го года, № 9, стр. 66 sqq. Из ответов Арсения протоиерею Лубянскому и св. Синоду видно, что он относился к славе святителя Димитрия с непонятным и с неизвинительным пренебрежением. Своё недонесение св. Синоду о чудесах Димитрия после открытия мощей святителя в 1752-м году он сам объясняет тем, что сперва за суетами и забвением не любопытствовал о них, а что потом за теми же суетами и за болезнями не спешил доносить. Сама ли императрица помнила и помышляла о святителе Димитрии или кто напомнил ей о нём, остаётся неизвестным.

¹⁶⁶⁶ - Указ св. Синода о комиссии Арсению Мацеевичу от 17-го декабря 1756-го года – в Ярославских Епархиальных Ведомостях 1865-го года, № 9, стр. 68.

¹⁶⁶⁷ - См у Муравьева *ibid.*, стр. 402.

¹⁶⁶⁸ - Указ в Ярославских Епархиальных Ведомостях 1872-го года, № 1, стр. 3.

¹⁶⁶⁹ - Указ в Ярославских Епархиальных Ведомостях 1872 года, № 19, стр. 22.

¹⁶⁷⁰ - Из одной записки Екатерины к Олсуфьеву видно, что рака была отправлена из Петербурга в Ростов только в феврале

месяце 1763-го года, см. Ярославские Епархиальные Ведомости 1872-го года, № 7, стр. 56: может быть, замедление произошло из-за того, что рака не могла быть скоро приготовлена.

¹⁶⁷¹ - В надписи, вырезанной на раке, говорится, что Димитрий, «написав жития святых, сам в лик святых вписан быть удостоился в лето 1754, апреля 9 дня», см. Ист. Иер. II, 516, и Словарь о писателях духовного чина, I, 156: но это ошибка, как составляет в надписи ошибку и то, будто св. Димитрий жил только 38 лет, тогда как он жил 58 лет (в указе св. Синода Арсению Мацеевичу от 22-го апреля 1757-го года прямо говорится, что святитель причислен к лику святых через полпята года после обретения его мощей, которое имело место 21-го сентября 1752-го года). – Вышла незадача с службой святителю Димитрию. Получив от Синода, в его указе от 15-го апреля 1757-го года, поручение в непродолжительном времени сочинить службу, Арсений Мацеевич, сам будучи болен или только оправдываясь болезнью, возложил исполнение поручения на архимандрита Толгского монастыря Вонифатия. Вонифатий написал две службы. Но Арсений обе их признал неудовлетворительными. Тогда вызвался написать третью службу Приезжавший в Ростов (для поклонения святителю Димитрию) епископ Переяславский, последующий архиепископ Крутицкий и Московский, Амвросий Зертис-Каменский, труд которого Арсений и представил Синоду при доношении от 10-го декабря 1757-го года. Но Синод нашёл, что служба, составленная Амвросием, «хотя и изрядна, но понеже высоко и вся почти аллегорически сочинена и тако простому народу, для негоже и наивящая состоит потреба, внятна и вразумительна быть не может» и поэтому предложил было епископу потрудиться сочинить новую службу «внятным простому народу штилем». Однако, Амвросий весьма обиделся на отзыв Синода об его первой службе и в смелом и едком репорте, посланном 24-го марта 1758-го года, отказался от писания второй службы. Указом от 10-го апреля 1758-го года Синод потребовал от Арсения прислать службы, сочинённые архимандритом Вонифатием; митрополит послал службы при донесении от 7-го мая 1758-го года, – и на этом дело и стало, см. Ярославские

Епархиальные Ведомости 1872-го года, № 1, стрр. 3–7. В Уставе, в Последовании церковного псалмопения по месяцеслову, под 21-м сентября пишется относительно службы святителю Димитрию: «Службу святителю отправлять по общей минеи». – Есть запись о положении мощей святителя Димитрия в серебряную раку, устроенную Елизаветой Петровной, в присутствии Екатерины II, но не особенно обстоятельная. Мощи святителя, быв обретенны, изнесены были из земли и положены были поверх земли вместо прежнего деревянного гроба в новом каменном гробе, см. доношение Синоду Арсения Мацеевича от начала декабря 1757-го года в Ярославских Епархиальных Ведомостях 1872-го года, № 9, стр. 67. Запись, ничего не говоря о перенесении мощей из того места, где они находились, прямо говорит, что во время всенощной и заутрени под 25-е мая и в само это 25-е мая мощи стояли посреди церкви, что когда в сей последний день императрица прибыла в собор Яковлевского монастыря, то мощи, стоявшие посреди церкви, пред царскими дверями, в деревянной раке, которая была покрыта золотой пребогатой парчой, подняты были архиереями и архимандритами и были обнесены вокруг церкви, причём вместе с архиереями и генералитетом изволила нести раку и государыня своей особой, и что по внесении в церковь положены были в новопостроенную серебряную раку. После литургии, начавшейся в след за переложением мощей, отправлен был молебен святителю Димитрию с пушечной пальбой. Для торжества положения мощей в раку приезжали в Ростов: митрополит Новгородский Димитрий Сеченов, архиепископ Петербургский Гавриил Кременецкий и архиепископ Крутицкий Амвросий Зертис-Каменский (а митрополит Ростовский Арсений Мацеевич незадолго пред тем, 14-го апреля 1763-го, года был лишён сана и сослан), см. запись в Ярославских Епархиальных Ведомостях 1876-го года, 47, стр. 371.

¹⁶⁷² - Указ Синода от 1-го декабря 1804-го года, в котором содержится всё, переданное нами, – в Собрании законов, т. XXVIII, № 21.540, стр. 724.

¹⁶⁷³ - Начатое в предшествующем 1831-м году и неоконченное ко времени открытия мощей исправление ветхостей Благовещенского собора, в котором погребён был святитель, сделало необходимым перенесение мощей на время в другой собор – Архангельский. Это перенесение мощей из одного собора в другой, последовавшее непосредственно за их вознесением из могилы, быв совершено при участии всего городского духовенства, которое пришло в собор крестными ходами с церковными хоругвями, св. крестом и св. иконами, в присутствии около 50-ти тысяч народа, собравшегося из разных губерний, предоставляло собой торжественнейшее зрелище.

¹⁶⁷⁴ - См. Сказание о обретении и открытии честных мощей иже во святых отца нашего Митрофана, первого епископа Воронежского и о благодатных при том знамениях и чудесных исцелениях, извлечённое из актов и донесений, имеющих в святейшем Синоде, напечатанное по определению святейшего Синода в Санкт-Петербурге, в типографии святейшего Синода, 1833 года.

¹⁶⁷⁵ - Указ св. Синода от 20-го июня 1861-го года, из которого взято нами всё сейчас переданное.

¹⁶⁷⁶ - См. Описание Киево-печерской Лавры (митр. Евгения), гл. XII, § 4, и XVII. – Относительно канонизаций Киево-печерских святых не имеется почти что никаких сведений. В описании Киево-печерской Лавры читаем об этом только следующее: «Канон или Правило молебное преподобным отцем печерским и всем святым в Малой России просиявшим сочинено Мелетием Сиригом, иеромонахом и протосинкеллом Константинопольския великия церкви, приезжавшим из Молдавии в Киев в 1647 г. Особенные же службы (некоторым) преподобным, в ближней и дальней пещерах почивающим, сочинены уже в последующие времена лаврскими учёными», – гл. XIV fin...

¹⁶⁷⁷ - Муравьева Жития святых, августа стр. 221 sqq и ноября стр. 14 sqq.

¹⁶⁷⁸ - См. брошюру протоиерея Иоанна Пospelова: «Блаженный Симон Юрьевецкий Христа ради юродивый»,

напечатанную в Костроме, в 1877-м году, стрр. 16–18.

1679 - Мир к. в. и пр. с. 338.

1680 - Мир к. в. и пр. с. 334.

1681 - *ibid.* 345.

1682 - Мир к. в. и пр. 444 с.

1683 - *Die beid. Grundprobl.* s. 28.

1684 - *Die beid. Grundprobl.* s. 50.

1685 - *Die beid. Grundprobl.* s. 177.

1686 - *Die beicl. Fruncl.* s. 256.

1687 - Кроме тех источников, которые были нами перечислены и оценены в особой главе, более или менее существенную помощь при написании нами настоящего очерка, будут оказывать нам следующие авторы и их сочинения: 1) Μανουὴλ Γεδεών. Πατριρχικοὶ Πίνακες (Константинополь, 1890). Это заглавие греческий автор затем поясняет так: «историко-биографические сведения о патриархах константинопольских, начиная от Андрея Первозванного до Иоакима III или фессалоникийского (36 – 1884 г.). Где и какое получил образование автор Мануил Гедеон, к сожалению, мы не имеем сведений. Знаем только, как свидетельствует сам автор, что волею патриарха константинопольского Иоакима III (1878–1884 г.), 1-го мая 1883 года он назначен редактором основывавшегося официального патриаршего журнала (посвящённого, кроме официальных известий, и науке) под заглавием „Εκκλησιαστικὴ Αλήθεια», поручая редакторство этого журнала Гедеону, патриарх, кроме того, возложил на него обязанность составить и издать исторический каталог (или списки) всех патриархов константинопольских (σελ. 707–709). Эту обязанность Гедеон выполнил неукоснительно и в результате получился обширный том под вышеприведённым заглавием. Сочинение Гедеона Πίνακες, должно сказать, принадлежит к лучшим произведениям церковно-исторической греческой литературы нашего времени. Честь и хвала автору! Впрочем, должны оговориться, наши похвалы и вообще наши замечания по поводу книги Гедеона будут относиться только к той её части, которую мы достаточно изучили и которая

обнимает историю патриархов турецкого периода (σελ. 469–709). Прямо заявляем, что имея такого серьёзного и многоучёного руководителя, как Гедеон, мы обеспечены от грубых ошибок и можем идти вперёд, не опасаясь встретить на дороге непреодолимых затруднений. Советами и указаниями Гедеона мы будем пользоваться с доверием и признательностью. Автор заслуживает этого. По части греческих источников, касающихся истории константинопольских патриархов, он читал и знает всё существенное. В научном отношении – автор значительная сила. Вся книга испещрена многочисленными цитатами, взятыми прямо из источников. Кроме греческих произведений, автор цитирует и латинские, и французские и немецкие сочинения. Но по части иностранной литературы его знакомство ограничивается немногим, что, впрочем, нельзя ставить автору в особенную вину. Жаль только, что при изложении знаменательного правления церковью Иеремии II он не пользовался известным немецким учёным Герлахом: с Герлахом Гедеон знаком лишь при посредстве сочинений греческого учёного Саты. Автор ведёт своё дело так: прежде всего отмечает очень точно годы правления известного патриарха, даёт его характеристику (если для этого есть материал), приводит биографические сведения о патриархе и в заключение исчисляет церковно-административные акты, которые относятся к истории изучаемого им патриаршества. Почти все очерки патриархов равны между собой по объёму: автор не увлекался. Новейшим патриархам, о которых, конечно, у него было гораздо больше сведений, чем о более ранних – он однако же отводит в своей книге не больше места, как и более древним. Видно, что не материал господствует над автором, а автор хозяйничает над материалом. Это очень похвально. Но важнее всего то, что Гедеон пишет с отверстым чувством для восприятия и возвещения чистой истины. Ни малейшей тенденции, ни малейшего желания прикрасить и разубрать картину у него нет. Он пишет, подчиняясь долгу историка и призванию христианина не говорить лжи. Мы должны высоко ставить труд Гедеона, правдивый и чуждый тенденциозности! Какая разница между трудами римско-католических учёных,

описывающих историю пап и трудом православного Грека Гедеона, описывающего историю дорогой ему патриархии: первые стараются умалчивать о тёмных сторонах в истории папства, а второму и на мысль не приходило такое постыдное дело. После тех похвал, которыми мы осыпаем Гедеона, читатель вправе спросить: неужели труд Гедеона совершенство? Нет, этого мы не станем утверждать. В нём есть недостатки. К существенным недостаткам произведения Гедеона нужно отнести его тщательное умолчание обо всех тех неблагоприятных поступках, какие допускало себе турецкое правительство по отношению к константинопольским патриархам. Такое замалчивание со стороны Гедеона указанных фактов простирается очень далеко. Напр. он лишь в двух-трёх неясных словах упоминает о весьма важном событии столкновения патриарха Нифонта II (XV в.) с турецким правительством (сѣл. 488); он, Гедеон, проходит полным молчанием обстоятельства, при которых в начале XVI в. лишён был патриаршества по воле султана ни в чём не повинный патриарх Иоаким I (сѣл. 497). Но виднее всего рассматриваемый недостаток в том, что автор совсем ничего не говорит об обстоятельствах смерти таких патриархов, о которым достовернейшим образом известно, что они были жертвами турецкого деспотизма. Известно, какою смертью умер знаменитый патриарх XVII века Кирилл Лукарь: он был казнён через удушение по воле Порты, причём тело его было брошено в море; история смерти Кирилла подробно описана очевидцами. А между тем у нашего автора встречаем относительно смерти Лукаря лишь следующую загадочную фразу: «руки благочестивых рыбаков отыскали тело св. патриарха (где и почему?!) и с честью погребли его» (сѣл. 563). Или: Гедеон ни одним словом не упоминает о трагических обстоятельствах, при каких произошла смерть столь известного патриарха текущего века Григория V; вместо всяких подробностей по этому поводу, автор отделяется следующей лаконичной фразой: «Григорий восседал на троне патриаршем до 10 апреля 1821 года, когда и умер» (ὅτε ἀπέθανε) (сѣл. 684). Само по себе понятно, что разбираемый недостаток мало чувствителен для тех читателей

книги Гедеона, которые сами занимались или занимаются историей патриархов турецкого периода; но в какое неловкое положение может поставить себя читатель, наводящий справку у Гедеона и не имеющий возможности наводить других справок, да и не догадывающийся, что эти последние нужны и при существовании на свете сочинения Гедеона. Спрашивается, отчего произошёл этот недостаток? Неужели виной этого – турецкая цензура? Неужели Турки начинают стыдиться того, что когда-нибудь они позволяли себе казнить патриархов константинопольских? Мы склонны думать, что лишь излишняя осторожность заставила Гедеона решительно умалчивать о непохвальных деяниях Порты, поскольку эти деяния имели прикосновение к истории патриархов. Интересно, однако ж, что очень нередко в сочинении Гедеона встречаются такие заметки: патриарх Софроний II «пользовался уважением и любовью со стороны Порты» (с. 665); или, рассказывая о патриархе Неофите VI (кон. XVIII в.), автор упоминает об одном неважном деянии при нём и говорит, что оно произошло «вследствие обычной милости Высокой Порты» (678). А это и подобное – что значит? По-видимому, политика в Турции ещё примешивается к учёной деятельности. Ссылки Гедеона на различные источники замечательно точны. Но всё же встречаются изредка и неприятные исключения из этого правила. Так иногда автор отсылает своего читателя за справками к такой или другой книге, а случается и к нескольким зараз, не принимая на себя труда указать страницы рекомендуемых им книг. Нужно, наконец, заметить, что, по нашему мнению, вообще Гедеон – человек ума не очень бойкого. На последней странице своей книги М. Гедеон заявляет, что издание книги стоило очень дорого: 5000 франков. Можно порадоваться, что автор изыскал такие значительные средства на своё издание. – 2) Ζαχαρίου Μαθᾶ. Κατάλογος τῶν πρὸτων ἐπισκόπων καὶ τῶν ἐφεξῆς πατριάρχων ἐν Κωνσταντινουπόλει (Навплия, 1837). Сочинение Маты в подлиннике нам неизвестно, но в этом нет большой беды. Мы обладаем полным переводом книги Маты, напечатанным в Христианском Чтении под следующим заглавием: «Исторический список епископов, а потом

патриархов константинопольских». Мы впрочем поведём далее речь исключительно о той части этого сочинения, которая включает «списки константинопольских патриархов от взятия Константинополя Турками до 1836 года», на котором оканчивается труд Маты (Хр. Чт. 1862 г., т. I и II). Кто такой Захария Мата? Каким научным авторитетом обладает он? До этих вопросов нам нет никакого дела, потому что хотя какой-то навплийский архидиакон Захария Мата и существовал на свете, но указанной книги совсем не писал, а дозволил только поставить на чужой книге своё ничем неизвестное имя. Подлинным автором книги оказывается знаменитость: современник Маты известный греческий учёный Константин Икономос. Само по себе понятно, что мы никогда не догадались бы, что «каталог» написал не Мата, а Икономос, если бы нам со стороны не указали на это любопытное обстоятельство. В этом отношении нашими просветителями были Гудеон и Сата. Первый из них говорит: «считаю нужным упомянуть, что раньше других Софокл Икономос (сын К. Икономоса) объявлял во всеуслышание, – и это было при жизни Захарии Маты – что «каталог» патриархов, носящий имя этого последнего, есть сочинение Константина Икономоса» (σελ. 357). К. же Сата в своей Ново-эллинской Филологии пишет, не входя в подробности, что тоже сочинение хотя носит имя Маты, но принадлежит по своему происхождению К. Икономосу (σελ. 736). Возникает вопрос, что это значит? Как понимать, что какой-то неведомый Мата поделился своим именем с Икономосом, а Икономос, не смотря на свою учёную и историческую известность укрывался под чужим ничего не значащим именем? На эти вопросы мы не встречали ответов в литературе; да и самых вопросов, кажется, никто из учёных не предлагал себе. Между тем, по нашему мнению, решить подобные вопросы есть возможность. Для того, чтобы решить их нужно прежде всего уяснить себе: каким научным авторитетом обладает рассматриваемый «каталог» Икономоса (будем называть автора настоящим его именем)? Но и этим вопросом опять-таки никто не интересовался; исключение представляет К. Сата, но Сата у Икономоса разбирает слегка лишь

хронологию некоторых патриархов турецкого периода, не принимая на себя труда ставить и решать другие вопросы касательно книги. Возьмём на себя труд определить научный авторитет изучаемого сочинения Икономоса. Едва ли нужно прибавлять, что сам Икономос отнюдь ни одной строчкой своего сочинения не помогает критику ориентироваться в тех вопросах, о которых у нас речь. Научный авторитет каждого исторического сочинения (помимо талантов автора) несомненно главнее всего зависит от источников, какими пользуется и как пользуется автор. Какие же источники Икономоса? Источники его не новы – и при некотором внимании их достаточно можно разглядеть. Начало рассматриваемой нами части «каталога,» т. е. рассказ о патриархе Геннадии Схоларии написан под влиянием византийского историка Франдзия, с некоторыми несущественными прибавками, которые могли остаться в голове автора от чтения разных книг в разное время, затем «каталог,» описывая правление константинопольских патриархов, начиная от преемника Геннадиева до Иеремии II, т. е. до 70-х годов XVI века, довольно рабски придерживается известного труда Дамаскина Студита (в переделке Малакса): *Historia Patriarchica*, причём по местам присоединяются мысли самого автора, т. е. Икономоса, но мысли малого научного значения. Там, где кончается рассказ о патриархах указанной *Historia Patriarchica*, составитель «каталога» берёт в руки «церковную историю» Мелетия афинского и выписывает из неё известия о константинопольских патриархах конца XVI и всего XVII века, привнося иногда сюда заметки о тех же патриархах из сочинения Досифея иерусалимского: «о патриархах Иерусалима». Но всё на свете имеет конец: наступил конец и тем источникам, из которых так легко было Икономосу выписывать известия касательно патриархов константинопольских конца XVI и XVII века. Нужно было Икономосу искать ещё какого-нибудь источника для греческой церковной истории XVIII века. Поиски для автора не стоили большого труда. Он хватается за «Церковную Историю» Вендотиса, представляющую собой продолжение истории Молетия афинского (о Вендотисе несколько подробнее скажем в

своём месте) и описывающую историю патриархов константинопольских почти всего XVIII века – и начинает компилировать Вендотиса. Но вот беда, Вендотис очень не мягок в отзывах о сказанных патриархах, а между тем Икономосу по одной причине, о которой сейчас упомянем, непременно нужно было, чтобы патриархи высматривали красивее, чем какими их рисует продолжатель Мелетия. Как поступить при таких обстоятельствах? Икономос ни чуть не растерялся. Он отыскал одну истинно достойную сожаления книжонку (отыскал, если не в рукописи, то у Фабриция) некоего Димитрия Прокопия, писателя XVIII века под заглавием: «краткий перечень учёных Греков», (ἐπιτετμημένη ἐπαρίθμησις τῶν λογίων Γραικῶν. Vid. Sathas. Biblioth. Tom. III. σελ. 480 κ. λ., π.), в которой, между прочим, заключаются характеристики патриархов константинопольских первой половины XVIII века со стороны их образованности. Все характеристики эти чрезмерно похвальны и замечательно шаблонны. Они так похожи одна на другую, что как будто бы автор (Прокопий) сам у себя списывал их. Книжонка Прокопия так ничтожна, что Гедеон, если не ошибаемся, только чуть ли не один-другой раз цитирует её. Но для Икономоса она оказалась кладом. Похвальные отзывы ему пришлись очень кстати. По Вендотису и Прокопию Икономос описывает краткую историю патриархов константинопольских XVIII века до патриарха Самуила (до последней четверти этого века). Затем всякие определённые источники оскудевают для Икономоса (ибо тогда ещё не было издано напр. Макрея) и потому с патриарха Самуила до 1836 года текущего века нашему составителю «каталога» пришлось самому собирать сведения по истории константинопольских патриархов. Откуда брал эти сведения Икономос, это может решить только Грек, учёный конечно. Да и этот, полагаем, не раз запнётся в решении вопроса, так как Икономос мог описывать XIX век как современник, по неписанным, а потому неопределённым источникам. Вот качества труда Икономоса. Едва ли кто решится обвинять нас в излишней строгости суждения, если мы скажем, что произведение Икономоса отнюдь не могло служить к его славе. Такой учёный человек, как Икономос, и вдруг

сочиняет незначительную компиляцию. Вот, по нашему мнению, причина, почему Икономос не подписал своего имени на произведении, а взял для этой цели малоизвестное имя какого-то Маты, конечно с доброго согласия этого навлпийского архидиакона. Но и после всех этих разъяснений остаётся открытым вопрос: да зачем самому Икономосу нужно было сочинять такую не могущую прославить имя сочинителя компиляцию? У Икономоса была особая практическая цель, которая и объясняет очень достаточно само его предприятие. Когда жители Морей (Морея есть испорченное слово: Ромея), к которым принадлежал и сам Икономос отложились от турецкого владычества, то у них явилось непреодолимое желание отложиться и от патриарха константинопольского и учредить у себя автокефальную церковь. Икономос не сочувствовал этой последней мысли и старался удержать своих единомысленцев от разрыва с константинопольскою патриархией. Чтобы дать своим стараниям в этом отношении большую силу, Икономос, как мы полагаем, и написал свой «каталог», который должен был доказывать жителям свободной Греции, что они грешат, приписывая патриархам злоупотребления и деспотизм; но что напротив эти патриархи были, как показывает история, людьми очень достойными. Таково, по нашему мнению, происхождение «каталога» Икономоса. Что намерение Икономоса при составлении его «каталога» действительно состояло в том, чтобы поднять престиж патриархов константинопольских, это можно наблюдать на самых первых страницах труда указанного учёного, где читаем: «доныне не прервалась и во век не оскудеет золотая цепь (sic!!) достойных преемников Первозванного (св. Андрея) и пастыреначальников великой церкви» (Хр. Чт. т. I, 613). Так как цель у Икономоса была утилитарная, то ему и не было надобности очень много заниматься изучением истории патриархов: ему нужно было лишь нахватать известное число фактов, служащих его цели, а больше автор ни о чём и не заботился. Поэтому же Икономос очень обрадовался вышеупомянутой книжонке Прокопия, благодаря которой он мог смягчать резковатые отзывы Вендотиса о константинопольских патриархах XVIII века. Какое

же значение в науке может иметь «каталог» Икономоса? Для истории патриархов XV, XVI, XVII и большей части XVIII века «каталог» этот имеет очень малое значение: почти всё его содержание полностью можно отыскать в первоисточниках. И мы видим, что Гедеон почти совсем избегает цитировать Икономоса, когда дело идёт о патриархах сейчас указанных веков; также точно будем поступать и мы. Для конца XVIII и начала XIX века труд Икономоса сохраняет значение, но небольшое, потому что цель его произведения тенденциозна. Гедеон иногда берёт Икономоса в советники себе, когда дело идёт о временах, которые давний учёный знал в качестве современника; последуем и мы мудрому примеру константинопольского историка. Сочинение Икономоса не так давно вышло вторым изданием в Греции, но по словам Гедеона это второе издание почти ничем не разнится от прежнего (σελ. 74), следовательно, мы немного теряем, если не имеем под руками этого издания и будем довольствоваться русским переводом «каталога» старого издания. Кем сделан русский перевод мы не знаем. Судя по точности языка, эпохе, когда появился перевод, и принимая во внимание специальное знание переводчиком тех предметов, о которых ведётся речь в «каталоге», мы склонны приписывать составление перевода профессору Петербургской Академии И. Е. Троицкому. – 3) Γεδεών. Χρονικά τοῦ πατριαρχικοῦ οἴκου καὶ τοῦ ναοῦ. («Хроника патриаршего дома и храма» – в Константинополе). Константинополь, 1884. Вот ещё сочинение Гедеона. Оно имеет своей задачей проследить те перемены, какие претерпевало жилище патриарха в столице. Для нас оно важно постольку, поскольку разъясняет дело по отношению к турецкому периоду. Патриарх константинопольский, как известно, не сразу стал жить в Фанаре, а пред этим последовательно жил ещё в разных частях Константинополя. Как и при каких обстоятельствах это произошло – вопросы любопытные. Впрочем, должны оговориться, что детальная разработка вопросов о патриаршем доме и храме, как это находим у Гедеона, при тех не широких размерах, какие должен иметь наш труд и при скромности задачи, нами на себя принятой, представляет почти роскошь

для нас; но известно, что по части учёных пособий приятнее изобилие, чем недостаток. Сочинение написано частью на основании первоисточников, частью личных наблюдений автора. В русской литературе ссылок на эту книгу мы, кажется, совсем не встречали, – 4) Ματθαῖος Κιγάλας. Νέα σύνοψις διαφόρων ἱστοριῶν (Новый синопсис разных историй – от сотворения мира до настоящего времени). Венеция, 1637 года. Это сочинение Матфея Кигали или Кикалы совершенно неизвестно в русской науке. Мы ни у одного русского писателя не встречали следов пользования синопсисом Кигалы; мало того: один русский учёный историк, найдя в иностранном источнике, относящемся к XVIII веку, упоминание о «хренонографии Матфея» (т. е. о синопсисе Кигалы), даже усомнился, чтобы существовала на свете хронография Матфея, принял указание на Матфея за ошибку автора и предложил читателю вместо имени: Матфей читать: Дорофей (Монемвасийский). Так мало у нас знают историка XVII века Матфея Кигалу. О синопсисе этого историка быть может следовало бы вести речь при «обзоре источников» (каковой сделан нами раньше); но принимая во внимание полную несамостоятельность синопсиса, там речь о нём была излишня. Тем не менее по некоторым своим сторонам синопсис может оказывать нам хотя не существенную, но добрую услугу – при написании истории патриархов турецкого периода; вот почему мы и решились сказать здесь о нём несколько слов. Константин Сата весьма недоволен рассматриваемым трудом Кигалы и смотрит на появление его в свет как на одно из тёмных пятен в истории греческой литературы. Нам часто приходится не соглашаться с этим пресловутым учёным Греком; на этот раз мы тоже не считаем себя вправе соглашаться с Сатой. Сата утверждает, что синопсис, есть плод гешефтмахерства, что это произведение составлено Кигалой по настоянию венецианского типографа XVII века Антония Юлиана, который видя блестящий успех уже известного нам (см. наш «Обзор источников») исторического сочинения Иерофея Монемвасийского, имевшего выйти после недавнего первого издания его тоже венецианским типографом Пинеллом, выйти уже вторым изданием, – решился

подорвать успех указанной книги; а для этого он и подговорил Кигалу составить подобную же историческую книгу, которая могла бы конкурировать с сочинением Иерофея. Кигала, по словам Саты, охотно взялся за это; но вместо того, чтобы составлять свою книгу, он кое как переделал труд Иерофея, уже раз напечатанный и присоединил кое какие рассказы от себя и вот явилась на свет: Νέα σύνοψις. (Sathas. Bibl. Graeca III, Προλ., σελ. 18). Как ни значителен авторитет Саты в науке, мы должны, однако ж, не обинуясь сказать; что всё, наговоренное этим учёным по поводу синопсиса Кигалы, есть плод невнимания к тому вопросу, о котором решился трактовать самонадеянный Грек. При каких внешних обстоятельствах появился труд Кигалы – для нас не имеет большего значения; и с этой стороны Кигалу защищать мы не намерены (тем более, что Сата и не указал, на чём он основывает свои инсинуации). Но что касается отношения синопсиса Кигалы к хронографии Иерофея (о ней – как мы уже заметили – была речь в главе: «Обзор источников»), то мы решительно убедились, что там, где Кигала мог не пользоваться Иерофеем, он им и в самом деле не пользовался. Оговоримся впрочем, мы имеем рассуждать о той для нас важнейшей части синопсиса Кигалы, которая излагает греческую церковную историю турецкого периода (XV и XVI века). Весь этот обширный отдел синопсиса Кигалы, начиная от Геннадия Схолярия до патриарха Иеремии II изложен этим историком не по Иерофею. Сата, произнося свой неумолимый приговор над Кигалой, введён был в заблуждение как тем, что вообще Кигала походит на Иерофея, причём торопливый Грек не взял на себя труда проверить – как далеко простирается это сходство, так и тем, что конец синопсиса заимствован из хронографии Иерофея, но на это есть уважительная причина, которой Сита не понял. Мы сказали, что весь обширный отдел синопсиса, описывающий патриархов от Геннадия до Иеремии II не заимствован из Иерофея; и это совершенно верно. Дело невозможное сравнивать два труда Кигалы и Иерофея во всех подробностях. Ограничимся одним примером. Говоря о патриархе Нифонте (кон. XV в.), Кигала пишет, что родом он был пелопонисец, что мать его была римлянка или ромеянка

(Ρωμαία), утверждает, что одним из трёх лиц, казнённых в это патриаршество по приказанию султана – был иеромонах по имени Антоний (σελ. 448–449). Всех этих известий нет у Иерофея (σελ. 431 по изданию 1798 г.) (Другие примеры в том же роде приведём ниже, при удобном случае). Спрашивается: каким образом Кигала, будучи, по словам Саты, лишь плагиатором Иерофея, мог знать и писать такие вещи, которых не сообщает этот последний? Ларчик просто открывается. Иерофей и Кигала, описывая указанный отдел истории, пользовались одним и тем же источником – хронографией, сочинённой Дамаскином Студитом. (См. о Дамаскине «Обзор источников»). Если мы станем сравнивать Кигалу в тех случаях, где он разнится от Иерофея, с *Historia Patriarchica* в «Турко-Греции» (напр. о патриархе Нифонте *vid. p. 139–140*, этой *Historia*), несомненно написанной по Дамаскину, то для нас ясно станет, что Кигала, как и Иерефей, имел один общий источник и что поэтому-то Кигала с одной стороны походит на Иерофея, а с другой – разнится от него. Разница Кигалы от Иерофея оттого и получилась, что этот историк вовсе не компилировал Иерофея, а писал независимо от него, имея руководителем именно Дамаскина Студита. Остаётся ещё решить вопрос: как Кигала пользовался Дамаскиным – в рукописи ли (подобно Иерофею, который читал и пользовался Дамаскиным в рукописи. См. об этом «Обзор источников») или же при посредстве *Historia Patriarchica*, напечатанной в «Турко-Греции» (в 1584 г.)? Для нас не остаётся ни какого сомнения в том, что Кигала читал Дамаскина в рукописи – как и Иерофей – а не читал его в Турко-Греции. Доказательства нашего мнения мы находим в следующем: у Дамаскина Студита не было рассказов ни о Арсении учёном митрополите Монеувасийском времён патриаршества Пахомия I, ни рассказа о том, как Иерефия I спасал константинопольские церкви от разрушения их султаном (как удостоверяет в том Сата, изучивший рукопись Дамаскина в святогрибской библиотеке в Константинополе); того и другого рассказа нет и у Кигалы, как не имеется их и у Иерофея. Разумеется, это не случайность. Конечно, можно было бы думать, что у Кигалы нет сейчас упомянутых рассказов потому,

что он списывал у Иерофея, который по уверению Саты читал Дамаскина в рукописи, следовательно, без вышеупомянутых позднейших прибавок, имеющих в Турко-Греции. Но так рассуждать невозможно, когда нами выше указано (и будет не раз указано потом – и ещё более доказано), что Кигала в разбираемом отделе его труда писал независимо от Иерофея. Итак, составляя обширный отдел своего синопсиса, охватывающий историю патриархов от середины XV до 70-х годов XVI века, Кигала не пользовался Иерофеем; он писал здесь по тому же самому источнику, каким пользовался и Иерофей. Что касается заключительных страниц синопсиса, где излагается история правления патриархов конца XVI века – Иеремии II, Пахомия II и Феолипта II, то нет сомнения, рассказы, сюда относящиеся, Кигала взял у Иерофея; но взял он их единственно потому, что только Иерофей и описал подробно и обстоятельно эти времена; должно сказать здесь, что и в настоящее время историк греческой церкви, хотя с глубоким прискорбием (отчего зависит это глубокое прискорбие – уясним в своём месте) вынуждается прибегать к пользованию всё той же, некрасивой и пристрастной повестью Иерофея, когда историку нашего времени приходится раскрывать историю названных трёх патриархов. Итак, если описание Кигалой патриаршествований константинопольских иерархов от Геннадия до Иеремии II составлено не самостоятельно и если история остальных патриархов XVI века им написана несомненно по Иерофею, то имеет ли какое либо научное значение труд Кигали? Можно подумать: не имеет, а на самом деле: имеет. У Кигалы можно находить ценные варианты, когда он говорит о патриархах от Геннадия до Иеремии II, здесь же у него встречаются эпитеты, синонимы, своеобразные пересказы уже известного, имеющие значение комментария к другим известным источникам. Далее: раз нами доказано, что Кигала пользовался в своих рассказах о патриархах до Иеремии II не Иерофеем, и не Турко-Грецией, а рукописью истории Дамаскина, то для науки открывается возможность при помощи как Иерофея, так и Кигалы (которые оба пользовались Дамаскиным в рукописи) составлять себе понятие о том, какова

– история Дамаскина, и до сих пор ещё не напечатанная, не смотря на её великое значение в науке, – чем отличается от неё та «Патриаршая история», которая составлена на основании Дамаскина и вошла в состав «Турко-Греции»? Вопросы более, чем любопытные. Не смотря на такое значение Кигалы не только русские и западноевропейские учёные совсем не привлекают себе в советники этого историка, но даже и греческие писатели, в роде усердного и многосведущего Гедеона – пренебрегают, к сожалению, автором синопсиса. Во всяком случае надеемся, что после наших разъяснений честь Кигалы, замаранная Сатой, снова восстанавливается – и он опять становится «благоговейнейшим во иереях», как он именуется в заглавии его книги – и что книга его, назначенная «на общую пользу» (как сказано в том же заглавии) действительно не лишена такого значения. Матфей Кигала, нужно сказать, был греческий иерей с о. Кипра, проживавший в Венеции, что тогда случалось часто: в XVII веке в Венеции Грекам так же приятно жилось, как теперь иностранцам в Париже.

¹⁶⁸⁸ - Считаю нужным сделать следующее пояснение: 1) Мы будем цитировать ниже не одно, а три сочинения М. Гедеона, поэтому там, где у вас для краткости цитации будет упоминаться одна, фамилия: Гедеон с указанием страницы, во без дальнейших пояснительных слов, читатель должен разуместь главнейшее из произведений этого автора: Πατριαρχικὸὶ Πίνακες, на которое нам очень часто придётся ссылаться. 2) Так как наукой принято, а нами разъяснено, что сочинение «каталог», известное с именем Маты в действительности принадлежит К. Икономосу, то если нам случится назвать автора этого сочинения в нашем тексте, мы будем именовать его настоящим именем (Икономос), а в примечаниях удержим то имя, какое автору усвоится в печати и литературе (Мата); при этом ещё следует заметить, что при цитации из сейчас названного сочинения римские цифры I и II будут означать первый и второй тома Хр. Чт. за 1862 г., где это сочинение напечатано в переводе (а само название журнала, и год издания для краткости речи мы станем пропускать). 3) В подобном же роде, как Мату – Икономоса, мы будем именовать в тексте и цитировать в

примечаниях и хронографию, известную с именем Дорофея Монемвасийского: учёным Сатой удовлетворительно разъяснено (см. наш «Обзор источников»), что автором этой хронографии был Иерофей – митрополит Монемвасийский, а не Дорофей, а потому, если в тексте нам будет нужно поименовать автора рассматриваемой хронографии, то мы будем именовать его настоящим его именем (Иерофей), а в примечаниях удержим тот псевдоним, под которым труд Иерофея издан и известен в печати и литературе (Дорофей).

¹⁶⁸⁹ - Если бы мы взяли на себя задачу рассказать историю патриархов в последовательном порядке – одного за другим, рассказать хотя бы кратко, то у нас вышло бы нечто подобное тому, что написал Гедеон, но при всём нашем уважении к нему, Гедеоном быть мы не желаем: во-1-х, потому, что излагая историю патриархов турецких времён, нам пришлось бы написать столько же, сколько и он написал (Т. е. 241 страницу и даже более, так как Гедеон остановился на 1884 году), а этого пожалуй много для нашей скромной цели: во-2-х, сочинение Гедеона, во всяком случае сочинение скучное, имеющее значение лишь в смысле книги справочной и не рассчитанной, как говорится, на «большую публику», между тем мы вовсе не собираемся погребать свой труд, в ожидании немногих охотников до скучных книг, а искренно желаем, чтобы нас читали побольше. Поэтому наш план, не смотря на его несовершенство, нам более пригоден, чем какой другой.

¹⁶⁹⁰ - Σάθας. Νεοελληνική φιλολογία, σελ. 12. Афины. 1868.

¹⁶⁹¹ - Frantzae. Chronicon majus, lib. III, p. 893 (Migne Gr. tom. 156).

¹⁶⁹² - Разумею известного Пихлера, Гаммера, историка «Оттоманского царства», Икономоса (Мату), проф. Скабалановича, Стасюлевича («Осада и взятие Константинополя») и др.

¹⁶⁹³ - Sathas. Bibl. Gr. III, Προλ., 25.

¹⁶⁹⁴ - Historia Patriarch., p. 79. (Edit. Bonn.).

¹⁶⁹⁵ - Проф. И. И. Малышевский («Александрийский патриарх Мелетий Пигас», Киев, 1872) говорит: избранием

Геннадия озаботились клирики (курсив автора) константинопольские, какими были не только духовные, но миряне из знатных фамилии города» (стр. 3). Клирики времени Геннадия из числа знатных лиц, из аристократов! В самом деле?!

¹⁶⁹⁶ - Hist. Patr., p. 80.

¹⁶⁹⁷ - Не говорим уже о том, что рассказа о беседе султана с клириками, об отыскании и собрании архиереев этими последними для поставления патриарха и пр. нет у Франдзия (это уже нам известно); но и До(Ие)рофей и Кигала дают ясно понимать, что весь разбираемый рассказ в Hist. Patriarchica есть чистейшая несообразность с исторической действительностью. До(Ие)рофей и (Βιβλίον ἱστορικόν, σελ. 419. Венеция, 1798) хотя и сообщает известия об избрании Геннадия по Hist. Patriarchica (по ней одной), но не говорит ни о деятельности клириков, имеющей целью отыскание и созвание архиереев, ни о двояком провозглашении Геннадия патриархом, ни о посвящении его в архиереи в храме Апостолов митрополитом ираклийским; а известную беседу султана с клириками заменяет (конечно не без умысла) следующим известием: «прибыл султан в город, спросил (кого – умолчено) о патриархе и ему сказали, что патриарха нет; тогда он приказал избрать нового патриарха, руководясь в этом случае хитростью, ибо желал, чтобы город опять наполнился народом». А что касается Кигалы, он совсем избегает известий Hist. Patriarchica, когда ему приходится говорить об избрании Геннадия, он говорит об этом событии исключительно на основании Historia Politica (об известиях касательно избрания Геннадия в этом источнике речь впереди). Значит и Иерофея, и Кигалу смущал рассказ в Historia Patriarchica.

¹⁶⁹⁸ - Сравнение текста Historia Patriarchica с текстом Historia Politica в том месте, где речь здесь идёт о Геннадии, приводит к следующим результатам: Hist. Patr. p., 79: καὶ τοὺς ξείπε ὅποιον θέλουν νὰ κάμουν (Hist. Polit, p, 27: καὶ ἐκλεξάμενοι ὃν ἄν θελῶσι); Hist. Patr. ibid: οτι νὰ κάμουν πατριάρχην, τὸ ἐκάμε τέχνην διὰ νὰ ἀκούουν οἱ χριστιανοί ὅτι ἔχουν πατριάρχην καὶ νὰ τρέχουν εἰς τὴν πόλιν (Hist. Polit ibid.: ἐπο' ἤσε τ' ὅτο ἐντέχνως, ἵν' ἀκούσωσιν οἱ

ἀπανταχοῦ Γραικοὶ καὶ συναθροίζονται ἐν τῇ πόλει); Hist. Patr., p. 80. ἐκλεξαν Γεώργιον. ὁ ὅποιος ἦτον κριτῆς ἦτον δὲ ἄνδρας ἀγιώτατος, καὶ εὐλαβέστατος (Hist. Polit, ibid.: ἐξελέξαντο Γεώργιον κριτὴν, ἄνδρα ἅγιον καὶ εὐλαβῆ); Hist. Patr., p. 81: ἔδιδε του βασιλεὺς μὲ τό χέρι του τὸ δικανίκι (Hist. Polit, ibid.: ἰδίαις χερσὶ δέδωκεν αὐτῷ δεκανίκιον): Hist. Patr. ibid.: ἔδωκε του καὶ ναὸν τῶν ἀποστόλων (Hist. Polit, p. 28: „ἔχε καὶ τὸν ναὸν τῶν ἀποστολῶν»); Hist. Patr., ibid.: ἡγάπησε πολλὰ τὸν πσπριάρχην (Hist. Polit, p. 30: ἡγάπησεν αὐτὸν πατριάρχην). Ясно, что автор Historia Patriarchica брал фразу за фразой в порядке и последовательности, с некоторыми пропусками (один раз с значительным пропуском) из Historia Politica и присоединял к ним свои неизвестно откуда взятые комментарии, которые, как мы видели, не имеют под собой исторической основы. Автор, значит, работал очень незамысловато. Как известно Historia Politica по своему происхождению приписывается Дамаскину, который считается и автором Historia Patriarchica. Отсюда возникает вопрос: списывал ли автор сам у себя – т. е. написав Hist. Politica, стал ли он потом на её основании создавать рассказ об избрании Геннадия в Histor. Patriarchica? или же Historia Politica не была его собственным трудом (а только случайно приписывается ему) и он, лишь основываясь на ней, выводил свои узоры в писанной им Historia Patriarchica? Решение этого вопроса превышает наши силы и средства; но как бы ни решать этого вопроса, во всяком случае необходимо принять, что Historia Polit. более первоначальное произведение, чем Hist. Patriarchica, которая по крайней мере в указанном нами примере представляет дальнейшую обработку данных первой из сейчас названных «историй».

¹⁶⁹⁹ - Hist. Polit., p. 24–25. (Edit Bonn.).

¹⁷⁰⁰ - В Histor. Polit., после упоминания об устройении Магометом дел в Константинополе рассказывается, что до времени избрания патриарха, Магомет наделал ещё много дел; но так как эти известия представляются не согласными с правильной хронологией, то мы, основываясь на изысканиях Саты, упоминаем здесь лишь о том, сколько времени Магомет, по удалении в Адрианополь, не бывал в столице, что так важно

для нашего вопроса (Sathas. Bibl. Loc. cit. Προγ., σελ. 25).
Думаем, что не допускаем непростительной вольности, внося в рассказ из Hist. Pol. основательную заметку из Саты.

¹⁷⁰¹ - Sathas. Bibl. Gr., III, Προλ. 26.

¹⁷⁰² - Этих самых секретарей султана автор сочинения Historia Patriarchica, неизвестно почему, превратил в христианских клириков (вероятно для того, чтобы придать больше церковности избранию Геннадия).

¹⁷⁰³ - Hist. Polit, p. 26–27.

¹⁷⁰⁴ - Кигала (сел. 428) присовокупляет, что Магомет, кроме того, подарил Геннадию известную сумму денег золотом. Этот писатель, рассказывая историю избрания патриарха, держится исключительно показаний Hist. Polit., в отличие от Дорофея (Иерофея), который эту же историю (419) рассказывает исключительно по Hist. Patriarchica. Вот еще новый факт доказывающий, что Кигала не списывал воровски у Иерофея, как инсинуирует Сата.

¹⁷⁰⁵ - Frantzae. Chronicon majus, p. 894–895. Hist. Politica, p. 27–28. Hist. Patr., p. 81.

¹⁷⁰⁶ - Hist. Polit., p. 31; Hist. Patr. 94.

¹⁷⁰⁷ - Sathas. Loc. cit., σελ. 26; Γεδεών, σελ. 473.

¹⁷⁰⁸ - Γεδεών. Χρονικὰ τοῦ πατριαρχ. οἴκου καὶ τοῦ ναοῦ. σελ. 52.

¹⁷⁰⁹ - Frantzae. Chronicon, p. 895–6; Hist. Polit., p. 28; Hist. Patr., 81–82 Γεδεών. Χρονικὰ τοῦ πατριαρχ οἴκου, σελ. 52–54 (но только напрасно Гедеон, говоря о переводе монахинь в монастырь Предтечи, цитирует какого-то Грека Паспатиса: ему следовало бы цитировать Франдзия).

¹⁷¹⁰ - Caedicius. Ancien plan de Constantinople, imprimé entre 1566 et 1674. Переиздан недавно в Константинополе, но год нового издания не обозначен. См. также рисунки патриархии XVI века в Турко-Греции и у Heineccii.

¹⁷¹¹ - Проф. И. И. Малышевский в своём сочинении о «Мелетии» (стр. 4, упоминая о перенесении патриаршей резиденции в монастырь «Всеблаженной», замечает: «султан посетил и новый храм патриарший, беседовал с Геннадием – и

это уже не в первый раз». Отсюда следует, что будто бы Магомет II посещал и прежний храм патриарший. Но такое заявление противоречит всем источникам.

¹⁷¹² - Hist. Polit., p. 29. 31: Hist. Patr., 83. 93.

¹⁷¹³ - Это сочинение Геннадия находится в Histor. Patriarch., p. 83–93. Кроме того оно отпечатано в Турко-Греции, у Кигалы, у Киммеля (Monumenta fidei. Но здесь оно находится только в латинском тексте и притом с вариациями).

¹⁷¹⁴ - Zinkeisen. Geschicht, des Osman. Reiches, II, 10.

¹⁷¹⁵ - Kimmel. Monumenta fidei Pars 1, prolegomena, II–III. Jenae. 1850 Gass. Gennadius und Pletho. S. 10. Bresl., 1844.

¹⁷¹⁶ - «Мелетий Пигас» и пр., стр. 11. Автор говорит, что это место находится в известном ответе (Геннадия) на вопросы синаитов. Но этот «ответ» или послание вовсе не так известно, как можно думать на основании слов г. Малышевского. Поименованный автор, как это мы встречаем теперь и ниже ещё увидим, почему-то далеко не всегда имеет обыкновение делать точных ссылок на книги, какими он пользуется. Нашими личными усилиями (хотя мы знакомы с сочинениями Геннадия по изданиям Миня и Гасса) мы отыскивали лишь отрывок из указанного послания в книге преосвящ. Арсения (Иващенко): «Летопись церковных событий» (стр. 560–561. Изд. 2-е, 1880). А что касается оригинала послания, то он нам остаётся неизвестным (он напечатал в книге очень редкой – XVII века – ἱεροκοσμικῇ ἱστορίᾳ Нектария патр. Иерусалимского, которая имелась в нашей академической превосходной библиотеке, но недавно затеряна, увы). Взамен оригинала, благодаря указаниям нашего достоуважаемого проф. Е. Е. Голубинского, мы нашли перевод Геннадиева послания в книге преосв. Порфирия: «Первое путешествие в синайский монастырь» (стр. 138–143). Петерб. 1856. Мы сравнили выдержку из этого послания, находящуюся у проф. Малышевского с отрывком из послания у преосв. Арсения и с целым посланием у преосв. Порфирия и нашли, что киевский профессор тоже оригинала памятника не видал, а заимствовал свою выдержку или из преосв. Арсения, или преосв. Порфирия, так как его выдержка

буквально сходна с текстом перевода у двух этих авторов, из которых первый (преосв. Арсений), несомненно, заимствовал Геннадиев отрывок, помещённый им в Летописи, – у преосв. Порфирия. Почему-то проф. Малышевский не процитировал своего источника.

¹⁷¹⁷ - Содержание послания действительно возбуждает недоумения (Жаль, что мы не имеем оригинала). Так в послании с одной стороны говорится: «мы терпим и скрываем недостатки (симонию) пастырей здесь (конечно, в Константинополе!), где есть свобода делать и не делать зло», причём та страна, где живёт автор противопоставляется странам, находящимся в порабощении (Выходит, что послание писано до падения Константинополя? А ведь в это время Геннадий не был патриархом); с другой стороны, в нём же сообщается: «у нас нет ни царства, ни церкви свободной, ни торжественности ...и сколько истязаний от неверных» (Е. Порфирия, 142–143). А эти слова указывают, что Константинополь уже пал и неверные им завладели. Как разобраться среди этих противоречий? (Опускаем указание других несообразностей послания). Уж Геннадий ли писал послание? Содержание документа так темно, что оно, кажется, сбилось с толку и самого многоучёного преосв. Порфирия, ибо он допускает (явно ошибочную мысль), что Геннадий был патриархом до падения Константинополя. Автор, наприм., пишет: «в 1453 г. пало греческое царство. Тогда святительствовал в Константинополе патриарх Геннадий» (ibid., 138).

¹⁷¹⁸ - Hist. Patr., p. 119–120.

¹⁷¹⁹ - Δωροθέον. Βιβλ. ἱστορικόν, σελ. 426–427.

¹⁷²⁰ - Γεδεών, σελ. 472.

¹⁷²¹ - Hist. Patr., p. 94. Cf. Γεδεών, σελ. 473.

¹⁷²² - Hist. Patr. p. 96 (σκαίδαλα – при Патр. Иоасафе I); ibid., p. 101 (πολλὰ σκάνδαλα – при патр. Марке); ibid., p. 108 (σκάνδαλα при Дионисии). Патриаршества этих ближайших, преемников Геннадии взяты сподряд.

¹⁷²³ - Σάθρα-Νεοελληνική φιλολογία, σελ. 18.

¹⁷²⁴ - Hist. Polit, p. 31.

¹⁷²⁵ - Renaudotii. De Gennadii vita, P. 264–265 (Migne, Gr. tom., 160).

¹⁷²⁶ - Из русских писателей полным доверием облакает этот документ, кажется, только один проф. Малышевский. «Мелетий Пигас», стр. 7.

¹⁷²⁷ - Франдзий при этом случае (т. е. при рассказе об избрании Геннадия) говорит только о таких архиереях, какие нашлись в Константинополе, и о немногих клириках (Frantzae, 893); Hist. Patr. при том же случае отмечает лишь нескольких архиереев соседних мест (εσύναξαν μεριχοῦς τοὺς πλησίον ἀρχιερεῖς) p. 80).

¹⁷²⁸ - Σάθρα-Νεοελληνικὴ φιλολογία, σελ. 18. Cf. Γεδεών, σελ. 474.

¹⁷²⁹ - См. Июльскую книжку Бог. Вестника за 1894 год.

¹⁷³⁰ - Редакция «Странника» в июньской и июльской книжках целиком перепечатала из «Православного Обозрения» о положении православия в Лифляндии (Стран. Отдел, IV. Соврем. хроника).

¹⁷³¹ - Копию с сего письма я получил от самого святителя рижского, – и доселе она у меня имеется.

¹⁷³² - Тяжело автору-немцу назвать эту церковь по её имени – православной.

¹⁷³³ - Тогда как по естественному порядку число их должно было увеличиваться значительнее, чем число лютеран, и от присоединения, и от смешанных браков.

¹⁷³⁴ - Едва ли не руэнском, вольмарского уезда.

¹⁷³⁵ - Мудрено не сознавать помещику, силой и неправдой выживающему из деревень своего имения всех православных домохозяев.

¹⁷³⁶ - Жаль, что редакция не пояснила: за что? Наверно за то, что православные этого прихода остались все верны православию и никто из них не изъявил желания воротиться в лютеранство. Что противозаконного находит балтийский журнал в объявлении священниками прихожанам архипастырского благословения? Иди и в этом благословении он видит что-то возмутительное?

1737 - За эту ревность к лютеранству он был впоследствии избран на должность супер-интендента рижской лютеранской консистории и впоследствии удостоен правительством звания – епископа. Но за укор лифляндскому дворянству в проповеди своей при открытии ландтага в том, что оно мало старалось онемечить край, лишён был должности супер-интендента и выбыл за границу, в истинное своё немецкое отечество.

1738 - По своей ревности к лютеранству он не редко бывал в других приходах и, чтобы удержать латышей-лютеран от перехода в православие, произносил проповеди, подобные той, какую он сказал на фетельнском кладбище.

1739 - Иначе сказать: старались убедить крестьян отказаться от показаний, обвинявших пастора.

1740 - Откуда это известно редакции? Или это написано и в сообщённых ей протоколах? Впрочем, и то надобно сказать, как же умному человеку не быть пристыженным при обвинении пастора в оскорблении православия!

1741 - И видно, что сочинял повествователь; латыши обычно называют пастора – равно и священника – «честный учитель».

1742 - Оправдание виновного в оскорблении православия пастора Вальтера, по распоряжению рижского генерал-губернатора князя Суворова, едва ли не было главным основанием принесённой Св. Синоду приснопамятным епископом Филаретом жалобы на князя в том, что он покровительствует лютеранству и вредит православию.

1743 - Какой неосновательный предлог! Будто нельзя было обвинить такого преступника, который перешёл на другое место жительства! Очевидно, боялись обвинять священника: он мог доказать виновность пастора.

1744 - Мой ответ пастору Дальтону отпечатан в 24 № журнала «Вера и Разум» за 1890 г. и по распоряжению г. обер-прокурора Св. Синода переведён на немецкий язык и отпечатан за границей.

1745 - Эти мызы, равно и Трейден, лежат на реке Аа и очень живописны; называются они Лифляндской Швейцарией.

¹⁷⁴⁶ - Указом Святейшего Синода от 21 июня Высокопр. Савва и Виссарион утверждены в присуждённых им учёных степенях.

¹⁷⁴⁷ - Слова сослуживца Высокопр. Саввы по академии, проф. П.И. Горского-Платонова, из речи его произнесённой во время пребывания академической депутации в Твери.

¹⁷⁴⁸ - Цифры мы приводим только в тысячах, отбрасывая сотни.

¹⁷⁴⁹ - Епископом Чигиринским, викарием Киевской митрополии преосв. Порфирий оставался до 7 января 1878 года, а с того времени и до конца жизни он жил в Москве, в звании члена Московской Синодальной конторы и настоятеля Новоспасского монастыря.

¹⁷⁵⁰ - См. напр. у Д. Д. Языкова в его книге: «Умершие писатели» – за 1885 г. См. также в статье нашей о преосв. Порфире, помещённой в Исторической Записке Моск. Археологич. Общества, изданной к 25-летию сего Общества, стр. 167–171. Москва, 1890.

¹⁷⁵¹ - Книга бытия моего, стр. XI. Предисловие издателей.

¹⁷⁵² - См. напр. стран. 21 и дал., 23 и дал., 27 и дал., 30 и дал., 34 и дал., 37 и д., 42 д., 46:58 и дал., 69 д., 78 д., 84 д., 92 д., 143 д., 155 д., 226 д., 235:279, 281 д., 321 д., 343:350 д., 388 д., 392 д., 468 д., 483 д., 520 д., 532 д. и др.

¹⁷⁵³ - См. напр. стран. 2:4, 5:15–18:20, 23:34, 49:55–7:61 и дал., 73 и дал. 103:150, 195 и дал., 222:367 и др.

¹⁷⁵⁴ - См. напр. 6:7, 8:10, 14:31 д., 35 д., 40 д., 45:48 д., 54 д., 74:87 д., 95 д., 102:114 д., 239 д., 148:217, 227:239, 246:264 д., 279:285, 295:317 д., 345:350 д., 422:472 и др.

¹⁷⁵⁵ - Стр. 289:332, 335:338, 340:352, 499 д., 503:511, 513:526 и мн. др.

¹⁷⁵⁶ - Стр. 38–40:45 д., 50 д., 67 д., 89 д., 254:259 д., 267 д., 307 д., 313:334, 423 д., 485 д. и др.

¹⁷⁵⁷ - О классическом образовании преосв. Порфирия, не говоря о другом, могут служить свидетельством такие места рассматриваемой нами книги его, как стран. 9:19, 22:27, 31:38 д., 40:84, 193:228, 373:434 и 546.

¹⁷⁵⁸ - См. для сего там же, стран. 16:45, 71:126 и дал.
149:158, 161:169, 173:178 д., 199:235, 245:342, 403:404, 457:544,
545:560, 608:628 и др.

¹⁷⁵⁹ - См. о сём там же, стран. 123:125 и дал., 127 и дал.,
362 и др.

¹⁷⁶⁰ - Т. е. Иерусалимский патриарший, иначе –
святогробское братство, патриархия.

¹⁷⁶¹ - Сравн. для сего стран. 531–532:562, 610 и др.

¹⁷⁶² - О католицизме и протестантстве см. стран. 578 д.
643:650, 656 и дал. и др.

¹⁷⁶³ - Т. е. патриарших наместников.

¹⁷⁶⁴ - Срав. частью другие заметки преосв. Порфирия о
мерах или данные, на которых он основывал указание этих и
других мер, на стран. 366:367 и дал., 375:378 и дал., 331 и дал.,
418 д., 420:437 д., 451:453, 457 д., 463 д., 469:498, 501:524, 531
д., 547:560, 587 д., 597 д., 610 д.; 622:635, 642 д., и др.

¹⁷⁶⁵ - Срав. статью известного знатока дел востока М.
Соловьева в Московских Ведомостях за 1894 г., № 146
(фельетон).

¹⁷⁶⁶ - Срав. нашу статью «Из Церковной жизни
православного востока» в Богословском Вестнике за 1894 г. №
№ 6 и 8.

¹⁷⁶⁷ - См. напр. стран. 10:160, 186:217, 221:231, 233:236,
241:248, 311:320, 349:360, 361:429. 432:136 и мн. др., ради чего
издатели в некоторых местах нашли нужным поставить
многоточие (напр. стр. 596:671 и др.).

¹⁷⁶⁸ - День кончины митр. Феофота показывается
летописями различно: по Степенной книге, которой последуют
святцы, он скончался 14-го Марта; по Никоновской летописи –
11-го Марта, а по Воскресенской летописи – 1-го Марта.

¹⁷⁶⁹ - Софийская 2-я, в Собр. летт. VI, 196.

¹⁷⁷⁰ - Кроме Софийской летописи см. также Степенную
книгу, – II, 88 sqq.

¹⁷⁷¹ - Ibid. стр. 198 fin.

¹⁷⁷² - За первую половину XVII века известны два устава; один – в VI части Вивлиофики Новикова, другой – в III томе Русской Исторической Библиотеки, издаваемой Археограф. Комиссией. Устав за вторую половину XVII века – в X части Вивлиофики Новикова.

¹⁷⁷³ - Из описи Московского Успенского собора, составленной в 1701 году и напечатанной в сейчас вышеуказанном III томе Русск. Истор. Библиотеки, следует, что в сём 1701 году ещё не было празднований (говорится о пеленах на раки чудотворцев Петра, Ионы и Филиппа, но не говорится о пеленах на раки наших митрополитов – col. 762–763), а из Исторического описания собора, принадлежащего протоиерею Александру Левшину и напечатанного в 1783 году, следует, что и в сём последнем году ещё не было празднования (в каталоге Московских митрополитов о. Левшин называет чудотворцами Петра, Иону и Филиппа, а Феогносту, Киприану и Фотию не усваивает титула ни чудотворца, ни святого, – стр. 233 sqq, и потом отдельно говорит о раках с мощами чудотворцев Петра, Ионы и Филиппа, – стр. 29, и о гробах с телами наших митрополитов Феогноста, Киприана и Фотия, – стр. 76). После митр. Платова, который в своей Краткой церковной Российской Истории, напечатанной в 1805 году, также ни одного из наших митрополитов не называет святым, – тома 1 стрр. 177:255–256:284, первый, называющий их всех троих святыми, сколько знаем, есть автор Истории иерархии, см. часть 1 Истории иерархии, напечатанную первым изданием в 1807 г., стр. 49–51 (второго издания 1822-го года те же страницы, ибо второе издание есть буквальная перепечатка первого). – Читаемое в Прологе, под 27-м Мая, сказание о перенесении мощей митрополитов Киприана, Фотия и Ионы оканчиваются словами: «Благоверный же князь Иоанн и преосвященный митрополит и все православных множество о сём прославиша Бога и повелеша праздновати память обретения честных мощей их месяца Маиа в двадесять седмый день». Но слова эти, верные в отношении к митр. Ионе, не верны в отношении к митрр. Киприану и Фотию, на которых несправедливо или ошибочно распространяется празднование, установленное одному

первому. Должно думать, что на основании Пролога память обретения мощей троих митрополитов читается записанной и в некоторых Уставах, в главе о псалмопении по месяцеслову, о чём ниже.

¹⁷⁷⁴ - В Чтен. Общ. Ист. и Древн., 1871 г. кн. 4, стр. 51.

¹⁷⁷⁵ - О времени смерти Андроника и Саввы см. в Историческом описании Московского Спасо-Андроникова монастыря, М. 1865, приложж. I и II.

¹⁷⁷⁶ - Ibid. стрр. 15 и второго счёта 3.

¹⁷⁷⁷ - Деяние соборное в Чтен. *ibid.*, стр. 15, Устав – в Вивлиофике Новикова ч. X, стр. 112–114.

¹⁷⁷⁸ - Т. I, стр. 152 fin.

¹⁷⁷⁹ - Заметим здесь кстати, что знаменитый учитель Иннокентия преп. Нил Сорский, скончавшийся 7-го Мая 1505-го года, как бы согласно его желанию не быть сподобленным славы века сего ни которые не только в житии сём, но и по смерти своей (духовное завещание), до сих пор остаётся не причисленным к лику святых, или не канонизированным, см. А.С. Архангельского исследование: Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, стр. 44 fin. sqq (Во второй половине XVI века написаны тропарь, кондак и икос преп. Нилу, – у Архангелск. *ibidd.*, в XVII или XVIII веке написана служба ему, – Барсукова Источники агиографии, col. 407; но это только в чаянии его прославления. В 1860-м году служба преп. Нилу напечатана, см. Дополнение Бычкова к Очерку библиографии Ундольского, № 848; но так как после XVIII века, от которого имеем ясные свидетельства, что не было празднуемо преп. Нилу, а были петы по нём панихиды, см. у Архангельск., ничего неизвестно о причтении его к лику святых, то должно думать, что службу разрешено напечатать для частного употребления.

¹⁷⁸⁰ - Семилетний сын Угличского посадского человека, убитый и изрубленный одним работником отца по вражде к последнему, см. Н. Лаврова Путеводитель по церквам города Углича, напечатанный в Ярославле, в 1869-м году, стр. 78 sqq и Описание рукописей Ундольского, № 319. По свидетельству г. Лаврова, Иоанну Никифоровичу не празднуется, а поются о нём

панихиды, из чего следует, что отметки о святых о.

Ярославского: «празднование тогда-то» не имеют совершенной надёжности (нарочитое сказание об убиении Иоанна Никифоровича, из которого также следует, что последнему не празднуется, – в Ярославских Епархиальных Ведомостях 1881-го года, № 19, стр. 145).

¹⁷⁸¹ - В Ярославских Епархиальных Ведомостях за прошлый 1893-й год, № 15, стр. 238 fin. sqq, сообщаются некоторые сведения об Алексее Стефановиче (именно – что был из духовного звания, – что сначала был дьячком в Ростовском Рождественском девичьем монастыре, – что водворённый в Борисоглебском монастыре, как полоумный, провожал юродственную ради Бога жизнь в великом терпении, бос в зиме и лете ходя, и пр.), но не говорится, чтобы существовало празднование ему, так что и это ость святой сомнительный.

¹⁷⁸² - В каталоге Русских святых, составленном в половине XVII в. и находящемся в ркп. Моск. Дух. Акад. № 201, сообщается относительно мощей, будто спустя неколикия лета после смерти Дионисия они перенесены в Нижний Новгород, – л. 322 нач. В одном сказании о Нижегородском Печерском монастыре также читается: «глаголют же нецыи, яко быти тамо и святому Дионисию, иже и возгради монастырь той», – Бычкова Описание сборников Публ. Библиотеки I, 11 fin.

¹⁷⁸³ - См. Патерик Печерский (печатный) и Описания Киево-Печерской Лавры главу XIV.

¹⁷⁸⁴ - См. книгу священника Хойнацкого Очерки из истории православной. церкви и древнего благочестия на Волыни, напечатанную в Житомире, в 1878-м году, стр. 149 sqq и (принадлежащее, кажется, ему же) Житие преподобного Иова, игумена Почаевского, напечатанное в том же Житомире и в том же 1878-м году. В первой книге о. Хойнацкий говорит и о других Волынских святых, а именно: князе Владимиро-Волынском Ярополке Изяславиче, скончавшемся 22-го Ноября 1086-го года, епископе Владимиро-Волынском Стефане, скончавшемся 27-го Апреля 1094-го года, и Макарии, игумене Каневском (по месту рождения – Овручском), скончавшемся 7-го Сентября 1678-го года, но о празднованиях всем троим говорит не как сам

непосредственно знающий дело, а ссылаясь на Русских святых преосв. Филарета (В недавнее время в Почаевской Лавре установлено совершать 25-го числа Мая, – день избавления покойного государя от опасности в Париже в 1866-м году, память всех Волынских святых; в тропаре на это празднество молитвенно поминаются все указанные святые, с присоединением к ним князя Феодора Острожского, в монашестве Феодосия, скончавшегося с Печерском монастыре около половины XV века, и Иулиании Ольшанской, о которой мы сказали выше, – Хоймацк. Очерки, стр. 266).

¹⁷⁸⁵ - Называет Зосиму учеником Корнилия преосв. Филарет, – Русские святые под 4-м Апреля. Однако, в источниках, на которые он ссылается, Зосима не называется учеником Корнилия. Не на основании одного из источников, которые указывает, а на основании источника неизвестного, преосв. Филарет относит смерть его к 1550-му году.

¹⁷⁸⁶ - Ист. Иер. III, 611.

¹⁷⁸⁷ - Напечатанное без означения места и года печати, но подписанное Дерптским цензором 18-го Августа 1821-го года.

¹⁷⁸⁸ - Писец сохранившегося до настоящего времени Устава конца XII – начала XIII века записал у себя под 24-м Июля имена новоявленных мучеников Бориса и Глеба, но, не имея под руками службы им, оставил для последней место в рукописи, см. Опис. синодд. ркп. Горск. и Невостр. № 380, л. 181 об., стр. 252.

¹⁷⁸⁹ - Для митр. Киприана не существовало двух первых указанных вами причин, и однако в святцах его Следованной псалтири находится из Русских святых только один митр. Пётр, – ркп. Моск. Дух. Академии № 142. В одном Уставе XV века, принадлежавшем Московскому Успенскому собору, в числе его весьма немногих святых нет митр. Петра, – Опис. синодд. ркп, Горск. и Невостр. № 386, стр. 304.

¹⁷⁹⁰ - См. напр. синодальную рукопись по опис. Горск. и Невостр. № 388, л. 96 об., стр. 317.

¹⁷⁹¹ - В Троицкой Лаврской библиотеке есть Устав половины XVI века, – № 241, в начале которого помещён указ о

праздновании святым, канонизованным на соборе 1547-го года, и в месяцесловном последовании псалмопения которого нет ни одного из святых, канонизированных собором 1547 года, равно как весьма небольшое количество и прежних святых.

¹⁷⁹² - Начат печатанием 1-го Января 1607-го года, окончен 25-го Апреля 1610-го года, см. Описание старопечатных книг Царского, № 50. Не совсем справедливо был осуждён и в 1633-м году сожжён патр. Филаретом, см. Акт. Экспед. т. III, № 228.

¹⁷⁹³ - Первое издание 1633-го года начато 17-го Декабря 1630-го года, окончено 20-го Февраля 1633-го года, – Царск., *ibid.* № 97, второе издание, представляющее собой простую перепечатку первого, начато 17-го Марта 1633-го года, окончено 30-го Сентября того же года, – есть экземпляр в нашей академической библиотеке.

¹⁷⁹⁴ - Начат печатанием 26-го Июня 1640-го года, окончен 26-го Марта 1641-го г. – Царск. *ibid.*, № 118.

¹⁷⁹⁵ - Соборно одобрен к печати в Марте 1682-го года, окончен печатанием в Августе 1682-го года, – есть экземпляр в нашей библиотеке. Обо всех сейчас указанных печатных Уставах см. в сочинении Мансветова: «Церковный Устав (Типик)», стр. 311 sqq (год третьего издания указан неправильно, а издания 1651-го года, которое указывается только Сопиковым и никому более неизвестно, по всей вероятности, не было).

¹⁷⁹⁶ - Устав напечатан, как мы указывали выше, в III томе Русской Исторической Библиотеки, издаваемой Археографич. Комиссией.

¹⁷⁹⁷ - Вел. кн. Георгий или Юрий Всеволодович пал в битве с Татарами на Сити не 4-го Февраля, а 4-го Марта, так что установители празднования его памяти ошиблись на целый месяц.

¹⁷⁹⁸ - Проявление мощей значит обретение мощей; в другом уставе Московского Успенского собора, напечатанном в VI томе Вивлиофики Новикова, вместо: проявление мощей и стоит именно: обретение мощей, – стр. 211. Но обретение мощей было 14-го Июня, – Никон, лет. VI, 41 и Воскресенск. лет. в Собр. летт. VIII, 171. Что значит в данном случае «проявление мощей» и по

какому поводу установлен был праздник, это объясняют святцы с летописью, напечатанные в Москве, в 1648-м году, в которых читается под 4-м Августа: «Проявление мощей иже во святых отца нашего Петра митрополита Московского: святитель Пётр митрополит явися благочестивой царице Анастасии (т. е. супруге Грозного, вступившей в брак с ним 13 Февраля 1547-го года и скончавшейся 7-го Августа 1560-го года), не повелевая никомуже гроб свой раскрывати никогда, и повеле ей своею печатью раку запечатлети, и того дня уставиша праздник сей праздновати», см. в Памятниках Московской древности Снегирева стр. 7 (в каталоге Русских святых половины XVII века, находящемся в академич. ркп. № 201, читается о празднике нашего дня: «в 4 день явление иже во святых отца нашего Петра митрополита Московского и всеа России благочестивой царице Анастасии», – л. 326 об.).

¹⁷⁹⁹ - Преосв. Сергей в Полном месяцеслове Востока, I, 315, говорит, что со времени патр. Иоакима перестали быть вносимы в печатные книги: под 13-м Июня Андроник Московский и под 31-м Июля Никодим Кожеезерский, но, вероятно, он понимает не 48-ю главу Устава и не святцы, а Пролога.

¹⁸⁰⁰ - Память митр. Ионы, положенная собором 1547-го года на 30-е Марта (вместо 31-го, составляющего действительный день его кончины) в XVI веке праздновалась в Московском Успенском соборе, в разные дни, как укажет царь или патриарх. В Выходах государей записаны дни её празднования; 29:30 и 31 Марта, 1:4, 16:21, 23 Апреля, 13 Мая и 6 Июня. Почему перенесена, намять с 30 Марта на 15-е Июня, сказать не можем.

¹⁸⁰¹ - В рукописных святцах память преп. Антония, день кончины которого неизвестен точным образом, то 7-го Мая, то 10-го Июля (относительно последнего числа см. Лаврские рукописи №№ 242 и 244). В печатном Патерике она (конечно, сообразно с тем, как праздновалась в Печерском монастыре) – 10-го Июня, и нет сомнения, что на основании Патерика и перенесена она в Уставе с 7-го Мая на это же 10-е Июля.

¹⁸⁰² - Печатаемое курсивом, в подлиннике – киноварью. Не обозначая подлинного текста Устава вносными кавычками,

которых потребовалось бы очень много, вместо сего мы отличим от текста наши замечания о знаках праздничных более мелким шрифтом.

¹⁸⁰³ - Слово «собор» употребляется редакторами Устава в приложении к Русским святым в значении греческого σύναξις, которого оно представляет перевод, т. е. значит не просто совершение памяти, а совершение её празднственное, празднование.

¹⁸⁰⁴ - Выше мы указываем рукопись синодальной библиотеки, в которой содержится список Русских святых, приготовленный для помещения в последовании по месяцеслову Устава 1682-го года (в главе 3-й последнее примечание). В этом списке кроме указания, где празднуется святому, указывается ещё: положено или не положено его имя в старых Уставах и новоисправленных Часословах и какая положена им служба в Минеи. Но в печатный Устав последние два указания не были приняты.

¹⁸⁰⁵ - Не совсем ясно, как это понимать, но ни в Уставе 1682-го года, ни в нынешнем никаких объяснений нет.

¹⁸⁰⁶ - А с двумя доселе ещё не внесёнными в Устав, сейчас указанными Иннокентием и Тихоном, – 77.

¹⁸⁰⁷ - А с Иннокентием и Тихоном – из 21-го.

¹⁸⁰⁸ - Не внесённые в Устав Иннокентий Иркутский и Тихон Задонский канонизованы: первый – в 1804-м году, второй – в 1861-м году.

¹⁸⁰⁹ - Подлинное заглавие слова в 177 такое: Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασειᾶς (но 179. 131 и 180: Ἀμασίας, см. напротив Strabonis Geographica, ed. Kramer, Berol. 1847. Vol. 2 pag. 258. lin. 6; pag. 543. lin. 21; p. 553. lin. 1 и др.; кроме того в 131 Слав. и Комб. имеют: ѡκѡміон, Слав. похвальное, т. е. слово, или: похвала εἰς τὸν (нет в 131 и Комб.) ᾠιον (131 и Слав. прибавляют: καὶ ἑνδοξον – и славному) τοῦ χριστοῦ (Комб. не имеет) μάρτυρα (в 131 нет, а Комб.: ἱερόμартура?) Φωκᾶν. Εὐλογησον (нет в 179. 131. 180 и Комб.) в 177 и Слав.: Астерия епископа Амасийскаго, похвальное святому и славному Христову мученику Фоце. Благослови, Отче.

1810 - Похвальное слово Астерия мученику Фоке примечательно во многих отношениях. Это есть, во 1-х, наидревнейшее и вполне достоверное известие о богоугодной жизни и мученической кончине св. Фоки – вертоградаря (Греческие и Славянские проложные сказания представляют буквальную выборку из слова Астерия). Синопа (Σινώπη), место жизни и кончины Фоки, принадлежала к Понтийской провинции, коей главным городом была Амасия, где епископствовал Астерий. Ему, как епископу митрополии, был подчинен и епископ Синопы. Живя вблизи места мученической кончины Фоки. Астерий недалеко отстоял от него и по времени жизни: Астерий скончался около 410-го года; а св. Фока, – судя по казни его за одно исповедание Христа, без формального разбирательства дела на суде, – потерпел мученическую кончину в одно из позднейших гонений, когда императоры открыто и официально восстали против христиан, т. е. при Декии (249–251) или Диоклетиане (284–305). А принимая во внимание отсутствие в слове Астерия сказаний характера легендарного, мы, с одной стороны, вполне понимаем, почему Рюинарт помещает слово Астерия в числе достоверных (чистых) актов, – а с другой, – вполне не понимаем той преувеличенно-суровой гиперкритичности и подозрительности, с какими относятся к этому слову ученый издатель Acta Sanctorum, обвиняя слово на каждом шагу в легендарности, риторических прикрасах и фантастических преувеличениях. Основания для сего, как увидим, приводятся большею частью из таких мест слова, которые имеют сомнительную подлинность, – и притом все эти основания отличаются отвлеченностью и произволом личного вкуса, как то: название Фоки «святым святых», «кто знают Христа, те ведают и верного раба Его Фоку» (сомнительной подлинности места), – увещание Фоки, чтобы исполнители казни не колебались совершить незаконное дело (отвлеченное основание), почитание Фоки Римлянами наравне с ап. Петром и Павлом, – почитание мученика мореходами не только Черного, Азовского, Адриатического и Эгейского морей, но и Восточного и Западного океанов. Все это – или придирки к художественно-ораторским

выражениям, или дело личного вкуса, или просто места сомнительной подлинности. Но если эта ненаучно-преувеличенная придирчивость к слову Астерия нам не понятна с научной стороны, то наоборот – совершенно ясна вероисповедная тайна этой придирчивости, а именно: ясное свидетельство Астерия об отсутствии в его время папистического культа Ап. Петра. Что же касается до предполагаемой некоторыми учеными возможности смешения Астерием мученика Фоки Вертоградара, пострадавшего при Диоклетиане или Декии, с другим мучеником того же города и имени, но пострадавшем при Траяне и священномучеником, – то в отношении к Астерию, как единоземцу и почти современнику Фоки вертоградара, такая возможность должна считаться невозможной. Моряки и жители других городов конечно могли черты одного Фоки переносить на другого, сам Астерий мог не знать, какого Фоку чтут Римляне или жители Константинополя, – но это всё ни мало не бросает тени на достоверность сказания Астериева о Фоке вертоградаре. И это тем более, что даже в синаксарях и святцах греческих оба Фоки различаются строго, хотя память их и объединена под одним числом (22-м Сентября). Ср. *Acta Sanctorum*, September, t. VI. p. 293; Сергия, Архиеп. Владимирского, *Полный Месяцеслов Востока*, т. II. стр. 301–302. В этом слове, во 2-х, мы имеем одно из древнейших свидетельств о том, что в древней Греко-Римской церкви культ святых мощей ничем не разнствовал от теперешнего почитания их в Православной и Католической церквях (см. о частицах мощей и главе св. Фоки). Это, в 3-х, сколько нам известно, есть едва-ли не единственное из слов Астерия, имеющееся в древнеславянском переводе, который мы знаем по трем спискам Четых-Миней: Макарьевских Успенский список (в Синодальном нет) 1552-го года, Библиотеки Моск. Дух. Акад. до 1547-го года и Библиотеки Троице-Сергиевой Лавры тоже 16-го века. Из нижепоименованных греческих списков Синодальной (Патриаршей) Московской библиотеки славянский текст ближе всех стоит к №№ 131 и 180, хотя и не тождествен вполне ни с одним из них. В виду несомненной, во всех отношениях, важности изучения

древнеславянских переводных текстов, мы приводим под чертою те из них, которые казались нам в каком-либо отношении важными, сопоставляя их с греческим подлинником и, по возможности, объясняя уклонения от него и странности. Одно разночтение между Макарьевским списком: «мирскаго» и Академическим: «римскаго» (владычества мужие) дает нам основание думать, что последнее чтение древнее первого, так как соответствует подлиннику. Из «римскаго» конечно легко могло образоваться «мирскаго», но обратное могло быть только при новой сверке перевода с подлинником, чего однако же не видно в указанных списках, так как все странности и ошибки перевода одинаковы во всех списках. Орфография Академического списка исправнее Макарьевского. Лаврский список имеет все признаки точной копии с Академического, с устранением только устарелости (архаизмов) в орфографии и с другими, по местам, надстрочными значками. В 4-х, в Москов. Синод. Библиотеке имеются четыре греческих списка этого слова – три X–XIII вв. и один XVI в. Текст этих рукописных Миней-Четых, во многих отношениях, совершеннее напечатанного у Комбефиса и перепечатанного у Миня и в Acta Sanctorum. Это дало нам возможность не только проверить, но и инде сократить, инде дополнить, инде исправить текст Комбефиса. Главная поправка касается начала слова, отсутствующего во всех греческих Синодских и во всех Славянских списках, что и в качественном, и в количественном отношении увеличивает доказательство не подлинности всего приступа. Мы увидим, что сравнение храма св. Фоки с Мамврийским дубом и Хевронскою пещерою, естественное для Палестины, звучит странно в слове, сказанном в Понтийской провинции (Синопе или Амасии). Затем: Ἐφραῖμ вместо Ἐφρών не естественен для Астерия, пользующегося Библией в переводе LXX. Далее: места в этом отделе, помещенные в Синод. и Слав. ниже и с некоторыми видоизменениями, наиболее естественны, как увидим, именно в последней редакции. Наконец, все предисловие имеет совершенно общий характер и, исключая небольшое перечисление доблестей мученика, может быть применено ко всякому вообще мученику.

Посему: не есть ли это общий и краткий какой-либо энкомион, к которому присоединялась краткая нарочитая похвала святому, – в данном случае выписка из похвалы Астериевой общего перечисления доблестей Фоки? Списываемая потом рядом с похвалою Астерия, она легко могла слиться с нею в одно слово, потерпев конечно соответственное исправление (повторение одного и того же должно было подвергнуться исключению). Косвенное указание на это дает, по-видимому, надписание слова в Cod. Reg. Rom. по автографу Сирмунда (Комб. и Минь): ἑυκώμιον εἰς ἄγιον ἱερομάρτυρα Φοκᾶν, между тем как в слове восхваляется не священномученик (при Траяне), а просто вертоградарь (при Диоклитиане) Фока. Наконец, в 5-х, слово Астерия близко касается и России, так как в нём говорится об отношении к христианству вообще и в частности – о торжественном чествовании св. мученика Фоки (δоруφοροῦσι) обитателями (Скифами) нынешней южной России, т. е. Северного побережья Черного моря, берегов Азовского моря и степей по реке Дон. Любопытно, что один из князей (ἄρχων), который был и царем (καὶ βασιλεύς) этого народа, вероятно мореплаватель, посвятил Фоке (ἔπεμψεν τὰ ἀναθήματα) венец золотой с драгоценными камнями и дорогой панцирь. Давая перевод Астериевого слова с текста, исправленного нами по вышеназванным рукописям греческим и славянским и приводя внизу разночтения текстов с пояснительными примечаниями, мы употребляем такие сокращения: Синод. – Греческие рукописные Минеи-четьи Московской Синодальной (Патриаршей) Библиотеки за №№: 177 Саввы (Маттеи CLXXVII, Владимира 356), пергам. X–XI в. 179 Саввы (Маттеи CLXXX, Владимира 357), пергам. XI–XII в. 131 Саввы (Маттеи CXXXII, Владимира 359), пергам. XII–XIII в. 180 Саввы (Маттеи CLXXXI, Владимира 360), бумаж. XVI в. Слав. = Славянские рукописные Минеи-четьи: Мак. = Макарьевские по Успенскому списку (1552 г.), месяц Сентябрь, по каталогу Саввы № 986: текст напечатан, хотя и не без ошибок, в «Памятниках Славяно-Русской Письменности, издаваемых Археографической комиссией, СПб. 1869. Акад. = рукописная Минея-четья XVI в. (до 1547 г.) Библиотеки Моск. Дух. Академии, месяц Сентябрь, № 88, по

описанию Леонида №1 из бумажных (вып. 1. стр.22). Лавр. = рукописная Минейя-четья XVI в. по описанию, изданному Обществом Истории и Древностей Российских, № 663 (405), Ч. 3-я. стр. 3. Комб. = Fr. Combefis. Graeco-Lat. Patrum Bibliothecae novum auctarium, Paris. 1648, t. 1. p. 169–180. conf. not. p.250 sq. перепечатано у М. Migne, Patrologiae cursus completus, Series Graeca, t. XL. Col. 300–314) и Acta S. = Acta Sanctorum, September, ed. II. t. VI p. 294–299. Sirm. = autograph. Sirmundi ex Reg. Cod. Rom. у Комб. и Миня. Sur. = латинский перевод Сирия (Surius) у Комб. и Миня. Скобы овальные означают наши внесения для удобопонятности нашего перевода. Скобы прямые – места неподлинны или сомнительны. Славянский текст приводим в разночтениях, придерживаясь, по возможности, правописания епископа Академического.

1811 - Τοῦ πόλου собственно: полюса или оси небесной.

1812 - Знаменитый греческий врач 4 в. до Р. Х., оставивший много сочинений медицинских.

1813 - Разумеется подвиг исповедания веры мучеников.

1814 - научаемся до последней опасности соблюдать благочестие: слова эти буквально встречаются ниже в Синод. и Слав. редакции слова.

1815 - 'Εφραίμ или 'Εφραΐμ, так и у Иосифа Флавия в Antig. Lib. 1. cap. XIV: παρ' 'Εφραίμου τινὸς ἐκ τῆς Νεβρώνος, Codex Marcianus: ἑφρέμου, древне-латинский перевод: ephrem (см. edition Niese vol. 1. pag. 57 и nota ad 7 lin. Но LXX, Вульгата, Филон (De confus. ling. Ed. Mangey 1. 417; Pfeif. III. 350), Ориген (Selecta in Genesim, Migne Patr. Gr. t. XII. col. 121. A; ср. Lagarde, Onomastica Sacra, 2 ed. 1887. Onomast. Coisl. 164. 8), Иероним (Lib. quaest. herb. in Genesim, Migne Patr. lat. t. XXIII. col. 972–973, – Lagarde ibid. 5:22): 'Εφρών – Efron. Впрочем тождественное название горы (Нав. 15:9) и города (2Пар. 13:19) имеют некоторые разности в начертаниях. Так евр. יִרְמְזָה имеет kern: יִרְמְזָה; 'Εφρών Нав. 15:9 в Ономастиконе Евсевия по Лейденскому кодексу читается: εφραειμ, и во время Евсевия большое селение на этом месте называлось Εφραΐμ, Иерон.: Ephraea (Onomasticon ed. Larsow et Parthey Berol. 1862, p. 196–

197; Lagarde 254:54 и 118:30; ср. 'Εφραΐμ Lars. et Parthey ibid. Lag. 257:24–25 и 121:9–11). Даже и в Быт. 23:16 дважды названное имя Ефрона написано неодинаково: Ephron עִפְרֹן и ephran עִפְרָן – на что обращает внимание Иероним (Lib. quaest. herb. in Genes. Migne, Patr. lat. t. XXIII. 972–973). В виду этого поправка 'Εφραΐμ на 'Εφρών (Комб. и М.) оказывается не только произвольной, но и ненужной.

¹⁸¹⁶ - Примечательно, что как и Иосиф Флавий (Bell. jud. IV. IX. 7. ed. Haverc. p. 303, ср. Antig. 1. VIII. 3, cap. XIV. XVII. XXII и II. VIII. 2) наш оратор не знает предания о погребении Адама в Хевронской пещере вместе с Авраамом, Исааком и Иаковом, которое вслед за некоторыми раввинами иудейскими, усвоит Иероним (Вульгата Нав. 14:15; также De situ et nomine locorum hebraicorum liber, Lagard. ib. 84. 9–24; Larsow p. 55. Migne, t. XXIII. col. 862. In Math. 27:33. Migne t. XXVI, col. 209. – Ad Ephes. 5:14, ib. 526. Ср. подробнее нашу статью в чтениях Общества Любителей Духовного Просвещения, 1894, Сентябрь.

¹⁸¹⁷ - Отсюда видно, что храм, в коем покоились мощи св. Фоки, находились вне города, где епископствовал оратор.

¹⁸¹⁸ - Слова: «честного святилища... внутренней страны» буквально встречаются далее в Синод. и Слав. редакции, не имеющей всего предшествующего рассуждения и начинающейся словами: «священен и достоуважен весь сонм доблестных мучеников»...

¹⁸¹⁹ - Отсюда начинается слово в Синод., Слав., Сирм. и Сур.

¹⁸²⁰ - Θεσπέσιος, Слав.: достоинсловесно (е), – но 177 читает: θεῖος – божественен, синоним с Θεσπέσιος, которое также означает: божественный.

¹⁸²¹ - В слав. опущено слово: доблестных, греч.: γενναίων.

¹⁸²² - Слав.: настоящих?.... греч.: οὐ πάντων как бы стояло: παρόντων.

¹⁸²³ - Слав.: утаенное, смешивая ἀπηκριβωμένον с ἀποκρυπτόμενον.

¹⁸²⁴ - ἀπρόσκλητον, непреклонность ни в ту, ни в другую сторону, беспристрастие, строгое правосудие. Но Слав.

неверно: неиспытное, быть может считая за ἀπρόσκριτον.

1825 - 180 вместо τὰ ἀγώνισματα читает τὸ ἀγώνισμα, Слав.: подвиг.

1826 - Слав.: и.

1827 - κατὰ τὸ μέτρον τοῦ каторθώματος, Слав.: по мере исправления.

1828 - δωρεὰς ἀναλογόουσας, Слав. не верно: дарования паче слова (?) подают, толкуя так: ἀνά – вверх или не (отрицание) и λόγος или λεῶ – слово, говорю.

1829 - συλλόγου τὴν ἀφορμὴν, Слав: съсловия вину.

1830 - οὔτε... οὔτε Синод. но Комбеф. М. и в Acta S: οὐ... οὐδὲ. Слав.: ниже... ниже.

1831 - Комб. (М. и Acta S.) опущено δὲ, читаемое в Синод. и Слав.: Фоку же.

1832 - φήμη Слав.: имя

1833 - Это читается в Синод. и Слав. ниже в другой, более лучшей, редакции и в более естественной связи речи.

1834 - διηγήματα, собственно: повествования о жизни и подвигах мученика.

1835 - Поставленное в скобках имеет сомнительную подлинность, как по несвойственному столь опытному оратору риторически-вычурному преувеличению (первая половина), которым смущается издатель Acta Sanctorum, не знающим Синод. и Слав. редакции, – так и потому, что Синод. и Слав. редакция во всех отношениях совершеннее.

1836 - Это отделение не имеется в редакции Комбефиса (М. и Acta S.), но выше оно излагается в иной связи и иначе (см. прим. к этому месту).

1837 - σηκῶ – Слав.: гробе

1838 - Τῇ ἱερᾷ θήκῃ τοῦ σώματος, – Слав. священной раце телесе прикасяся.

1839 - Здесь имеет важное свидетельство о построении в древнехристианское время храмов над гробницами святых, о поклонении перед ними и лобзании их.

1840 - Отсутствие мало естественного в Синоне Понтийской указания на дуб Мамврийский и Хевронскую пещеру свидетельствует о подлинности Синод. и Слав. редакции.

1841 - βλέπω – во всех, на Слав.: зря, – или читая βλέπων, или смешивая ж с а.

1842 - Т. е. садовода или садовника, занимающегося возделыванием сада.

1843 - Синод.: τὸ ἄπλαστον τῆς ψυχῆς, – но Комбеф.: (М. и Acta S.): τὸν ἄπλαστον τὴν ψυχὴν – простеца душою. Слав. Мак. относит τὸ ἄπλαστον к ἐπιτήδευμα: врьтоградара художество нелестное; но Акад. и Лавр.: зра врьтоградара, хоудожьство нелестное душа, страннолюбное, иже...

1844 - Τὸ φιλόξενον Синод. и Слав.: страннолюбное, – в.м. Комб.: τὸν φιλόξενον.

1845 - Так предпочитаем по 131: τὸ τῆς... вместо других Синод. и Слав. τὸν τῆς... или же надо читать по Комб.: τὸν φιλόξενον. Слав. иже приморским (Мак.: по мор скым) изряднааго.

1846 - Примечательно отсутствие в Синод. и Слав. преувеличенно-риторической фразы, имеющийся у Комб.: «святых святого и прославленных во Христе преславнейшего», – несвойственной ораторской опытности Астерия издателя в Acta Sanctorum (см. выше).

1847 - «Научаясь... благочестие»: эта фраза буквально встречается выше в ред. Комб.

1848 - εὐσέβειαν, т. е. христианскую веру или религию.

1849 - Отсюда Синод. и Слав. сходятся с Комб. Имеются однако-же особенности, заставляющие предпочитать редакцию Слав. и Синод. перед Комб. (М. и Acta S.): 1) сочетание мыслей (контекст) естественнее и последовательнее; 2) ἀλλὰ безусловно, лучше μᾶλλον. Наконец выражение: τῶν κοινῶν πρὸς ἄλλους ἐγκωμίων вместо: τῶν κοινῶν καὶ πολλοῖς ὑνορίμων, изменяя смысл, по-видимому, вскрывает тот источник, откуда взято общее вступление речи в ред. Комб. Вероятно, это – общая похвала мученикам, к которой прибавлялись имя и некоторые подвиги празднуемого мученика.

1850 - После ἡνευκε у Комб. (М. и Acta S.) стоит τοῖνον, которого нет в Синод. и Слав.

1851 - Тильмонт (Tillemontius) думает, что речь говорилась в Амасии, где Астерий был епископом. Но издатель Acta Sanctorum видит тут указание на то, что храм с мощами мученика находился за городом и что Синопа названа соседним городом (ἡ γείτων) по отношению к храму, где говорилось слово. В доказательство он ссылается на сравнение с пещерой, в которой погребен Авраам и его потомки. Однако-ж это доказательство не может быть решительным по сомнительной подлинности всего предисловия речи. Правда, в другом, несомненно-подлинном, месте, оратор говорит: εὐθὺς γὰρ ἐν τῷ τιμίῳ τοῦτου σηκῷ γενόμενος καὶ τῇ ἱερᾷ θήκῃ τοῦ σώματος προσψαύων, – но ни откуда не видно, чтобы тут разумелась гробница с целыми мощами св. Фоки, и именно в храме Синопского пригорода. Упоминаемая здесь σηκόν и ἱερὰ θήκη τοῦ σώματος могут означать и храм, в коем находился ковчег (θήκη) с частью только мощей. Далее, выражение: καὶ γὰρ σήμερον προσλαβὼν, предполагает, по-видимому, прибытие оратора от инуду в то место, где совершалось празднество в храме св. Фоки. Но Синопа ли это, не видно. Кроме того, надо иметь в виду: 1) Синопа, хотя и была подчинена Амасии, как своей митрополии, но имела своего епископа; 2) О знаменитом храме Синопском на гробе св. Фоки оратор употребляет выражения: ἐκεῖ и ἐκεῖνος предполагающие, что слово говорилось не в том храме, где покоилось тело св. Фоки. В каком же храме произносилось это слово, остается неизвестным.

1852 - Слав. не читает: καὶ – и.

1853 - Εὐπόρος, Слав.: жилище

1854 - Γεννάϊων Син., Слав. и Сирм. но Комб. (М. и Acta S.): картёрων.

1855 - Слова, помещенные в скобках, не имеются в Синод. и Слав.

1856 - Слав. прибавляет: подая.

1857 - ἡνοιγε δέ, Слав.: отвързааше бо = γὰρ (?).

1858 - μικράν, но Слав.: продлъжное (=μικράν?) учреждение ἐστίαν.

1859 - Τῇ λεωφόρῳ, Слав.: на распутии.

1860 - Προετίθει – так все, кроме 177: προσετίθει, Слав.: предлагааше.

1861 - Καὶ νεὸς ὧν Синод. Слав. (и нов сый) и Сирм., но Комб. (М. и Acta S.): καὶ μέσος ἦν – и был Лотом среди не Содомлян, но Синопян. Эти слова должно относить к следующему, а не предшествующему периоду, как Слав., Комб. (М. и Acta S.), 179 и 180.

1862 - Сравнение это дает нам видеть, что в Синопе христианство тогда еще не было принято. Так и в Неокесарии, принадлежавшей к той же Понтийской провинции, было очень немного христиан, когда Григорий Чудотворец в 3-м веке сделан был тамошним епископом. Прим. из Acta Sanctorum. Cap. I n. 6 p. 297.

1863 - Τοῦ χρόνου προελθόντος – без δέ – в 177 и 131; но Комб. (М. и Acta S.): τοῦ δέ χρόνου, Слав: лету же, 180: τοῦ χρόνου δέ; 131: προϊόντος.

1864 - μικρὸν ἀναλαβόντος ἀκούσατε, Слав.: мало възприемшу услышите.

1865 - ἡμῶν во всех, кроме Слав.: нам – ἡμῖν.

1866 - θαυμασίου Синод. и Слав.: чудному, но Комб. (М. и Acta S.): θεσπεσίου – божественная проповедь.

1867 - Τὰ ἀπ' ἐκείνου μυστήρια – 177:179, 180 и Слав. Акад. и Лав.: и яже от него таинства, – Мак.: иже таиньства от него, но 131: τὰ ἐπ' ἐκείνου, а Комб. (М. и Acta S.): τὰ ἐκείνου μυστήρια.

1868 - Ἐφρούζαν везде и в Пс. и в Деян., но Синод.: ἐφρούζαντο, Слав., възъшаташася.

1869 - Βασιλεύσαντος, в Синод. и Слав.: възцарившуся, но Комб. (М. и Acta S.): βασιλεύοντος.

1870 - Διὸ καί у Миня по ошибке опущено καί.

1871 - ὁ κηπουρός собственно: садовник, положение или занятие садовника, Слав.: вертоград – ὁ κῆπος...

1872 - ἔκρουσεν, Слав.: укрыти възможе...

1873 - ὡς γνήσιος τοῦ χριστοῦ μύστης ἐμηνύθη Синод. и Слав.:
яко присный Христов таинник възвестися, – но Комб. (М. и Acta S.):
ὡς μάλιστα τοῦ... как особенный близкий...

1874 - καὶ δὴ καὶ Слав.: темже (?) и приидоша нань.

1875 - ἀπαγαγεῖν 177:179, 180 и Комб. (М. и Acta S.), но 131:
ἐπαγαγεῖν и Слав.: привести.

1876 - ἄκριτον, ἀναπολόγητον, так везде, кроме Слав.:
неготова и безъответна.

1877 - Тильмонт в этом пренебрежении судебной формой
видит знак позднейших гонений, когда императоры открыто
стали во вражду с христианством, как это было при Декии и
Диоклитиане. Но в Acta Sanctorum этой дате не придается
исторического значения.

1878 - τὸ ἔγκλημα, θεοσέβεια ἔγκλημα, ὁ..., так Синод. Cod.,
Rom., Сирм. но Комб. (М. и Acta S.): τὸ ἔγκλημα τοιοῦτον, ὁ..., а
Слав.: ибо бе съгрешение, еже...

1879 - ὁ λαμπρῶ τῇ φωνῇ ὁ δράσας καθωυολόγει, Слав.: еже
светлом (?) гласом възприем (= ὁ δράсας) исповедааше, – ὁ
δράсας читают также Синод. и Сирм., но Комб. (М. и Acta S.): ὁ
γεννάδας, мужественный, герой, храбрый.

1880 - καὶ μηδενὸς μὲν Синод., Сирм. и Слав.: убо, но Комб.
(М. и Acta S.): нет μὲν.

1881 - ἐβόα Синод. и Слав.: въпиаше, но Комб. (М. и Acta S.):
ἐξεβόα...

1882 - οἱ τῆς ἐκείνου τιμωρίας δῆμιοι; Слав.: иже оного
томления воины.

1883 - ἐν ἀπορρήτῳ δὲ τέως, – Слав.: в недоумени (?) обаче
(?)...

1884 - ἔχοντες Синод. и Слав.: имяще, – относя предложение
к предыдущему; но Комб. (М. и Acta S.): εἶχον, начиная новый
период.

1885 - ὅπου διάγει Синод. и Слав.: где живет, но Комб. (М. и
Acta S.): ὅποι διάγων.

1886 - Ἰουδαῖοι Синод., Слав. и Сирм. вместо Комб. (М. и Acta
S.): οἱ ἐβραῖοι.

¹⁸⁸⁷ - Ἐληλύθεσαν 177:179, 131 и Слав.: внидоша же, – но 180 и Комб. (М. и Acta S.): ἐλελήθεσαν – не знали они, что внутри сетей имеют добычу. Последнее чтение, кажется, лучшее первого.

¹⁸⁸⁸ - Поставленные в скобках слова, читаемые у Комб. (М. и Acta S.), не имеются в Синод. и Слав. Во всяком случае выразительная ссылка на пророка Исайю едва ли уместна, так как оратор пользуется только словами, а не мыслью пророчества. Вероятно мы имеем здесь вносную заметку позднейшего читателя.

¹⁸⁸⁹ - ἐποιοῦντο Синод. и Слав.: обще твореаху учреждение, вместо Комб. (М. и Acta S.): εἶχον – имели.

¹⁸⁹⁰ - Ср. Ис. 11:6 и 65:25.

¹⁸⁹¹ - ἐπεὶ δὲ в Синод. и Слав.: ель ма же, вместо Комб. (М. и Acta S.): ἐπειδὴ δέ.

¹⁸⁹² - τράπεζα καὶ συνήθεια τὸ θαρρεῖν ἀλλήοις παρέσχον, (180: παρέσχων); Слав.: ел ма же обычнаа бысть трапеза любве и общение, и по обычаю дръзновение друг другу подаша.

¹⁸⁹³ - τίνες τὲ Синод. и Слав.: кто убо; вместо Комб. (М. и Acta S.): τίνες.

¹⁸⁹⁴ - κατέλαβον Слав. буквально: чьсо ради того въ достигоша град.

¹⁸⁹⁵ - μηδενὶ τέ – так 177, – но все другие без τέ.

¹⁸⁹⁶ - τὸ λεχθησόμενον, Слав.: глаголомое, – буквально: что будет сказано.

¹⁸⁹⁷ - γνωρίζουσιν αὐτῷ – так Синод. и Слав.: являют тому; вместо Комб. (М. и Acta S.): ἐγνώρισαν αὐτῶν или М.: αὐτῶν – поведали свою (их) тайну.

¹⁸⁹⁸ - τὸ ἀπόρητον Слав.: недоуменное.

¹⁸⁹⁹ - καὶ τὸ τῆς ἐπιβουλῆς ἐξαγορεύουσι δράμα, Слав.: и навета изъглаголюют дело; т. е. предмет или сущность своего коварного предприятия. Вместо ἐπιβουλῆς 179: βουλῆς, т. е. вообще «намерения», а не «коварного предприятия».

¹⁹⁰⁰ - καὶ ὅτι Синод. и Слав.: и яко, – но Комб. (М. и Acta S.): ὅτι без καὶ.

1901 - πρὸς τῇ φιλοξενίᾳ – во всех кроме 180: πρὸς τὴν φιλοξενίαν: Слав.: темже и к странноприютию.

1902 - ἡξίουں χαρ' σασθαι τὴν εὐεργεσίαν· καὶ συγκαμεῖν в 177:179, 180 и Слав.: и сие молеаху даровати благодееяние, и съпотрудитися, но 131 вместо καὶ имеет член τοῦ, а Комб. (М. и Acta S.) так: ἡξίουں τὴν εὐεργεσίαν προσθεῖναι, συγκαμεῖν... просили и сие благодееяние прибавить – потрудиться с ними...

1903 - θεράπων Слав.: угодник.

1904 - ἔπαθεν Слав.: пострада.

1905 - ταπεινόν τι καὶ ἀγεννές Слав.: не смирено нечто и не доблестъвно.

1906 - οὐδὲ τὸν κίνδυνον ἀποδειλιάσας πρὸς φυγὴν ἔβλεψε, καὶ ταῦτα, πολλὴν ἔχων πρὸς τοῦτο τὴν ἐξουσίαν – так все Синод. и Слав.: ниже беду убоаяся, к бегству възре, таже много к сему свободу имый; но Комб. (М. и Acta S.): οὐδὲ ἀποδειλιάσας τὸν κίνδυνον, φυγεῖν ἐβουλεύσατο. καὶ ταῦτα, πολλὴν ἔχων καὶ ἄνετον ἀποδιδράσκειν τὴν ἐξουσίαν – ни, убоавшись опасности, вознамерился бежать, – и это – имея полную и беспрепятственную возможность убежать.

1907 - μηδὲ Синод. и Слав.: ниже, вместо Комб. (М. и Acta S.): μήτε.

1908 - πᾶν Слав.: всегда.

1909 - ἀμέλει καὶ Синод. и Слав.: темже и, – но Комб. (М. и Acta S.): не читает καὶ.

1910 - αὐτῶν Синод. и Слав.: оных, но Комб. (М. и Acta S.) не имеет.

1911 - συνεφάψομαι Синод. вм. Комб. (М. и Acta S.): συλλήψομαι, Слав. как Синод., но так: содействуя – вместо: съдействую, вероятно по смешению а с ж.

1912 - μοῦ Синод. и Слав.: ми, но у Комб. (М. и Acta S.) нет.

1913 - Т. е. между заботами о двух предметах: о приеме своих убийц и о приготовлении гроба.

1914 - ὄρυμα собственно: выкопанная яма, Слав.: гроб.

1915 - αὐτὸς δὲ ὑμῖν οὗτος ἐγὼ Слав.: сам искомый аз есмь.

¹⁹¹⁶ - καὶ χρήσαοθε τῷ πράγματι – Слав., Акад., Лавр.: и сътворите вещь; Мак.: и сътвори вещь.

¹⁹¹⁷ - τῆς ὁδοπορίας καὶ τοῦ πόνου σκόπον, Слав.: путешествия вашего (=ὁμῶν) и труда тщание.

¹⁹¹⁸ - φιλότιμον ἐστιάτορα – Слав.: любочестного гостителя (угощателя).

¹⁹¹⁹ - ὥς οὐ τῆς ἐκείνων χειρὸς ὁ φόνος – Синод. и Слав.: яко не оных рук быти (?) убийству, но повелевших начинания, (=ἐπιχειρήσεις вм. ἐπιχείρησις) Комб. (М. и Acta S.): оўт' ἐκείνων...

¹⁹²⁰ - Издатель Астеријева слова в Acta Sanctorum дважды указывает на «несогласие с здравою теологиєю той мысли, чтобы ликторы могли умертвить мученика без греха, по крайней мере материального, по терминологии католических богословов», ссылаясь на сочинение папы Бенедикта XIV De Servorum Dei Beatificatione et canonisatione, Lib. III cap. 17. «Святому, говорит издатель, непозволительно увещевать убийц к незаконному убийству, – а также не мог он говорить, что они свободны от вины, если совершат нечестивое веление». На этом основании издатель заподозривает достоверность этого сказания Астерия. Однако же при сѣм не обращается внимания на то, что св. Фока, по Астерию, увещевал исполнителей казни к исполнению своей государственной службы, ни мало не касаясь вопроса католических богословов о формальных и материальных грехах. Разве воины, расстреливающие осужденного, берут на себя ответственность за правильность суда? Посему совершенно излишне извинения издателем святого Фоки, если это было действительно так, по его простоте и незнанию: «если же, говорит издатель, св. Фока действительно сделал нечто подобное, то его должно извинить за его простоту и незнание, а не восхвалять за это, (excusandus ob simplicitatem et ignorantiam, non laudandus), разве только за веру и мужество» (vid. Com. praevius, p. 293. С.). Не имеет силы и произвольна ссылка на то, что исполнители казни, которые только одни знали это, могли передать дело неверно и извращенно. Извинение св. Фоки за простоту и незнание, обвинение Астерия в риторических преувеличениях, подозрение достоверности сказания почти современника и единоземца

мученика: – все это не может иметь научного значения, когда делается по одним только априорно-отвлеченным соображениям.

¹⁹²¹ - Εἶπεν начинает (киноварью) новый период в 177 и 179, но 131:180, Слав.: и рече, Комб. (М. и Acta S.) соединяют с предыдущим.

¹⁹²² - ἔπεισεν Слав.: и рече, и покори их посети и, и главе отсечене бывши, жертва Богови радостна принесеса.

¹⁹²³ - Вместо τῷ θεῷ в 131: τῷ Χριστῷ.

¹⁹²⁴ - Στύλος καὶ ἔρεισμα не отделяют кинварью 177 и 179; напротив: 131:180, Слав. и Комб. (М. и Acta S.) начинают здесь новый период. Относить стύλος к предыдущему неестественно, ибо следующее затем предложение не будет иметь смысла. Поэтому лучше с Сирмундом принимать стύλος за στύλον – винительный от ἔχομεν, – и начинал им новый период. Слав. переводит: стлѣн и украшение (?).

¹⁹²⁵ - Ср. 1Тим. 3:15.

¹⁹²⁶ - 179 прибавляют καὶ – и доныне.

¹⁹²⁷ - πανδημεῖ 177:179 и 180 или: πανδημεῖ 131 и Комб. (М. и Acta S.), Слав.: въсенародне въсех.

¹⁹²⁸ - καταγωγήον Слав.: к своему храму.

¹⁹²⁹ - ἐπιγόμενων Слав.: грядущих, 131: ἐπιγόμενης (?).

¹⁹³⁰ - ἔστι μὲν οὖν начинается кинварью 177:179 и 131; Слав.: Есть же убо.

¹⁹³¹ - ἐκεῖνος ναὸς указывает на то, что тело мученика находилось не в том храме, в коем произносилось слово.

¹⁹³² - Ср. Быт. 42:6 сл.

¹⁹³³ - ζῶν читают 179:131, 180 и Слав.: живой; но это слово не имеется в 177 и Комб. (М. и Acta S.). По контексту оно необходимо, как ораторское противопоставление τελευτήσας, каковым являются οὖν и πρότερον.

¹⁹³⁴ - δῆμιβεν в Синод. и Слав.: изменеаше, вместо Комб. (М. и Acta S.): διένειμε.

¹⁹³⁵ - προῖκα Слав.: вено дарует, переводя наречное выражение винительным существительного.

1936 - Мученик ископал себе могилу в том месте, где жил и где был построен храм.

1937 - Слав. не точно: сице убогих и грешных (?) племена (?) притичют с Синопийскому пристанищу (?), якоже к некоему общу скровищу.

1938 - Ἀλλ' ἐκεῖ μὲν οὕτως, 177: ἐκεῖ μοι μὲν, οὕτως. Слав.: но тамо убо сице. Наречие ἐκεῖ также указывает, по-видимому, на то, что слово говорилось не в том храме, который был в Синопском пригороде.

1939 - οἶον Слав. неверно: ткъмо.

1940 - ἀποικίαν τινὰ μητροπόλεως как бы некую колонию из митрополии, Слав.: аще же некако и инде малых ради мощей ткъмо, дом некий матери граду себе мученик устрои.

1941 - καὶ не имеющееся у Комб. (М. и Acta S.), но читаемое в Синод. и Слав., дает видеть, что сравнение (ὥσπερ δὴ καὶ...) относится не к последующему, как издатель Acta Sanctorum, но к предыдущему, как Тильмонт. Последний заключает отсюда, что храм, в коем было сказано слово, имел только частицу мощей св. Фоки, следов. это не был Синопийский храм. Но издатель Acta Sanctorum, упрекая Тильмонта в ошибочном переводе и ссылаясь на греческий текст, видит в ὥσπερ начало сравнительного периода и толкует так: «quemadmodum igitur (?) noster hic locus hospitium est festum celebratum: (Pretiosa enim in conspectu Dimini mors sanctorum ejus) sic (?) multis locis divinae reliquiae integram ubique terbeato viro servant nominis claritatem: и так (?), как это наше место есть пристанище празднующих (ибо честна пред Господом смерть преподобных Его), так (?) по многим местам разделенные останки везде сохраняют треблаженному всецелую славу имени». Но во 1-х: καὶ Синод. и Слав. в соединении с δὴ относит сравнение к предыдущему, а не к последующему; а во 2-х: в подлиннике после ὥσπερ нет οὕτως и латинское sic принадлежит переводчику, а не подлиннику, в котором вместо того стоит καὶ в начале предложения с значением: или «даже», или «хотя», т. е. смысл всего выражения такой: и хотя (или: и даже) по многим местам разделенные частицы мощей св. Фоки, они сохраняют (все-таки)

треблаженному всецелое благоговение к нему. Это, как и дальнейшее, указание служит важным доказательством того, что в древности почитание мощей святых имело точно такой же характер, какой сохраняет оно доныне в Православной и Католической церквях.

¹⁹⁴² - ἱερὸς читают Синод. и Слав., которого нет у Комб.

¹⁹⁴³ - χῶρος 179:131, 180 и Комб. (М. и Acta S.), но 177: хорὸς, коему следует Слав.: якоже и сѣй, иже о нас священный лик, дом празднующих есть.

¹⁹⁴⁴ - Пс. 115:6.

¹⁹⁴⁵ - Новый период здесь начинает Синод. (киноварью), Слав. и Комб. (М. и Acta S.).

¹⁹⁴⁶ - и в Мак. нет, но в Акад. и Лав. есть.

¹⁹⁴⁷ - δоруφορία Слав.: дароноsie, смешивая δоруφορία с δωροφορία.

¹⁹⁴⁸ - Бароний думает, что Астерий допускает смешение с храмом Фоки Антиохийского. Henschenius допускает возможность обмена мощей Игнатия Антиохийского на главу Фоки. Если так, то Астерий смешал Антиохийского Фоку с Синопским, что было возможно по дальности расстояния Понтийской провинции от Рима. Но ничего нет невероятного и в том, что Римляне могли приобрести главу и Фоки Синопского. Во всяком случае ошибка мало естественна для Астерия, епископа Амасийского, которого митрополии была подчинена и Синопа. Естественнее ошибка в отношении к храму, которым некоторые считают церковь папы Маркелла, а по другим в этом храме хранилась глава Антиохийского Фоки. См. Acta Sanct. 299; Сергей Архиеп. Влад., Полный месяцеслов Востока, т. II. стр. 301–302.

¹⁹⁴⁹ - Важное свидетельство о том, что во второй половине IV века еще не было в Риме папистического культа Ап. Петра.

¹⁹⁵⁰ - Слав.: тем же и якоже слово учит, греч.: διὸ καὶ ὡς λόγος διδάσκει.

¹⁹⁵¹ - в Acta Sanctorum опущено μιὰρᾶς.

¹⁹⁵² - αἵματος διψῶσα δικαίου κεφαλὴν... 179:131, 180 и Слав. имеют препинание после δικαίου: она бо крѣве жадающи

праведного, главу честну в игране испроси. Но отсутствие члена при δικαίου позволяет согласовать и с αἵματος, т.е. жажда крови праведной.

1953 - Мф.14:3–12 и парал.

1954 - Этот период отмечен киноварью в 177:179 и 180; ср. Комб. (М. и Acta S.) Слав.

1955 - Черное море, Слав.: не, Понтийскую преплавающеи токмо пучину.

1956 - μόνον после Πόντον имеют только 177 и Слав.

1957 - В одном только 131: τὴν Ἀδρίαν (море – θάλασσαν), но во всех других τὸν Ἀδρίαν (залив – μυχόν, или πέλαγον – море). У Strabo, Geographica, ed. Kramer, Berol. 1844–1852. lib. V. 1. §§ 1–8. vol. 1. p. 331. lin. 23–24: ἀπὸ τοῦ μυχοῦ τοῦ Ἀδρίον, p. 332. lin. 2; p. 333. lin. 2: πρὸς τὸν Ἀδρίαν, lin. 10–11: σχῆμα τοῦ Ἀδρίου, ὑπὸ τοῦ Ἀδρίον и др. Но Слав.: но и безстрашное секущеи, – по недостатку географического образования принимая собственное имя за нарицательное ἀνδρίαν

1958 - καὶ ὑπὲρ Ἀγαίου (πελάγου) φερόμενοι Слав.: и глубиною носимии, – сближая или с αἰγίς – буря (и щит или Эгида Зевса, которою он потрясает, когда вызывает бурю), или с αἶγες (поздн.) – огромные волны морские.

1959 - Атлантическому.

1960 - καὶ τοῖς Ἑώοις κόλποις ἐνθαλαττεύουσι Слав.: и Еоискымь недром приближающиеся.

1961 - Издатель Acta Sanctorum находит тут преувеличение, так как мореходы Черного моря могли доходить до Эгейского и Адриатического морей, но едва ли они могли достигать Западного океана, а тем более – Восточного, так как для этого надобно было плыть вокруг всей Африки.

1962 - Вместо καὶνὴν 180 имеет κοινήν – общее.

1963 - κελεύσματα, ободрительные возгласы матросов и вообще рабочих во время работы, – сигналы матросам и гребцам даваемые; Слав. обычнаа пеня.

1964 - ὅλως 179:131, 180 и Слав.: всячьскы (и на языке – тем есть Ф. въспеваем; но 177 и Комб. (М. и Acta S.): ὅλος – весь Фока (?).

1965 - τὰ σύμβολα Слав.: образы.

1966 - πολλάκις отмечено киноварью в 177: после него μὲν у Комб. (М. и Acta S.), но Синод. и Слав. без μὲν: многожды бо = πολλάκις γάρ.

1967 - προσδοκωμένου χειμῶνος Синод., Сирм., Рим., Сур. и Слав.: ожидаем бури; но М., Acta S., Комб. предпочитают: проσοуκουμένου – maris procella inturgescente, когда вздымается буря морская. И хотя Комбефис принимает последнее чтение, указывая на его большую выразительность и наглядность, но первое предпочтительнее как потому, что лучше засвидетельствовано, так и особенно потому, что во время вздымания или бушевания бури кормчий обычно не дремлет. Поэтому отступая от точного и наглядного значения термина, Комб. рекомендует другой перевод: ingruente, что уже более соответствует термину: προσδοκωμένου, чем просоуκουμένου. Combefis ad Encom. in Phoc., nota 5, pag. 254 и Migne. t. 40. col. 310. nota 48.

1968 - ἐπινυστάξαντα Синод. и Слав.: на корме въздремавша; но Комб. (М. и Acta S.): ἐπινυστάζοντα – дремлющего.

1969 - 180: βράχει вместо βράχη, Слав.: и от прору отревая стену.

1970 - ἐσοφίσατο τὸ ἀδύνατον Слав.: како убо благочьстив помысл упремудри недоуменное.

1971 - πρὸς ἰσομοιρίαν τῶν ἐσθιόντων – Сл.: снеди часть по равенству ядущих.

1972 - εἰς Синод. и Слав.: един, вместо Комб. (М. и Acta S.): τῖς.

1973 - τῶν δαιτυμόνων 180:177 и Acta S.: τῶν δαιτιμόνων, Слав.: един от тамо сущих.

1974 - καὶ οὗτος ὁ κληρὸς τῆς ἀγορασίας Слав.: и сице (? = οὕτως) достоание купования.

1975 - περὶών, по 131: περιών.

1976 - δίδωσι, но Слав.: дают.

1977 - τῆς μερίδος τὸν ὠνητήν, но Слав.: части уценение (?).

1978 - Ἐπειδὴν δὲ Слав.: да егда же. – 177:131 и 180 отмечают киноварью начало нового периода; ср. 179 Синод. и Комб. (М. и Acta S.), кроме Слав.

1979 - ὄρμος αὐτοῦς ὑποδέξεται Слав. тех устремление преимет.

1980 - καὶ εἰς γῆν ἀφίκωνται все кроме 180: καὶ γῆν. Лат.: оставляет эту фразу без перевода.

1981 - καὶ пред τοῦτο в Синод. и Слав.: и сиа (?) чьясть, но Комб. (М. и Acta S.) без καὶ.

1982 - του περιβλέπτου πένητος Слав.: обзорного просителя.

1983 - Слав.: люботрутьжеса пришльци (οἱ ἐπιγόμενοι = потомки, младшие), старейших превъзыти.

1984 - τῆς Ῥωμαίων ἡγεμονίας ἄνδρες – люди Римской империи, – Слав., Акад. и Лавр. римъскаго владычества мужие, – по Мак.: мирского вместо римского. Здесь имеем признак того, что редакция Макариевской Четъи-Минеи явилась позднее Академической и Лаврской, ибо превращение «римъскаго» в «миръскаго» вполне возможно, обратное же явление могло быть только при новой редакции (сверка с греческим подлинником) слова, но следов такой сверки в Акад. и Лавр. списках нет никаких, ибо все другие неточности, странности и неверности перевода не устранены.

1985 - οὕτως εὐλαβῶς ἔχουσι περὶ τὸν θεράποντα... Слав.: сице благоговеинство (как бы стояло существительное εὐλάβειαν) имуть о угоднице Христове.

1986 - θεράποντα все, кроме 131: μάρτυρα.

1987 - ὁπότε καὶ εἰς βαρβάρους ἔφθη τὸ θαῦμα – Слав.: егда и в варвары възвестися (ἔφθη по-видимому, принимает за ὥφθη) чудо.

1988 - Слав.: елици на об онъ пол Поньтийскаго моря суши пребывают.

1989 - Μαῖωτιδος λίμνης πρόσκοι, т. е. Азовского моря; Слав. рождествнаго блата, – производя от маῖа от – матушка (почтительное название), родительница, кормилица, повивальная бабка.

1990 - καὶ ποταμοῦ Τανάϊδος, т. е. Дона. Слав.: и реки Танаиды жителя.

1991 - τὸν Βόσπορον οἰκοῦσι, т. е. пролив Киммерийский между Черным (Понтом Евксинским) и Азовским (озером Мэотис) морями; Слав.: елици же (= ὅσοι τε, но Мак. без «же») морская устия населяют.

1992 - παρτείνονται, но 180: παραγίνονται, и Слав.: приходят, но Мак. приходя.

1993 - Φάσιδος (именит. Φᾶσις) – река Фас в Колхиде (нынешняя Рион), впадающая в Черное море с восточной стороны; Слав.: и до Фасида реки приходят, но Мак.: приходя (?).

1994 - Таким образом оратор говорит о жителях северного и восточного побережий Черного моря. Непонятно, почему издатель Acta Sanctorum видит тут преувеличение, хотя оратор говорит о жителях сравнительно небольшого района и притом находившихся в сношениях между собой посредством мореплавания.

1995 - δоруφοροῦσι, Слав. опять: дароносят, смешивая с δωροφοροῦσι

1996 - τὴν ἀγριότητα τῶν τρόπων ὑπὸ τῆς ἀληθείας ἐξημεροῦμενοι; 180: τὸν τρόπον, но с поправкой в обоих случаях на ω; Слав.: зверство образа (= τοῦ τρόπου) от (? = ἀπό) истинны укротевающе. Лат.: hac una re sola nobis consentiunt, ut eorum feritas morum a veritate mansuescat, т. е. только в том одном согласуются с нами, что зверство их нравов укрощается истиною.

1997 - εἷς γοῦν обозначают киноварью 177:179 и 180; Слав.: един бо (? = γάρ) вместо: убо (γοῦν).

1998 - В 179 и 180 и Слав.: ἐκεῖθεν стоит после ἄρχων (един бо князь отъонуду и царь), в 131: εἷς οὖν ἐκεῖθεν, но 177 и Комб. (М. и Acta S.) после βοσιλεύς.

1999 - Слав. Мак.: и венец, но Акад. и Лав.: венец.

2000 - τὸν θώρακα τὸν πολεμικόν Слав.: и еже на прьсех оружие бранное отрешив.

2001 - ἀλαζονικὴ γὰρ καὶ θρυπτομένη τῶν βαρβάρων ἡ πανοπλία – Слав.: жестоко бо и гръдостно варварское въсеоружие.

2002 - Комб. (М. и Acta S.) ставит препинание после ἀναθήματα (приношения), но знака нет в Синод. и Слав., а 177:179, 131 и Слав. имеют знак после Θεῶ (Богу).

2003 - Слав.: проявленно убо (надо: бо – γάρ) яко венец, царствия бе дарования, оружие же, уже (в греч. нет) на бранех крепости. Лат.: в благодарность за царское достоинство... за военную силу.

2004 - Слав.: А яже многажды сълучающаяся: τὰς δὲ συνεχῶς συμβαινούσας.

2005 - ἐπὶ τούτοις – потом, далее, – Слав.: на сихь (?), Лат.: propter haec, – лучше: praeter haec.

2006 - διὰ τῶν ἐν ὀνείρασιν ὄψεων, Слав.: ради (? = διὰ с вин., а не род.) еже в сонох видении.

2007 - т. е. невозможно слову касаться всего, что совершает чудного мученик.

2008 - Этот отдел отмечен киноварью в 177:179, 131 и 180.

2009 - ἐνταῦθα λήξαντες – Слав.: дозде скончавше.

2010 - Θεῶ прибавляют Синод. и Слав.

2011 - ἡ μνήμη μετὰ τοῦ ἔργου – Слав.: память с делы (? = μετὰ τῶν ἔργων); Лат.: memoria efficax.

2012 - 180: Χριστόν.

2013 - Так 177; но 179 и 131: τιμὴ καὶ κράτος μεγαλοσύνη τὲ καὶ μεγαλοπρέπεια; 180 и Комб.: πᾶσα δόξα, (καὶ) τιμὴ καὶ μεγαλοπρέπεια; Слав.: слава и честь, величество (= μεγαλοσύνη) же и великолепие.

2014 - Так 177 и Комб. (М. и Acta S.), но 179 не имеет τῶν αἰώνων, а 180 и Слав.: νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν; наконец 131: νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς ἀτελευτήτους αἰῶνας ἀμήν.

2015 - См. Б. В. 1893. Октябрь.

2016 - По первоначальному плану автор думал коснуться вопроса о подлинности и достоверности Евангелия лишь в том

объеме, в каком это печатается здесь обычным шрифтом. Но хотя и предвиденные, однако-ж не в таком виде и тоне, печатные инсинуации некоторых беспокойных читателей заставили автора изменить план и войти в подробное изложение всех научно-исторических данных о подлинности и достоверности Евангелия за первые три века. Впрочем все к добру. Точная справка и новая проверка этих дат имеет одинаковое значение как против Ренана, так и против всех других отрицателей (в том числе и нашего гр. Л. Н. Толстого). Притом в иностранных трудах, при удобстве пользования библиотеками, обычно делаются только краткие ссылки и неполные выдержки из древних свидетельств, – что, при редкости в России не только ученых библиотек, но и за частым отсутствием нужных изданий в самих этих библиотеках, – делает для читателей, хотя бы научно и вполне подготовленных, невозможную проверку дела. Таким образом подробно-точное изложение древнейших свидетельств о подлинности и достоверности Евангелия ни в каком отношении не должно считать делом ненужным для читателей богословского журнала. Но дабы не обременять журнала, справки все печатаются петитом. Прим. автора.

²⁰¹⁷ - Говорим только преимущественно, а не исключительно, о письменном Евангелии, как книге, так как по существу дела это безразлично для вопроса о достоверности евангельской истории, ибо и в писанных книгах могут содержаться баснословные рассказы (апокрифические евангелия), и первоначально-устное предание может хранить достоверную историю (напр. о вторых узах ап. Павла, об арамейском подлиннике евангелия Матфея и др. мн.).

²⁰¹⁸ - Выражения: εὐαγγέλιον τοῦτο у Мф.24:14 и 26:13 указывает на евангелие, как на нечто законченное, целокупное и самозаключенное, причем достопримечательным оказывается отсутствие местоимения τοῦτο в параллельном месте Мк.14:9 по наиболее авторитетным спискам. Что же до Мф.24:15 ср. Мк.13:14 (ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω = чтый да разумеет), то замечание это может служить непререкаемым свидетельством о письменном евангелии лишь при том условии, если будет

понимаемо в смысле выразительного указания на знамение того времени, когда писано одно из евангелий: т. е. это замечание могло быть сделано в греческой версии евангелия Матфея и в евангелии Марка только пред разрушением Иерусалима и храма, как надо думать на основании сравнения этого места с параллельным Лк.21:20. Можно, конечно, относить это замечание и к цитату из пророка Даниила, т. е. к реченной пророком и написанной в его книге «мерзости запустения», а не к письменному или устному тексту евангелий.

²⁰¹⁹ - Αρχὴ τοῦ εὐαγγελίου И. Х. относим именно к следующему далее изложению евангельской истории, начиная от крещения Иоаннова (Деян.1:22).

²⁰²⁰ - Речь здесь о повествовании, и именно письменном, как самого Луки, так и его предшественников. Примечательно, что слово εὐαγγέλιον, четырежды употребленное у Матфея (4:23; 9:35; 24:14; 26:13) и семь-восемь раз у Марка (1:1:14, 15; 8:35; 10:29; 13:10; 14:9 и 16:15?), ни разу не встречается в евангелиях Луки и Иоанна (кроме надписаний) и только дважды в Деяниях, в речах ап. Петра и Павла (Деян. 15:7; 20:24). Явление это может служить доказательством того, что во время написания евангелия Луки и Иоанна термин εὐαγγέλιον уже применялся к письменному изложению евангельской истории, и уже в то время существовали надписания евангелий.

²⁰²¹ - Здесь ясная речь именно о написании евангелия возлюбленным учеником Господа.

²⁰²² - εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον к. т. л. ср. 2Мак.2:13; см. нашу статью «Евангелие» в Прав. Об. 1890 г. 1:210 и сл.

²⁰²³ - Взаимоотношение синоптических евангелий таково, что несомненно и необходимо предполагает письменную рецензию общего и законченно-образовавшегося евангельского текста – устного или письменного, т. е. или общего и устного первоевангелия или одного из синоптиков (Марка или Матфея). Что же до 4-го Евангелия, то как по ясным внутренним признакам (напр. Ин.1:31–34 ср. Мф.3:16и параллели у Мк. и Лк.; – 3:22–24 ср. Мф.4:12; Мк.1:14; Лк.4:14, т. е. евангелист

Иоанн выразительно указывает на то, что Креститель не был заключен в темницу непосредственно после крещения Господа, – что Христос, по крещении Своем, некоторое время пребывал в Иудее близ Крестителя и что причиною удаления Его из Иудеи в Галилею было не заключение Крестителя, а дошедший до фарисеев слух о приобретении Им большего числа учеников, чем Иоанн см. Ин.4:1–3; Ин.6:67–70 упоминание впервые о двенадцати учениках предполагает известным читателю синоптический рассказ об избрании их ср. Мф.10:1 сл. Мк.3:13–14; Лк.6:13; Ин.11:2 указывает на Лк.10:38–39 и 7:37–38; Ин.12:17–18, где указывается опущенная у синоптиков причина торжественной встречи Господа народом; Ин.13:2 ср. Мф.26:14–17, и др. мн.), так и по свидетельству предания (Фрагмент Муратория, строки 9–20 у Cornely в *Cursus Scripturae Sacrae* P. 1 vol. 1 pag. 168–169; Иринеи *Contra haereses* Lib. III, cap. 1. ed. A. Stieren 1, p. 423–424 и у Евсевия, *Hist. Eccles.* V, 8, ed. Heinichen 1. p. 224–225; Климент Ал. у Евс. Н. Е. VI, 14 p. 279–281; Ориген у Евс. ib. VI, 25 pag. 294; сам Евсевий ib. III, 24 p. 128 и др.) оно написано послу синоптических евангелий, в виду их текста, для пояснения и восполнения их.

²⁰²⁴ - Прῶτος λόγος – первая книга, написанная Дееписателем, о всём, что Иисус делал и чему учил от начала до вознесения Его на небо.

²⁰²⁵ - Как и в евангелии Ин. 19:35 ср. 21:24, Иоанн говорит о себе, как непосредственном свидетеле дел и учения Господа.

²⁰²⁶ - В первом месте апостол приводит заповедь Господа о разводе, а потом говорит (ст. 12): «говорю я, а не Господь», таким образом отличая евангелие Господа от своих наставлений в послании. Также и во втором месте апостол хотя и говорит об устном евангелии, так как во время написания послания еще не существовало письменного евангелия, но в доказательство подлинности и достоверности наиславнейшего события – воскресения Христова – ссылается на неопровержимые свидетельства – себя самого и живых очевидцев из Двенадцати и из других первоучеников Господа.

²⁰²⁷ - Стоящие в связи с Иезекииелевою Колесницею (Иез. 1 гл.) четыре животных, подобные льву, тельцу, человеку и орлу, –

могут быть считаемы символами четвероевангелия, как потому, что вслед за тем (Апок.5:1–7) речь идет о книге которую разгнул Агнец, – так и потому, что Иезекииелево видение уже с глубокой древности применялось к четвероевангелию (Ириной Haer. III, XI. 8; p. 467–472. Феофил Ант. Zahn, Forsch. 2:31. см. ниже).

²⁰²⁸ - Opera Patrum Apostolicorum ed. Funk (5-ta), 1881, Tubingae. Barnabae Epistola, (IV, 14) 1, p. 12: προσέχωμεν, μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοὶ, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὐρεθῶμεν. Относить этот цитат к 4-й (по Вульгате, или 3-й, по Славянско-Русской Библии) Ездры, 8:3; multi quidem creati sunt, pauci autem salvabuntur, – невозможно как потому, что время написания книги этой покрыто неизвестностью, так и особенно потому, что цитаты имеют между собою сходство не существенное и по содержанию мысли, но лишь случайное, по внешней форме выражения мысли; притом и сама форма эта имеет слишком общий и обыкновенный вид «изречения, присловия, гномы», которая может быть применяема к выражению самых разнообразных и не стоящих между собою ни в какой литературной связи мыслей. Ссылка на цитат из апокрифической книги Еноха (λέγει ἡ γραφή... XV, 5. p. 48), если бы даже и был доказан источник его, хотя это далеко не так, свидетельствовала бы только о том, что во время написания послания Варнавы канон новозаветных книг еще не был окончательно и повсюдно определен и рядом с каноническими писаниями цитавались и неканонические или апокрифы (Ср Cornely, Introd. gener. 1. p. 155–156 и Bleek, ed v, Mangold, 3-te Aufl. Berl. 1875, S. 740–741, Anmerk.). Пеш (Resch, Texten u. Unters. v. Gebhardt. u. Harnack, V. 4. S. 17–18) находит возможным предполагать источник этого изречения не в теперешнем тексте первого евангелия. Но ведь область возможного беспредельна, – и эти возможности ненаучны, когда на лицо существует действительность. Не представляет ничего странного и глухая цитация (без имени Священного Писателя), ибо она была в духе времени, как напр. Мф.9:13:21:43, 26:31; Мк.12:10; 9:13; 14:27; Лк.4:4; Ин.6:31 и мн. Подобные же цитаты нередко находим у Варнавы и из ветхозаветных книг, напр. Быт. 1:28: сотворим человека по образу и по подобию нашему и пр.

(λέγει ἡ γραφή... VI, 12 p. 18; то же Притч. 1:17 в V, 4 p. 14 и др.). Ср. буквально приведенные Слова Господа Мф.9:13 в V. 9. p. 14: οὐκ ἦλθεν καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς.

²⁰²⁹ - Clem. Epist. prima, XLVI, 7–8, Funk, p. 120: μνήσθητε τῶν λόγων Ἰησοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν. Εἶπεν γάρ· οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ· καλὸν ἦν αὐτῷ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη, ἢ ἓνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι· κρεῖττον ἦν αὐτῷ περιτεθῆναι μύλον καὶ καταποντισθῆναι εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἓνα τῶν ἐκλεκτῶν μου διαστρέψαι. XIII, 1–2, p. 76–77: μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ οὓς ἐλάλησεν διδάσκων ἐπιείκειαν καὶ μακροθυμίαν. Οὕτως γὰρ εἶπεν· ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε· ἀφίετε, ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν· ὡς ποιεῖτε, οὕτω ποιηθήσεται ὑμῖν· ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν· ὥς μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν. Сомнений касательно источника этих цитат быть не должно в виду того, что они целиком или по частям, но буквально встречаются у других писателей, коих знакомство с письменным евангелием бесспорно для беспристрастной науки. Так вторую цитату имеем у Клим. Al. Strom. II. 18. Macar. Hom. XXXVII. 3. Const. Apost. II. 21. 42. см. Resch. S. 96–97, – а первую находим также у Клим. Al. Strom. III. 18.

²⁰³⁰ - II, 4, p. 146: καὶ ἑτέρα δὲ γραφή λέγει, ὅτι οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλούς (Мф. 9:13; Лк. 5:32). VIII, 5, p. 154: Λέγει ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· εἰ τὸ μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε, τὸ μέγα τίς ὑμῖν δώσει; λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστὸς ἐστίν (Лк. 16:10–12). Предположение некоторых (Grabe, Schneckenburger, Hilgenfeld), что писатель 2 послания Климента Римского цитует апокрифическое Евангелие Египтян, кроме ненаучной игры возможностями относительно неизвестных предметов, опровергается тем, что такой же цитат находим у Иринея contra haeres. II. 34. 3 ed. Stieren 1. 415–416: Et ideo Dominus dicebat ingratis existentibus in eum: si in modico fideles non fuistis, quod magnum est quis dabit vobis? Ипполита Philosophumena X, 33 Migne, Patz. Gr. t. XVI. p. 3. c. 3450. В.: ἵνα ἐπὶ τῷ μικρῷ πιστὸς εὕρεθῇ καὶ τὸ μέγα πιστευθῆναι δυνηθῇς. Илария, Epistola c. 1 (ed. Oberthür, IV. p. 7): ne dicatur nobis Domini voce increpantis: si in modico fideles non fuistis, quod majus

est quis dabit vobis? Эти писатели не могли, да и нужды не имели, цитовать апокрифическую книгу. Ср. Resch. 98. 143 flg.

²⁰³¹ - III. 2. p. 148 (Мф.10:32; Лк.12:8); V. 2. p. 150 (Лк.10:3; Мф.10:16); IV. 2. p. 148 (Мф. 7:21); VI. 1–2. p. 150 (Лк. 16:13; Мф. 6:24); IX. 3. p. 154–156 (Мф. 12:50; Мк. 3:35; Лк. 8:21); XIII. 4. p. 160 (Лк. 6:32:35) и др. Ср. De Virg. Epistola prior c. 15. 1. ed. Funk. Vol. II. p. 25 и Мк. 6:7, где говорится, что Господь посылал апостолов на проповедь по двое.

²⁰³² - IX. 5. p. 154: εἰ Χριστός ὁ Κύριος ὁ σῶσας ἡμᾶς, ὦν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, (с: λόγος), ἐγένετο σὰρξ (Ин.1:14); III. 1. p. 148: ἔγνωμεν δι' αὐτοῦ τὸν Πατέρα τῆς ἀληθείας· (Ин.2:23). Аналогию вышеприведенным цитатам (без названия имен св. писателей или же совсем глухо) из евангелий находим в следующих цитатах из Ветхого Завета и из посланий ап. Павла: 1 посл. III. 1. p. 64 из Втор.32:15; IV. 1. ib. из Быт.4:3–8; VIII. 2–3 p. 70 из Иез.33:11; XXIX, 2. p. 96 из Втор.32:8, 9; LVI. 3 p. 130 из Пс.117:18 и др. II посл. II. 1–5, p. 146 из Ис.54:1. Гал.4:27; 6:9: 2Кор.4:1и др. Кроме того надо указать на приписываемое Клименту De virginitate prior epistola, VI, 2–3 ср. Мф.11:11 и Ин. 13:23 (Funk, vol. II. p. 6): VIII. 2. p. 21 Лк. 12:35; XI. 8 p. 10 ср. Мф.23:3; 15:14; XII. 3. p. 11 ср. Мф.17:20; XIII. 4–5 p. 1 3Ин.6:27; 10:12–13; Epist. posterior, VI. 1. p. 19 Мф.10:16; VI. 3 p. 20 Мф.7:6; XV. 1. p. 25 Мк.6:7; VIII, 2. p. 21 Лк.12:35; XV, 2. 3. p. 25 Ин.4:27; 20:17.

²⁰³³ - Ad Philad. VIII. 2. p. 230: ἐπεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, οὐ πιστεύω· καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς ὅτι γέγραπται, ἀπεκρίθησάν μοι ὅτι πρόκειται. Ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ, ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι... IX. 2 p. 232: ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν τοῦ Σωτῆρος Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν. Οἱ γὰρ ἀγαπητοὶ προφῆται κατήγγειλαν εἰς αὐτόν· τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας: т. е. слышал я от некоторых такие слова: «если не найду в архивах, в евангелии, не поверю. А когда я говорил им, что написано, отвечали: требует доказательств. Для меня же архив есть Иисус Христос,

непечатый архив, крест Его и смерть и воскресение Его и вера чрез Него, коими хочу быть оправдан при молитве вашей... Изрядное нечто имеет евангелие, (т. е.) явление Спасителя Господа нашего Иисуса Христа, страдание Его и воскресение; ибо возлюбленные пророки возвестили о Нем, евангелие же есть совершение нетления». На основании варианта: ἐν ἀρχαίοις относят это изречение к ветхозаветным пророчествам, а не к евангелиям. Но правильность чтения ἐν ἀρχαίοις обезопасена: 1) далее дважды стоящими ἀρχεῖα; 2) невозможностью поправить их на ἀρχαῖα (что за смысл: ἐμοὶ δὲ ἀρχαῖά ἐστιν Χριστός, τὰ ἄθικτα ἀρχαῖα ὁ σταυρὸς...); 3) выражением: ἐν εὐαγγελίῳ, которое служит очевидным пояснением к ἐν τοῖς ἀρχαίοις и не может, по греческому словосочетанию, относиться к πιστεύω; 4) не употребительностью термина ἀρχαῖα вместо παλαιὰ διαθήκη (ср. Magnes. IX, 1 p. 196; X. 2 p. 198; 2Кор. 3:14; Евр. 8:13; Мелитон у Евс. Н. Е. IV. 26. 16); 5) наконец армянским и латинским переводами. Слово ἀρχεῖα означает не только хартоφυλάκια или место, где хранятся общественные записи (Свида), но и документы или памятники письменные (Дион. Галик. Antiq. II. 26; Евс. Н. Е. I. 7. 13 (Hienich. p. 34: ἀναγράφτων εἰς τὸ τότε ἐν τοῖς ἀρχαίοις ὄντων ἐβραϊκῶν γενῶν; Иос. Фл. Contra App. 1:20 (Niese V, p. 27): ἐν τοῖς ἀρχαίοις τῶν φοινίκων σύμφωνα ἀναγέγραπται. Так как с термином архив соединяется понятие общности и публичности, то это указывает на общеизвестность евангелий во время написания послания. См. Funk, 1. p. 230. notam и Cornely, Intr. Gener. 1. p. 159. notam 8. Также и сопоставление евангелия с пророками (IX. 2. p. 232) указывает на то, что писатель послания к Филадельфийцам имеет в виду письменное евангелие.

²⁰³⁴ - Ср. предыд. цитату Philad. IX, 2. p. 232. ibid. V. p. 228: προσφυγῶν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ, καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας. Καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν, διὰ τὸ καὶ αὐτοὺς εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελκέναι καὶ εἰς αὐτὸν ἐλπίζειν καὶ αὐτὸν ἀναμένειν, ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσώθησαν... Евангелие как учение самого Христа (σὰρξ Ἰησοῦ) здесь сопоставлено с апостольскими посланиями и с писаниями пророков. Ср. Smyrn. VIII. 1 p. 240. Smyrn. VII. 2. p. 240: πρέπον οὖν ἐστὶν ἀπέχεσθαι

τῶν τοιούτων (еретиков)... προσέχειν δὲ τοῖς προφήταις, ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ, ἐν ᾧ τὸ πάθος ἡμῖν δεδήλωται καὶ ἡ ἀνάστασις τετελείωται: сопоставление пророков и евангелия совершенно очевидное; ib. V, 1. p. 238: οὐς οὐκ ἔπεισαν αἱ προφητεῖαι οὐδὲ ὁ νόμος Μωσέως, ἀλλ' οὐδὲ μέχρι νῦν τὸ εὐαγγέλιον, οὐδὲ τὰ ἡμέτερα τῶν κατ' ἄνδρα παθήματα; ясно сопоставлены: закон Моисея, пророчества и Евангелие.

²⁰³⁵ - Smyrn. 1. I. p. 234 при указании на крещение Господа буквально приведены слова из Мф. 3:15: ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτόν. Характерное πᾶσα δικαιοσύνη показывает, что цитат приведен именно по Матфею, а не по Евионитскому евангелию евреев, т. е. по испорченной редакции арамейского Матфея, где читалось: ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα (Епиф. Haeres. XXX, 13. Dind. II: 106). Polyc. II, 2. p. 246–248: φρόνιμος γίνου ὡς ὄφεις ἐν ἅπασιν καὶ ἀκέραιος ὡς ἡ περιστέρα = Мф.10:16. Ephes. XIV. 2. p. 184 Мф.12:33 Лк. 6:34: φανερόν τὸ δένδρον ἀπὸ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ. Smyrn. VI, 1. p. 238: ὁ χωρῶν χωρεῖτω Мф.19:12. Указанная в index'e Функа Smyrn. III. 1–2. p. 236 параллель Лк. 24:39, по ясному свидетельству Иеронима (De vir. ill. c. XVI: M. XXIII. 633–634. B), взято из евангелия евреев. (Ср. Евс. Н. Е. III. 36, Н. Hein. p. 144. Ориг. Deprine. proem 8 M. XI. 119. ср. Pseudo-Ign. ad Smyrn. III. 1–2. Funk. II 144; Theodoret, Dial. II. Migne LXXXIII. 169. B. см. у Resch'a op. cit. S. 411 и сл. Cornely, Intr. Spec. v. III. 34. nota 4 и Funk, Op. cit. p. 236 237 nota ad h. loc. Связь с терминологией Ев. Иоанна находим в следующих местах: Magnes. VI – VIII p. 194–198: ὅς (И. Хρ) πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη... ὥσπερ ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν... Χριστὸν τὸν ἀφ' ἐνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἓνα ὄντα καὶ χωρήσαντα... εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθὼν, ὅς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν ср. Ин. 1:1; 5:19:30; 8:29:42; 13:3; 16:27–28; 17:5 и др. Philad. VII, 1 p. 228: ὁ πνεῦμα... οἶδεν, πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει ср. Ин. 3:8; ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου Ephes. XVII, 1; XIX, 1. p. 186; Magnes. 1:2. p. 192; Trall. IV. 2. p. 206; Rom. VII, 1. p. 220 Philad. VI, 2. p. 228 ср. Ин.12:31; 14:30; 16:11; θύρα τοῦ πατρὸς Philad. IX, 1. p. 230 ср.

Ин. 10:9; ὁδὼρ ζωῆς, ἄρτος Θεοῦ, ὃ ἐστὶ σὰρξ Ι. Χριστοῦ Rom. VII, 2–3. p. 220 ср. Ин. 4:10–15:6: 32:45, 51; ζωὴ αἰώνιος Ephes XVIII. 1. p. 186; Polyc. II, 3 p. 248; ср. Ин. 4:14 и др. Phil. II, 1. p. 224 Τέκνα φωτὸς, ἀληθείας, ὅπου ὁ ποιμὴν ἐστὶν, ἐκεῖ ὡς πρόβατα ἀκολουθεῖτε· πολλοὶ γὰρ λύκοι ср. Ин. 12:36; 10:11 сл. и мн. др.

²⁰³⁶ - Что писатель Игнатиевых посланий не называет прямо ни евангелистов, ни евангелий, это не должно казаться странным, ибо подобная глухая цитация была в духе времени, как видим из примера других писателей той же эпохи (см. прим. к Варнаве и Клименту), и из подобной же цитации Ветхого Завета и посланий ап. Павла у самого же писателя Игнатиевых посланий: см. Magnes. XIII, 1 p. 200 из Пс. 1:3 Ephes. XV, 1. p. 184 из Пс. 32:9 и 148:5; Smyrn. 1:2. p. 234 из Ис. 5:26; Trall. VIII, 8. p. 208 из Ис. 52:5; ср. Ephes XVIII. 1. p. 186 из 1Кор. 1:20 и др. Ср. цитат из апокрифа Smyrn. III. 2. p. 236. Примечательно, что при нередком сходстве в выражениях с посланиями ап. Павла буквальные и полные цитаты из них почти отсутствуют, хотя писатель знает послания ап. Павла и говорит о них: Ephes. XII, 2. p. 182 (послание к Ефессянам). Реже с безыменным ὡς γέγραπται, как Magnes. XII. p. 200 из Притч. 18:17 и Ephes. V, 3. p. 173 из Притч. 3:34. Надо заметить, что в многочисленных, хотя и кратких, посланиях Игнатия цитат из Ветхого и Нового Завета вообще сравнительно немного, что придает особую цену тем, какие имеем. Позднейшую редакцию, измененную и распространенную, посланий Игнатиевых не считаем нужным привлекать к исследованию, ибо она относится уже к позднему времени, из которого, по несомненности дела, мы уже не считаем нужным приводить свидетельства (см. Funk, op. cit. Vol. II, proleg. p. IX–XIII).

²⁰³⁷ - Polycarpi Epistola, II, 2. 3. p. 268: μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδωρίαν ἀντὶ λοιδωρίας ἢ γρόνθον ἀντὶ γρόνθου ἢ κατάραν ἀντὶ κατάρας. μνημονεύοντες δὲ ὧν εἶπεν ὁ Κύριος διδάσκων· μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε· ἀφίετε, καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν· ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε· ὥς μέτρω μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν· καὶ ὅτι μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ: ср. Мф. 5:3:10; 7:1, 2; Лк. 6:20:37–38. Фантазия Реша (op. cit. p. 96 и 136–140) о внеканоническом

источнике этого изречения у Поликарпа (Кл. Рим. 1, XIII. 2, р. 78, – Кл. Ал. Strom. II, 18, ed. Pott, 1. р. 476. – Макап. Hom. XXXVII, 3; и др.) не имеет доказательности уже потому, что подобные уклонения от буквы евангельского текста мы находим у Поликарпа и в цитатах из ап. Павла (напр. V, 3. р. 272 ср. 1Кор. 6:9–10). Также Epist. Polyc. VII. 2. р. 274: αἰτούμενοι τὸν παντεπόπτην θεὸν μὴ εἰσενευκεῖν ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, καθὼς εἶπεν ὁ Κύριος· τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής ср. Мф. 6:13; 26:41; Мк. 14:38. Отсутствие выразительного указания на письменное евангелие не заставляет необходимо предполагать, что таковое не существовало, ибо, зная и упоминая о посланиях ап. Павла (III. 2. р. 270: ὃς – Παῦλος – καὶ ἀπὶ ὧν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς: ср. XII, 1. р. 278–280 – цитат., очевидно по памяти, из Пс. 4:5 и Еф. 4:26: καθὼς ἐν ταῖς γραφαῖς εἴρηται· ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε καὶ ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν· μακάριος ὁ μνημονεύων), писатель послания Поликарпа цитирует их однако же так: Павел учит, а не пишет (ἢ οὐκ οἶδαμεν, ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρинуῖσιν; καθὼς Παῦλος διδάσκει см. XI, 2. р. 278 из 1Кор. 6:2). Но большею частью цитируется глухо, как Новый Завет (1Кор. 9–10 см. V, 2. р. 272; Гал. 6:7 см. V, 1. р. 270; Рим. 14:10 и Мф. 6:12 см. VI, 2. р. 272; 1Тим. 6:7 см. IV, 1. р. 270; 1Пет. 1:13:21 см. III. 1. р. 268; 1Ин. 2:3 см. VII. 1. р. 274; 1Ин. 4:9. VIII, 1. р. 274), так и Ветхий (XII. 1. р. 278–280 из Пс. 4:5; II. 1. р. 268 из Пс. 2:11; VI, 1. р. 272 из Притч. 3:4; II. 1. р. 276 из Ис. 57:16 и др.).

²⁰³⁸ - XI, 6. Funk, Opp. Patr. Apost. I. р. 330: εἶτα φόβος νόμου ἄδεται καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται καὶ εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται, καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται. Писатель послания называет себя учеником апостолов, по-видимому, в собственном смысле (ἀποστόλων γενόμενος μαθητὴς γίνομαι διδάσκαλος ἐθνῶν: XI, 1. р. 328).

²⁰³⁹ - Посл. VI. 6. р. 320 ср. Мф. 5:44; Лк. 6:27; VII. 2. р. 320 ср. Ин. 1:1–14; X, 1. р. 326 ср. Ин. 3:16; VII 4–5 ср. Ин. 3:17; VI, 5. р. 320 ср. Ин. 15:18–19; VI, 3. р. 318 ср. Ин. 17:11:14, 16. В послании нет слова γραφή, – есть только один буквально-точный цитат из 1Кор. 8:1, приведенный хотя и от имени апостола, но само имя апостола не названо (XII. 5. р. 330: ὁ ἀπόστολος λέγει· ἡ γνῶσις

φυσιῳ ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ), – вообще писатель послания, по-видимому, даже нарочито, избегает цитат из Писания, хотя и знает закон, пророков, евангелия и апостолов. Причина понятна: для язычников, коих учителем называет себя писатель, это было не нужно и мало требовалось задачей послания.

²⁰⁴⁰ - Так называемое «διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων»: памятник открыт, впервые издан и подвергнут ученому обследованию Никомидийским Митрополитом Филофеем Бриеннием (ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1883), – потом Гарнакком в *Texte und Untersuchungen*, Bd. II, 1–2. 1884.

²⁰⁴¹ - Διδαχὴ, ἐκδιδομένη ὑπὸ Φίλ. Βρυεννίου, κεф. ή, σελ. 31: μηδὲ προσεύχεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί, ἀλλ' ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ, οὕτω προσεύχεσθε· Πάτερ ἡμῶν. κ. τ. λ. См. Мф.6:5–13 Лк.11:2–4 Кеф. ιέ, σελ. 51: ἐλέγχετε δὲ ἀλλήλους μὴ ἐν ὀργῇ, ἀλλ' ἐν εἰρήνῃ, ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ: ср. Мф.5:22; 18:15–17 и 21–35. σελ. 52: τὰς δὲ εὐχὰς ἡμῶν καὶ τὰς ἐλεημοσύνας καὶ πάσας τὰς πράξεις οὕτω ποιήσατε, ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν: ср. Мф.6–7 гл. Лк.11–12 гл. Кеф. ια, σελ. 41: περὶ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου οὕτω ποιήσατε: ср. Мф.10:5–12; 7:15–23; Лк.9:1–6; 10:4–21. Кроме того см. еще κεф. θ', σελ. 36: περὶ τούτου (ο воспрещении участвовать в евхаристии не крещеным) εἶρηκεν ὁ κύριος. μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί: Мф.7:6; κεф. ι', σελ. 38: ὡσάννα υἱῷ Δαβίδ: Мф.21:9; κεф. α, σελ. 4–5: Мф.22:37–39; 7:12; Лк. 6:31; 6:28:32; Мф.5:44:40; σελ. 6; Мф.5:31–48; Лк. 6:29–30; σελ. 8 ср. Мф.5:25–26; Лк.12:58–59. Цитат из Ветхого Завета немного. Из них два приведены так: αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ρηθεῖσα (ἡ θυσία) ὑπὸ Κυρίου· ἐν παντὶ τόπῳ κ. τ. λ. κεф. ιδ, σελ. 50 из Мал.1:11:14; κεф. ις', σελ. 55: ὡς ἐρρέθη· ἥξει ὁ κύριος κ. τ. λ. из Зах.14:5.

²⁰⁴² - В «Пастыре Ермы», как книге апокалиптической, естественно отсутствие точных цитат, но некоторые сближения с евангельским текстом можно сделать, как-то: Мф.10:39. Лк.9:24; 17:33; Ин.12:25; ср. Sim. IX. 26. 3. Fnnk. 1. 546; Мф. 16:27 ср. Sim. VI. 3. 6. p 470; Мф.21:33 сл. 25:14 сл. Мк. 12:1 сл. Лк.20:9 сл. 19:12 сл. ср. Sim. V. 2. F. 454; Мф. 25:36ср. Vis. III. 9. 2. F. p. 370; Мф.28:18 ср. Sim. V. 6. 4; 7:3; и IX. 25. 2. Мк.4:18; Мф.13:20ср. Uis. III. 7. 3; Ин.3:5. Мк.9:46; 10:23:24, 25 ср. Sim. IX.

12. 3; Ин.10:18 ср. Sim. V. 6. 3; Мф.23:6 ср. Vis. III. 9. 7;
Мф.26:24 ср. Vis. IV. 2.6; Мф.5:28:32; 19:9; Мк.10:11; Лк. 16:18
ср. Mand. IV. 1. 6–7; Мф.5:42; Лк. 6:30 ср. Mand. II. 4; Мф.18:3;
19:4 ср. Sim. IX. 29. 3; Ин.10:7; 14:6 ср. Sim. IX 12. 6; Мф. 24:32
ср. Sim. III; Мк. 4:32; Мф.13:32; Лк.13:19 ср. Sim. VIII. 3. 1 sq.
Мф.13:5 ср. Sim. IX. 21. 1 sq.

²⁰⁴³ - Время смерти Папия точно не определено доселе. Указание Пасхальной Хроники на 133-й год «в который» Папий потерпел мученическую кончину в Пергаме одновременно с мученичеством Поликарпа в Смирне, оказывается ошибочным по сравнению с первоисточником, из коего оно заимствовано; т. е. составитель хроники вместо Евсевиева: Πάπυλος прочел Παπίας (Евс. Н. Е. IV. 15. 16; ср. Funk, II. ploeg. p. L. sq). Вообще относят или 150 или 162.

²⁰⁴⁴ - Contra Haer. Lib. V, cap. 33. 4. ed. Stieren, 1:810:
Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἐταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνὴρ: Iohannis auditor, Polycarpi avtem contubernalis, vetus homo. Евсевия, Н. Е. Lib. III. cap. 39; Никифора Ист. lib. III. cap. 20, см. Funk. II. 278. Евсевий, проводя это свидетельство Ириней, однако-ж не соглашается признать Папия учеником апостольским, причем ссылается на предисловие книги Папия, где последний будто бы отнюдь не называет себя самовидцем и слушателем апостолов, но говорит только о знакомстве своем с лицами, знавшими апостолов. И далее Евсевий проводит цитат из Папия: «οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συγκατατάξαι ταῖς ἐρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. Οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τὰ ληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ Κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινόμενοις τῆς ἀληθείας. Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας, ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς, ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν ἃ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν. Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης». Отсюда

Евсевий заключает, что Папий не был учеником апостольским (Ed. Heinichen, 1, p. 147–148). Но выражения λέγουσιν об Аристионе и пресвитере Иоанне, учениках Господа, – непосредственное знакомство Папия с пресвитером Иоанном и его преданиями, а также: οὐδὲ τὰς ἀλλοτρίας... ἀληθείας; все это заставляет выражение: εἰ δέ που... понимать так, что, кроме непосредственно апостольского предания и свидетельств Аристана и пресвитера Иоанна – учеников Господа, Папий собирал предания и от учеников апостольских. Например, от Иоанна Богослова сам Папий, в дни свой юности, мог слышать не многое и то позабыть, посему пользовался и преданиями ученика Иоаннова Поликарпа. Притом Евсевию, не разделявшему хилиатических ожиданий, был прямой интерес набросить тень подозрения на Папия (так он называет Папия человеком малоумным) и умалить значение Папия, отринув авторитет его ученичества апостольского. Да и по другим каким-либо, нам неизвестным, побуждениям дальновидный и политичный Евсевий мог неблагосклонно относиться к Папию. А между тем этому шаткому и довольно искусственному умозаключению Евсевия, сделанному путем интерпретации предисловия к Папиевому труду, во всей силе противостоит древнее и совершенно ясное свидетельство Св. Иринея, ученика Поликарпа. Только модный недуг отрицания может предпочитать Евсевия Иринею, без достаточно твердых на то оснований.

²⁰⁴⁵ - Eus. H. E. III. 39. ed. Heinichen. 1. p. 149–150. В виду важности этого свидетельства проводим сполна его греческий подлинник. Καὶ ἄλλας δὲ τῇ ἑαυτοῦ γραφῇ παραδίδωσιν Ἀριστίωνος τοῦ πρόσθεν δεδηλωμένου τῶν τοῦ Κυρίου λόγων διηγήσεις καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου παραδόσεις, ἐφ' ἃς τοὺς φιλομαθεῖς ἀναπέμψαντες, ἀναγκαίως νῦν προσθήσομεν ταῖς προεκτεθείσαις αὐτοῦ φωναῖς παράδοσιν ἣν περὶ Μάρκου τοῦ τὸ εὐαγγέλιον γεγραφότος ἐκτέθεται διὰ τούτων· «Καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν· Μάρκος μὲν, ἐρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ Κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὥστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς

χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ' ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων (λογίων), ὥστε οὐδὲν ἤμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἐνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε, παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς». Ταῦτα μὲν οὖν ἱστορήται τῷ Παπία περὶ τοῦ Μάρκου. Περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται· «Ματθαῖος μὲν οὖν ἐβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνέγραψατο (συνετάξατο), ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος». См. также фрагменты из Папия с подробными примечаниями в издании Функа, том II, стр. 279 след.

²⁰⁴⁶ - Так как свидетельство Папия имеет решающее значение в вопросе о происхождении и подлинности евангелий Матфея и Марка, то сделаем о нём еще несколько дополнительных примечаний. 1-е. Под «ὁ πρέσβυτερος», как показывает член, необходимо разуместь, упомянутого уже в приводимом у Евсевия цитате из Папия, пресвитера Иоанна, которого вместе с Аристионом Папий называет учениками Господа. Название это отличает их от упоминаемых в отрывке апостолов из Двенадцати, но отнюдь не может быть понимаемо в значении вообще христиан, ибо указание на принадлежность их к христианам было бы неожиданно, бесцельно и странно. Таким образом свидетельство свой первоисточник имеет в преданиях сверстников апостольских, очевидцев Господа. 2-е. С дословною ли точностью приводит Папий свидетельство пресвитера Иоанна и вся ли цитата о Марке принадлежит пресвитеру, или же только до слов: ὅστερον δὲ, ὡς ἔφην... откуда уже идет речь самого Папия? Решать этот вопрос с непрекаемою положительностью нет данных. Но наибольшая вероятность на стороне той мысли, что если не по букве, то по содержанию, все свидетельство о Марке взято Папием из преданий пресвитера Иоанна. В противном случае, т. е. если ὡς ἔφην считать словами Папия, а не пресвитера Иоанна, – надо будет, в 1-х, сделать произвольное предположение, что Папий где-то в своем сочинении говорил о Марке и его сопутствии Петру, – а во 2-х, следовало бы ожидать при ἔφην ближайшего определены прότερον или под. Поэтому всего естественнее относить это выражение к непосредственно предшествующему ἐρμηνευτής к. т. л. и считать за слова пресвитера Иоанна. 3-е.

Свидетельство о Матфее принадлежит ли к преданиям того же пресвитера Иоанна, ученика Господа и сверстника апостолов (след. и Матфея), или же оно почерпнуто Папием из другого источника, напр. из преданий Назарейско-евионской секты? – С большою вероятностью вопрос решается в первом смысле, так как τῷ Πατρίᾳ при страд. ἰστορήται лучше переводить не творительным (= ὑπὸ τοῦ Πατρίου), но дательным, т. е. сообщено или рассказано не Папием а Папию. Все свидетельство о Марке приведено от лица пресвитера в предложении, где подлежащим служит ὁ πρεσβύτερος, а сказуемым действительный глагол ἔλεγε. Теперь: так как предложение ταῦτα μὲν οὖν κτλ. служит очевидным заключением ко всему предыдущему сообщению о Марке, как ясно показывает общий характер предложения и частицы μὲν οὖν; то и при страдательном ἰστορήται, представляющем параллель раннейшему действительному ἔλεγε, должен подразумеваться тот же субъект или подлежащее ὁ πρεσβύτερος. А как дальнейшее περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ εἴρηται стоит в очевидной грамматической связи с предыдущим, что явствует из частицы δὲ и страдательного εἴρηται = ἰστορήται, то субъект или подлежащее и при страдательном εἴρηται должен подразумеваться тот же, что и при ἰστορήται, т. е. ὁ πρεσβύτερος, при чем и дательный подразумевается тот же τῷ Πατρίᾳ. 4-е. Стоят ли у Папия свидетельства о Марке и Матфее во взаимном отношении между собою, или нет? т. е. говоря о Марке, как евангелисте, который не слушал Господа и не следовал за Ним, – и об отсутствии известного порядка в изложении им Петровых сообщений о делах и словах Христа, – имел ли при этом пресвитер Иоанн или передающий его слова Папий в виду евангелие апостола из двенадцати Матфея и известного рода упорядоченность его изложения Господних откровений (Логий)? Или же у Папия оба свидетельства стояли вне всякой связи, в разных местах его книги, и только уже сам Евсевий соединил их в своем цитате, поставив их во взаимоотношение? – Утверждать последнее, как и первое, нет никаких оснований. Почему бы и не стоят им у самого Папия или непосредственно одно за другим, как у Евсевия, или же близко друг к другу. Так это естественно, судя по характеру

свидетельства и их содержанию. Частицы $\mu\epsilon\nu$ $\omicron\upsilon\nu$ вместо $\delta\epsilon$ или $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}$ в начале свидетельства о Матфее ничего не говорят против, ибо свидетельства могли стоять не непосредственно рядом и в одном периоде. Притом Гильгенфельд (Ztschrft f. Wiss. Th. 1879.14. Anm. 1.) приводит места из Нового Завета, где $\mu\epsilon\nu$ $\omicron\upsilon\nu$ имеет значение легкого противопоставления, как в Фил. 3:8, где $\mu\epsilon\nu$ $\omicron\upsilon\nu$ стоит после $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}$, как равнозначащая и усиливающая, частица, – ср. Деян. 1:18; 5:41; 13:4; 17:30; 1Кор. 6:4 и др. Наконец, и главное, соотношение, как у Папия так и у самого пресвитера Иоанна, могло быть не топографическо-грамматическое, но логическое или умопредставляемое, т. е. и тогда, если бы оба известия излагались не рядом и в одном периоде. И это логически-умопредставляемое соотношение обоих свидетельств действительно замечается в очевидном соответствии или противопоставлении с одной стороны: $\omicron\upsilon\ \mu\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\iota\ \tau\acute{\alpha}\xi\iota$ и $\omicron\upsilon\chi\ \omicron\upsilon\sigma\pi\epsilon\rho\ \sigma\acute{\upsilon}\nu\tau\alpha\chi\iota\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \kappa\upsilon\rho\iota\alpha\kappa\acute{\omega}\nu\ \pi\omicron\iota\omicron\upsilon\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\iota\omega\nu$ о Марке, – а с другой о Матфее: $\tau\acute{\alpha}\ \lambda\omicron\gamma\iota\alpha\ \sigma\upsilon\nu\epsilon\tau\acute{\alpha}\xi\alpha\tau\omicron$ ($\sigma\upsilon\nu\epsilon\upsilon\rho\acute{\alpha}\psi\alpha\tau\omicron$). 5-е. Из этого соотношения свидетельств открывается, что под Матфеевыми $\tau\acute{\alpha}\ \lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ (с определенным членом) надо разуместь уже названные в свидетельстве о Марке $\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\ \kappa\upsilon\rho\iota\alpha\kappa\acute{\alpha}$ ($\omicron\upsilon\chi\ \omicron\upsilon\sigma\pi\epsilon\rho\ \sigma\acute{\upsilon}\nu\tau\alpha\chi\iota\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \kappa\upsilon\rho\iota\alpha\kappa\acute{\omega}\nu\ \pi\omicron\iota\omicron\upsilon\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\omega\nu$). А под этими последними необходимо разуместь то, что Марк написал, хотя и точно ($\acute{\alpha}\kappa\rho\iota\beta\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\gamma\rho\alpha\psi\epsilon\nu$), но не по порядку ($\omicron\upsilon\ \mu\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\iota\ \tau\acute{\alpha}\xi\iota$). Не в порядке же Марк изложил $\tau\acute{\alpha}\ \upsilon\pi\omicron\tau\omicron\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\ \eta\ \lambda\epsilon\chi\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha\ \eta\ \pi\rho\alpha\chi\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha$, сообщавшиеся Петром отрывочно, смотря по разным надобностям. Такое употребление термина $\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ или $\lambda\omicron\gamma\iota\omicron\nu$ (изреченьице, откровение оракула) в значении откровения или слова Божия вообще, включая сюда и библейские исторические повествования, находим: Рим. 3:2 (= всему Ветхозаветному Писанию); Евр. 5:12 (= Евангелию, как повествованию о жизни и учении Христа); Филона, *De vita Mos.* III § 8. t. IV. p. 206 ed. Richter: $\eta\ \kappa\iota\beta\omega\tau\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\iota\omicron\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \nu\omicron\mu\omega\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$, $\epsilon\iota\varsigma\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \tau\alpha\acute{\upsilon}\tau\eta\nu\ \kappa\alpha\tau\alpha\tau\acute{\iota}\theta\epsilon\tau\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \chi\rho\eta\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha\ \lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ (Изд. Mang. II. 150; Paris. 668, E); Флавия, *Bell. Iud.* VI 5 4, ed. Haverc. II. p. 390: $\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\epsilon\upsilon\gamma\rho\alpha\mu\acute{\mu}\epsilon\nu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\iota\omicron\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma\ldots$ Клим. Рим. 1 посл. XIX. I: $\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\tau\alpha\delta\epsilon\chi\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\ \lambda\omicron\gamma\iota\alpha\ \alpha\acute{\upsilon}\tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\ \phi\omicron\beta\omega\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\acute{\alpha}$ (Funk, 1. p. 86); *ibid.* LIII. p. 126: $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\sigma\theta\epsilon\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \iota\epsilon\rho\acute{\alpha}\varsigma\ \gamma\rho\alpha\phi\acute{\alpha}\varsigma\ \kappa\alpha\iota$

ἐγκεκύφατε εἰς τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ... (ср. LXII 3. p. 140: ἐγκεκυφόσιν εἰς τὰ λόγια τῆς παιδείας τοῦ θεοῦ; XIII. 4. p. 78: ἐπὶ τίνα ἐπιβλέψω, ἀλλ' ἢ ἐπὶ τὸν πραῦν καὶ ἡσύχιον καὶ τρέμοντά μου τὰ λόγια (Ис. 66:2 τοὺς λόγους μου). 2 послание Климента Рим. XIII, 3. p. 160; τὰ ἔθνη ἀκούοντα ἐκ τοῦ στόματος ἡμῶν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ. Полик VII. 1. p. 274; ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου; Иустина муч. Dialogs cum. Truphone Iudaeo, 18, Migne, VI. 516 A. ср. Otto. p. 64); Иринея, Contra haeres praefatio, ed. Stieren, 1:1: ῥαδιουργοῦντες τὰ λόγια κυρίου, ἐξηγηταὶ κακοὶ τῶν καλῶς εἰρημένων γινόμενοι... (цитат греческий из Епифания Haeres. XXXI, 9. сл. Dind. II. 147); ib. с 8. 1. p. 88, ἐξαπατῶσι πολλοὺς τῇ τῶν ἐφαρμοζομένων κυριακῶν λογίων κακοσυνθέτῳ φαντασίᾳ. Ср. Клим. Alex. Cohortatio, ed. Potteri 1. p. 84, lin. 14; Stromat lib. 1. с 21; ib. p. 392. 35. ἀνακαινισμὸς λόγων при Ездρε; Ориг. περὶ ἀρχῶν IV. II. Migne XI, 364, B. Comment. in Matth. X, 6. Migne, t. XIII. col. 845, C–D: λαβὼν ἀπὸ τῶν τοῦ θεοῦ τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, ἃ πρῶτον Ἰουδαῖοι ἐπιστεύθησαν; Василий Вел. (Hom. XI. 5. Migne. 31. 379... XII, 1. 385...), Ефрем Сир. у Фотия (Bibl. cod. 228: ed. Becker, 1. p. 248. a. 18), Псевдо-Игнатий в посл. к Смирн. III. 5. Funk, II, 144–145: φασὶ τὰ λόγια· οὗτος ὁ Ἰησους κτλ. из Деян. 1, II; Магnez. IX, 3. p. 86: ἐν ἰδρῶτι τοῦ προσώπου σου φάγῃ τὸν ἄρτον σου, φασὶ τὰ λόγια (Быт. 3:19). 6-е. Но если бы даже брать термин τὰ λόγια в узком смысле бесед и речей Господа, то и в таком случае очевидное соотношение обоих свидетельств заставляет понимать термин лишь ограничительно и сравнительно, т. е. по сравнению главного или наибольшего содержания евангелия Матфея с евангелием Марка. Как Марково οὐ μέντοι τάξει было бы неестественно понимать в смысле полного беспорядка в изложении слов и дел Господа, так странна была бы Матвеева запись одних слов Господа, без всяких дел Его, так что даже защитники гипотезы первоматфея (Гольтцманн напр.), вынуждены предполагать, что Господни изречения у Матфея предварялись коротенькими (почему же непременно коротенькими, а не краткими или даже не краткими?) историческими введениями и пояснениями. Итак, если Марков беспорядок изложения некоторых (ἔνια) изречений и деяний Господа надо понимать лишь по сравнению с

упорядоченностью (συντάξατο или συνεγράφητο) изложения логий Матфеем, то и наоборот: термин τὰ λόγια у Матфея должно брать в смысле преимуществующего и главнейшего содержания Евангелия Матфея по сравнению с преимуществующим (историческо-эпизодическим) содержанием евангелия Марка. 7-е. Оспариваемому толкованию свидетельства Папия не только противоречит неизвестность предполагаемой переработки первоматфея и первомарка в наших Матфея и Марка пресвитеру Иоанну, Папию, Иринею, Оригену, Евсею, Иерониму и другим знатокам христианской древности, но и сама утрата предполагаемых апостольских творений не может быть оправдана никакими историческими аналогиями. Если исключить крайне сомнительное и на экзегезе основанное предположение об утрате одного из посланий ап. Павла (подложное послание к Лаодикийцам есть утрировка подобной же гипотезы), то мы получаем возможность утверждать, что ни одно апостольское творение, как бы оно ни было коротко (2-е и 3-е Иоанна, Иуды, к Филимону), не утрачено церковью. Не помогает защитникам гипотезы первоматфея и первомарка и то новое предположение, что краткие и отрывочные первозаписи апостольские, войдя в более подробные и систематичные обработки их, потерялись в этих последних и были оттеснены ими. Краткий и отрывочный (сравнительно) Марк не потерялся в более подробных и систематичных Матфее и Луке, но остался в каноне рядом с ними, хотя содержание 2-го евангелия почти все входит в 1-е и 3-е евангелия. Также 2-е послание Петра не вытеснило краткое послание Иуды. Наконец, позднейшие, более подробные и целостные, обработки евангелия (Феофила, Татиана) даже и не претендовали оттеснять или заменять собою канонические евангелия, – и церковь никогда бы не сравняла их с авторитетом апостольских писаний, хотя бы кратких и отрывочных. 8-е. Убежищем для опровергаемой гипотезы могло бы служить предположение, что сначала Матфей на арамейском диалекте написал одни изречения Господни, которые при переводе или переработке в греческого Матфея дополнены историческими рассказами. Но, во 1-х, единственной и

действительно научною почвою тут может служить так называемое «Евангелие Евреев» (оно же «Назареев и евионеев»), представляющее, по всем признакам, искаженный оригинал Матфея. А между тем это евангелие, по общему содержанию мало отличаясь от греческого Матфея (Игнатий у Иерон. *De vir. illustr.* cap. XVI. М. XXIII. 633; ср. Евс. Н. Е. III. 36. 11. p. 144; Игн. *Smyrn.* с. III F. 1. 236; Папий у Евс. Н. Е. III. 39. 16. Hein. p. 150; Егезипп у Евс. Н. Е. IV. 22. 7. p. 189 Иринея *Haeres.* 1:26. 2. St. p. 255, – III. 11. 7. p. 467: Климент. *Алекс. Strom.* II. 9. Pott. 1. 453; Ориген *Hom. in Ierem.* t. XV. 4. М XIII. 433. В; *In Johan.* t. II. 6. М. XIV. 132. с; *In Matth.* t. XV. 14 в древне-латинском переводе М. XIII. 1293–1294 – внизу; Евсевий Н. Е. III. 25. 5. p. 130–131, – III. 27. 4. p. 133; Евсев. на Сир. языке *Handm.* стр. 30:96. Епифаний *Haer.* XXIX. 9. Dind. II. 89 – XXX. 3. p. 92–93 ср. §§ 4. 13. 14. p. 94. 105–106, – § 22. p. 116; Феодорит *Haer. Fab.* II. 1. М. LXXXIII. 388–389; Иероним, переведший это евангелие на латинский язык, упоминает о нем в *Comm. in Michaeam* (7:6) М. XXV. 1220. D–1222. А; *in Ezech.* 18:7. М. XXV. 174. В; *In Jes.* 40, sq. – 11:2, pr. ad Lib. XVIII. М. XXIV. 405. А. 144D–145. В. 628. А–В. *vir. ill.* с. II. М. XXIII. 611–614; *ib.* с. XVI. 633, ср. Евс. Н. Е. III. 36. 11. p. 144 и Игн. *ad Smyrn.* cap. III. Funk. 1. 236. *Comm. in Matth.* 6:11. М. XXVI. 43. В, – 27:16. col. 206, В, – 12:13, col. 78. А–В. – 23:35. col. 174. А, – 27:51 col. 213. А, – *in Ephes.* 5:4. t. XXVI. col. 520. А, – *Adv. pelag. lib.* III. cap. 2. t. XXIII. col. 570–571, – *Epist. ad Hedibiam* 120, cap. VIII. 1. t. XXII. col. 992, – Никифор в стихометрии считает в этом евангелии 2200 стихов, – наконец *codex Tischendorfianus* III 9 ст.: варианты к Мф. 4:5; 16:7; 18:22 и 26:74), содержало не одни только изречения Господа (как Кл. Ал. *Strom.* II. 9. Pott. 1:453; *Evs. Syr. Theoph.* у *Handm.* 30 и 96, – Иерон. *in Matth.* 6:11, t. XXVI. 43. В – ἐπιούσιος – mahar, – *ib.* 23. 35. col. 174. А; *in Ephes.* 5:4. t. XXVI. col. 520. А; *in Ezech.* 18:7. t. XXV. 174. В; *Evseb. graec. Theoph.* у *Handm.* 101; Ениф. *Haer* XXX. 14. p. 107) и диалоги (Мф. 16:17 и 18:22 в *Cod. Tischeud.* III; Иерон. *In Matth.* 12:13. t. XXVI. col. 78. А–В, – *adv. Pelag.* III. 2. t. XXIII. col. 570–571, – Ориг. у древне-лат. пер. к Мф. 19:16. М. XIII. 1293–1294), но и события евангельской истории (явление Крестителя Иерон.

adv. Pelag. III. 2. t. XXIII. 570–571, – Епиф. Haer. XXX. 13. Dind. II. 105, – крещение Господа у Иер. In. Jes. 11:1. 24. 144–145. Епиф. ibid. p. 106, – искушение Господа диаволом Cod. Tisch. III к Мф. 4:5, – Преображение Господне на горе Фавор Ориг. In Joh. II. 6. t. XIV. 132. С. ср. In Jcrem. t. XV. 4. М. t. XIII. 433. В, – Иер. In. Mich. 7:6. XXV. 1221. D–1222. А, – In Jes. 40:12. XXIV. 405. А. исцеление сухорукого каменщика Мф. 12:13 у Иер. In Matth. М. XXVI. 78. А–В, – история с богатым совопросником. У Ориг. In Matth. 19:16 в лат. древн. перев. М. t. XIII. 1293–1294, – история о жене грешнице, обвинявшейся пред Христом у Папия – Евс. Н. Е. III. 39. 16. p. 150; торжественный вход Господа в Иерусалим (?) у Иерон. посл. к Дамасу Migne XXII. 379, – хотя Иерон. и не называет прямо евангелие евреев, – тайная вечеря у Епиф. ib. § 22. p. 116, – отречение ап. Петра в Cod. Tisch. III к Мф. 26:74 – о Вараве у Иерон. In Matth. 27. 16. М. t. XXVI. 206. В, – расседение вместо завесы косяков у храмовых врат у Иер. In Matth. 27:51. М. XXVI. 213. А. и Epist. 120. ad Hedibiam. VIII. 1. t. XXII. 992, – и явления воскресшего Господа Иакову у Иерон. De vir. ill. с. 2. М. XXIII. 611–614 и Игнатию у Иерон. De vir. ill. с. 16. М. 633; In Isa. М. XXIV. 628. А–В; Игн. ad Smyrn. cap. 3. Funk, 1. 236 ср. Евс. Н. Е. III. 36. II. p. 144. Вообще же, судя по свидетельствам Ирин. и Епиф. (о назареях, что они имеют τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πλὴ ἐστὸν ἐβραϊστὶ, и евионях, что они пользуются искаженным евангелием Матфея) и по указаниям Иеронима (что переведенное им на латинский язык евангелие евреев было только другою редакцией евангелия Матфея), необходимо заключать о существенном сходстве древнейшей редакции евангелия евреев и назареев с нашим греческим евангелием Матфея (подробнее см. в отделе об апокрифах и у Handmann'a, Hebräer-Evangelium в Texte et cet. v. Harnack, V. 3). В 2-х, о том времени, когда, за отсутствием греческой обработки Матфея, каждый сам должен был толковать малопонятную речь арамейского подлинника (в Палестине, Сирии и смежных странах говорили понемногу и на греческом и на арамейском жаргонах; но в малоазийских городах преобладал греческий язык), пресвитер Иоанн говорит Папию как о давно прошедшем, противоположность коему

представляло настоящее, так что Папий передает это сообщение пресвитера Иоанна как нечто интересное для читателей и уже забытое. А это отодвигает время написания евангелия в самую глубь эпохи апостольской, с чем согласны как внутренние признаки (Мф.27:8:15; 28:15; 23:35; 24:15–16; Мк.13:14–15 ср. Лк.21:20–21, 24), так и внешние свидетельства (Ирин. haer. III. 1. p. 423 из Евс. Н. Е. V, 8. p. 224; ср. Кл. Ал. у Евс. Н. Е. VI, 14. p. 279; Ориг. In Matth. M. XIII. 829; Евсев. Н. Е. III. 24. p. 128 сл.; Епиф. Haeres. 51:5, Dind. II. 454–455. Злат. на Мф. hom. 4:1. Migne LVII, 39; Иероним, Devir. ill. 3. Migne XXIII, 613; Августин, De coin sensu Evang. 1:2. Migne, XXXIV, 1043. В 3-х, так как написание греческого Матфея и Марка нельзя относить позднее года разрушения Иерусалима, т. е. написание обоих евангелий необходимо относить к апостольской эпохе: то и гипотезы первоматфея и первомарка, в отношении подлинности и достоверности евангелия, оказываются праздными измышлениями досужей и капризной фантазии западных ученых.

²⁰⁴⁷ - В вышеприведенном отрывке Папия (прим. 30-е), как и в 4-м евангелии, упоминаются следующие апостолы и в таком порядке: Андрей Ин.1:40–41 (еще 1:44; 6:8; 12:12:22), Петр (Ин.1:40:41, 42:44 и др., между тем как у синоптиков первенствует Петр ср. Мф.4:18; 10:2; Мк.1:16, 29; Лк.6:14), Филипп (Ин.1:43–46 и др. мн.; имя этого апостола в 4-м евангелии названо 12 раз, тогда как у синоптиков по 1 разу – в общем списке 12-ти апостолов), Фома (Ин.11:16 и еще 7 раз, у синоптиков же по 1 разу – в списке); Иаков, совсем не называемый в 4-м евангелии, упомянут, как брат Иоанна-евангелиста, а сам Иоанн и Матфей, также не называемые в 4-м евангелии, упомянуты как апостолы-евангелисты. Нельзя, конечно, представлять дело так, чтобы Папий, приступая к перечислению имен некоторых апостолов, раскрыл евангелие Иоанна и списал по порядку упоминаемые в нём имена апостолов (опущен Нафанаил–Варфоломей). Перечисление апостолов у Папия есть только рефлекс из евангелия Иоанна.

²⁰⁴⁸ - Упоминанием Иоанна и Матфея кончается именной список апостолов. См. прим. 30-е.

2049 - Возобновляемое Кеймом и его последователями старинное возражение, что Иоанн Богослов никогда не был в Малой Азии (Ефесе) и потому не мог здесь ни писать евангелия, ни быть лично знаком Папию, Поликарпу и др., – приводим здесь только как образец вздорности и вырождения новейшей богословской науки немецкой. В 1-х: Лука, при написании своего евангелия, не обращался к содействию Иоанна. Но откуда известно, что не обращался? А многократные, хотя и нерешительные, намеки на путешествие Господа в Иерусалим – не имеют ли своим источником предание Иоанна? (Лк.7:11 ср. 17:37–38 и Ин.13:2–3; Лк.8:1 и дал. о событиях в Галилее и учении при Галилейском озере; 8:19–20; 9:51:52; 10:38; 13:22; 18:35; 19:1:11). Притом: св. Лука был ученик и спутник ап. Павла, нужно ли ему было обращаться к Иоанну? Наконец: известны ли Кейму точно – год написания евангелия Луки и местопребывание за это именно время Иоанна? В 2-х: в Гал. 2:6 стоит прошедшая форма: ὁποῖοι ποτε ἦσαν о Петре, Иакове и Иоанне, из коих первые два были живы, следовательно умершим мог быть только Иоанн. Но если прошедшая форма (ἦσαν) стоит о двух живых апостолах, то почему же она не могла стоять и о трех живых апостолах? Разве, когда мы говорим: «как бы ни был ты великодушен», то предполагаем, что этот ты, умер? В 3-х: уже совсем смешны ссылки на Апок. 18:20 и 21:14, где будто бы предполагается, что все Двенадцать уже были тогда мертвы, т. е. число 12 берется в значении числительного, а не существительного (титула или особого названия известных лиц). В 4-х: Поликарп в послании к Филиппийцам говорит об ап. Павле, Игнатии, Зосиме, Руфе – и ничего об Иоанне – следовательно Иоанна не было в Малой Азии (Посл. Полик. III, 2 и IX, I Funk, 1. р. 268–270:274–276). Но Иоанн мог никогда не быть в Филиппах, он не писал Филиппийцам никакого послания, Филиппийцы самолично не видели страданий Иоанна за имя Христово: следовательно Иоанн был для них наравне с οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι, тогда как ап. Павел, бывший у них и писавший им послание, имел к ним особое, сравнительно с прочими апостолами, отношение. В 5-х, таким же образом объясняется и то, что Игнатий в послании к

Ефесянам (сар. XII. Funk 1, p. 182) упоминает ап. Павла и его к ним послание, ничего не говоря об Иоанне. Выражение о Ефесянах и Ефесе: *πάροδος ἔστε τῶν εἰς θεὸν ἀναίρουμένων*, – очевидно указывает на особенное и Ефесян близко касавшееся событие в жизни (Деян. 20:16–17) ап. Павла, по следам, коего теперь суждено идти и Игнатию. Апостол узник, кроме того, писал к Ефесянам послание, как пишет теперь и св. Игнатий-узник. Спрашивается: могло ли быть место воспоминаниям об Иоанне в этой, совершенно частной и личной, параллели между ап. Павлом и св. Игнатием? В 6-х, наконец, вздорным представляется и то соображение, каким Кейм старается объяснить происхождение всеобщего церковного предания о Малоазийской деятельности Богослова, а именно: будто бы в устных сообщениях св. Поликарпа св. Иринея, будучи еще очень юн, смешал пресвитера Иоанна с апостолом Иоанном. Но если Иринея и мог ошибиться в юных годах, то естественно ли думать, чтобы такой ученый муж мог оставаться при этой ошибке детства во всю жизнь, до глубокой старости? – А что же сказать о других церковных писателях и целых христианских церквях? Могли ли, например, Малоазийские церкви в споре с Римской о времени празднования пасхи ссылаться на Иоанна, да и Римская церковь поверила ли бы этим ссылкам (см. Euseb. II. E. V. 24. Hein. 250–254)? А кроме того мы имеем свидетельства: старцев-пресвитеров св. Иринея (Haer. II, 22:5. St. p. 359; Ирин. ib. V. 33. 3. p. 809, – III. 3. 4. p. 434, – III. 1. 1. 423–424; ср. Eus. H. E. III. 23. 3–4. p. 121 и V. 8. 4. p. 225), Поликрата еп. Ефесского (Eus. H. E. III. 31. 3. p. 137. V. 24. 1–7. p. 250–251), Иринея (Haer. III. 3. 4. p. 433–436 ср. Eus. H. E. III. 28. 6. p. 134–135 чрез Поликарпа), Климента Александрийского (Quis dines salv. 42. Pott. II p. 958 sq Eus. H. E. III. 23. 5–14. p. 121–126), Оригена (Com in Matth. tom. XVI. Migne. 1385. A–B), Аполлония (Евс. V. 18. 14. p. 224). Иеронима (Lib. do vir. illustr. Migne, XXIII. 624 sq и Comra. in. Galat. 6:10. Migne, XXVI. 433. C.) и др.

²⁰⁵⁰ - Ирин. Contra Haer. V. 5. 1. Stieren, 1. 728: *λέγουσιν οἱ πρεσβύτεροι, τῶν ἀποστόλων μαθηταί*, – лат. *dicunt presbyteri, qui sunt apostolorum discipuli*; ср. Funk, II. fragm. XIV. p. 312; *ibid.* IV.

32. 1. p. 664. Funk, fr. VII, p. 309: de duobus testamentis senior apostolorum discipulus disputabat. ib. V. 30:1. p. 798, Funk fr. XV. p. 312 μαρτυρούντων αὐτῶν ἐκείνων τῶν κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότων (Из Евсев. Н. Е. V. 8:5, Hein I. 225): qui facie ad faciem Iohannem viderunt; Ирин. V, 33. 3: quemadmodum presbyteri meminerunt, qui Iohannem discipulum Domini viderunt, audisse se ab eo... (Stieren, p. 809: Funk, fr. XVI, p. 313, – ib. p. 819; Funk 314: dicunt presbyteri apostolorum discipuli; IV, 21. 1, p. 648: quemadmodum audivi a quodam presbytero, qui audierat ab his, qui apostolos viderant et ab his qui didicerant (Funk, frag. VI. A. p. 303).

²⁰⁵¹ - Ирин. Contra haer. IV. 27. 2. Stieren, p. 651 (начало Фрагмента см. cap. 27. 1. p. 648: Quemadmodum audivi a quodam presbytero, qui audierat ab his, qui apostolos viderant et ab his qui didicerant, – Funk, fragm. VI. A. p. 303): veniet Filius in gloria Patris, exquirens ab actoribus et dispensatoribus pecuniam, quam eis credidit cum usuris, – et quibus plurimum dedit, plurimum ab eis exiget (Funk, frag. VI. 10. p. 306): cp. Мф.16:27; Мк.8:38; Мф.25:19 sqq. Лк.19:15 sqq. 12:48. Ibid. § 4. St. p. 633, F. § 15. p. 307: quemadmodum ibi (т. е. в Ветхом Завете) in pluribus eorum, qui peccaverunt, non bene sensit Deus; sic et hic vocati multi, pauci vero electi (cp. Мф.20:16): quemadmodum ibi iniusti et idololatrae et fornicatores vitam perdiderunt, sic et hic (в Новом Завете; судя по параллели с Ветхим Заветом и с посланиями апостола Павла, надо разумеать писанное евангелие) – et Domino quidem praedicante, in ignem aeternum mitti tales (Мф.25:41), et apostolo dicente... similiter et hic oculus quoque effoditur scandalizans et pes et manus, ne reliquum corpus pariter pereat (Мф.18:8:9 cp. 5:30)...; ib. St. p. 654, F. § 19. p. 308: et quemadmodum ibi in Aegyptios, qui injuste puniebant Israel, vindicta a Deo fiebat; sic et hic, Domino quidem dicente: Deus autem non faciet vindic, – tam electorum suorum, quicunque clamant ad eum die et nocte? Etiam dico vobis, faciet vindictam eorum cito (Лк.18:7–8); et apostolo in ea quae est ad Thessalonicenses epistola ista praedicante: siquidem justum... (1Фес.1:6–10). Параллель между посланием ап. Павла, Ветхим Заветом и писанным евангелием – очевидна... Ib. XXVIII. 1. p. 654. F. § 21. p. 308–309 cp. Мф. 10:15 Лк. 10:12. Еще: Lib. II. c. 22. § 5. Stieren p. 359, Funk, frag. XII. p. 310–311: о 50-летнем

возрасте Христа: Quia autem XXX annorum aetas prima indolis est juvenis et extenditur usque ad XL annum, omnis quilibet confitebitur, a XL autem et L anno declinat jam in aetatem seniore, quam habens Dominus noster docebat, sicut evangelium (Ιη. 8:57) Quidam autem eorum non solum Johannem, sed et alios apostolos viderunt, et haec eadem ab ipsis audierunt, et testantur de huiusmodi relationo. Еще: V. 36. 2 St. p. 818. F. fr. XVII. 2. p. 313–314: εἶναι δὲ τὴν διαστολὴν ταύτην τῆς οἰκήσεως τῶν τὰ ἑκατὸν καρποφορούντων καὶ τῶν τὰ ἐξήκοντα καὶ τῶν τὰ τριάκοντα (Μφ. 13:8:23; Μκ. 4:8)... St. p. 818. F. 314: καὶ διὰ τοῦτο εἰρηκέναι τὸν Κύριον ἐν τοῖς τοῦ Πατρὸς μου μονὰς εἶναι πολλὰς (Ιη, 14:2), τὰ πάντα γὰρ τοῦ Θεοῦ, ὃς τοῖς πᾶσι τὴν ἀρμόζουσαν οἴκησιν παρέχει; quemadmodum Verbum ejus ait, omnibus divisum esse a Patre, secundum quod quis est dignus aut erit. Et hoc est triclinium, in quo recumbent ii, qui epulantur vocati ad nuptias (Μφ. 20:28 ср. 22:2 ch.).

²⁰⁵² - Евсевий, Н. Е. VI. 14. Heinichen, p. 279: Αὐθις δ' ἐν τοῖς αὐτοῖς ὁ Κλήμης βιβλίους περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων τέθειται, τοῦτον ἔχουσιν τὸν τρόπον. Προγεγράφηται ἔλεγεν τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας (Ματθεῖα καὶ Λουκῆ?). Τὸ δὲ κατὰ Μάρκον ταύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν. Τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ρώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας, πολλοὺς ὄντας, παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὥσαν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόρρωθεν καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα. ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ. Ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλύσαι μήτε προτρέψασθαι, τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα, ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα, πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον. Тоσαῦτα ὁ Κλήμης. Свидетельство, само по себе, обладает непререкаемою ясностью. Вопрос может быть только о том: действительно ли старцев-пресвитеров это предание, или же Климент ложно приписал им церковные воззрения своего времени и своей церкви? – Совокупность свидетельств подобного же рода, при отсутствии противоположных дат, принуждает решать вопрос в первом смысле. Да и вообще:

научная проверка подобных свидетельств, при отсутствии на лицо их первоисточника, невозможна. Если нет препятствий, наука обязана принимать эти свидетельства, а не отрицать их по личным вкусам и вздорному капризу писателей.

²⁰⁵³ - Первая апология Иустина написана около 150-го года к императору Антонину Пию см. Cornely, Intr. spec, in N. T. p. 26.

²⁰⁵⁴ - Говоря о явлении ангела Пресвятой Деве и сверхъестественно-безмужном рождении ею Спасителя от Духа Свята или Логоса, и буквально сходяствуя с Лк.1:31:32, 35 и Мф.1:21, Иустин делает при этом такую ссылку: ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν, οἷς ἐπίστεύσαμεν: Apologia 1. 33. ed. Otto 3-a, Ienae, 1876, t. 1. p. 1 pag. 102 и Migne VI. 381. 13. О тайной вечери и установлении евхаристии Иустин говорит так: οἱ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς· τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον, εὐχαριστήσαντα εἶπεῖν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησιν μου· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου· καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἶπεῖν· τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου (Мф.26:26–28; Мк.14:22–24; Лк.22:17–19: передача евангельских повествований у Иустина свободная, сделанная быть может не без влияния современного апологету литургийного канона). Apol. 1:66, M. 429. A. Otto, ib. p. 182. Описывая потом богослужение христиан, апологет говорит о чтении апостольских воспоминаний рядом с писаниями пророческими: τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται μέχρις ἐγχωρεῖ. (Apol. 1. 67. M. 429. B, Otto, p. 184–186. О явлении Святого Духа в виде голубя при крещении Христа ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ τοῦτο τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν (Dialogue cum Tryphone Iudaio, 88. ed. Otto, t. 1. p. 2 pag. 320 ср. Migne ibid. 685. B). Слова Христа Мф. 11:27 приведены так: καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ δὲ γέγραπται εἰπών· πάντα μοι παραδέδοται κτλ. 100 ed. Otto. p. 356. Об искушении Христа диаволом в пустыне: ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων γέγραπται κтл. О Гефсиманском борении Господа: ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι, ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι, γέγραπται, ὅτι ἰδρῶς

ὥσεὶ θρόμβοι κτλ. ср. Лк. 22:44. (ib. 103 ed. Otto, p. 372; Migne. 717–719). О воплощении Единородного Сына Божия от Девы: ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν, προεδήλωσα (105. ed. Otto. 376, Migne col. 721 A). Слова Христа Лк. 23:46 ὡς καὶ ἐκ τῶν ἀπομνημονευμάτων καὶ τοῦτο ἔμαθον (ib. Otto, p. 378. M. 721. B). Мф. 5:25: ταῦτα εἰρηκέναι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι γέγραπται· ἐὰν μὴ... ib. Otto. p. 378. M 721. C). О предсказаниях Христа о Своих страданиях, смерти и воскресении Лк. 18:31–33; Мф. 16:21: Dial. 106. Otto p. 378. M. col. 724, A: ὡς καὶ ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων δηλοῦται γεγενημένον. Ibid. B–C; Otto p. 380. О переименовании Христом ап. Петра и о данном Им братьям Зеведеевым названии сыны грома Мк. 3:17: καὶ τὸ εἰπεῖν μετωνοмаκεῖν αὐτὸν Πέτρον ἓνα τῶν ἀποστόλων, καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ (т. е. Петра в евангелии) γεγενημένον καὶ τοῦτο κтл. ibid. C. Otto. p. 382: поклонении волхвов и звезде. ibid. 107. col. 724. C. Otto, p. 382. Мф 12:39: γέγραπται ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν. Ср. Dial, Otto. p. 38. M. 486, C: ὑμῶν δὲ καὶ τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ Εὐαγγελίῳ παραγγέλματα θαυμαστὰ οὕτως καὶ μεγάλα ἐπίσταμαι εἶναι, и др. мн. Под воспоминаниями Петра разуместь надо евангелие Марка, составленное по воспоминаниям проповеди ап. Петра (см. прим. выше): и это особенно потому, что о данном Христом сыновьям Зеведеевым названии «сыны грома» повествует один только Марк (Мк. 3:17). Таким образом из цитат, проведенных Иустином с выразительным указанием на воспоминания или евангелия апостолов и учеников апостольских, мы узнаем, что апологет сообщает нам евангельский текст, в том виде и объеме, как имеется он в наших синоптиках, т. е. цитирует евангелие по Матфею (1:21; 2:1 сл. 12:39), Марку (3:17) и Луке (1:31 сл. 22:17–19; 23:46), – и в объеме всей евангельской истории, как она излагается у синоптиков, начиная сверхъестественными событиями рождения Господа (благовестие ангела, безмужное рождение от Логоса – силы Вышнего, звезда волхвов, крещение и искушение Господа, распятие, смерть, воскресение и вознесение Господа на небо). Доказательства этого положения будут у нас преумножены теми выдержками, которые Иустин, хотя и приводит без

выразительного указания на «воспоминания апостолов и их учеников», но которые содержат текст нашего четвероевангелия.

²⁰⁵⁵ - См. примеч. выше. Подобные же анонимные цитаты встречаем и у других древних апологетов: см. прим. ниже.

²⁰⁵⁶ - Термин ἀπομνημονεύματα конечно был понятнее и для язычников и для иудеев, чем слово εὐαγγέλια, которое поэтому Иустин и объясняет нередко словом ἀπομνημονεύματα, которым Ксенофонт озаглавил свои воспоминания о жизни и учении Сократа Ξενοφώντας ἀπομνημονεύματα и который не был безызвестен иудейско-греческой письменности (2Мак.2:13). Примечательно, что в апологии гораздо меньше прямых ссылок на воспоминания-евангелия, чем в разговоре с Трифоном. Причина понятна: имена Матфея, Марка, апостолов, учеников апостольских и пр., не имели никакого значения для язычников вообще и для римского сената в частности; напротив, для иудеев это было важно и близко их касалось, ибо им не могли быть безвестны ученики Господа – апостолы и ученики апостолов. Так в диалоге с Трифоном-иудеем (103), говоря о Гефсиманском борении Господа, Иустин считает нужным выразительно указать на воспоминания не только апостолов, но и учеников апостольских, ибо указание «пот как капли крови» читаюсь только в евангелии Луки (Лк.22:44 ср. Мф.26:37–45; Мк.14:33–41). А в одном случае, как мы знаем, апологет даже прямо именует ап. Петра, которого воспоминания записал Марк. Отсюда видим, что безыменная цитация «воспоминаний апостолов и их учеников» объясняется отнюдь не безыменностью Иустиновых евангелий, но частью обычаями школы и времени, частью же ненужностью такой цитации для целей автора.

²⁰⁵⁷ - См. прим. ниже.

²⁰⁵⁸ - 1 Apol. 16. M. 352. C – Otto, t. 1. p. 1. pag. 50 sq. В цитате, представляющем, соединение нескольких изречений Господа, одно приведено не буквально: ὅς δ' ἂν ὁρῶσθῃ, ἔνοχος ἔστιν εἰς τὸ πῦρ. Очевидно мы имеем тут сокращенный перифраз Мф. 5:22, в котором устранены и обобщены непонятные для язычников выражения: суду, геенне и пр. (εἰκῇ не должно

читаться и в тексте Матфея). Подобные же свободные цитаты имеем: Apol. ib. ср. Мф. 5:16; Ap. 17. М. 356. Otto. p. 56. ср. Лк. 12:48, Dial. 17. Otto, 64, – М. 513. С. Мф. 23:23. 27, ib. 81. М. 669. А. Otto, 296, Мф. 22:30 и Лк. 20:36. ib. 35. М. 552. А. Otto, 118. Мф. 24:24. Apol. 1:61. М. 420. С. Otto. p. 164. Ин. 3:3. Иногда Иустин соединяет несколько текстов: Apol. 1:15. М. 352. В, Otto, 48–50, Мф. 6:21–33, Apol. 1:16. Otto, 50 sq. М. 353. В–С, ср. Мф. 7:22–23, Лк. 13:26, Мф. 13:42, 7:15. 19, Apol. 1:19. Otto. p. 62, – М. 557. В ср. Мф. 10:28, Лк. 12:4, Dial. 125, Otto, p. 448. М. 765. С. ср. Мф. 13:3. Лк. 8:5, Dial. 88. Otto, p. 322. М. 688. А–В ср. Ин. 1:23 и Мф. 3:11 и др. мн.

²⁰⁵⁹ - Apol, 1:16, Otto, p. 52. М. 353. В. ср. Мф. 7:21: οὐχὶ πᾶς ὁ λέγων κτλ. у Мф. οὐ πᾶς... Dial. 107, Otto. pag. 382. М. 724. С. ср. Мф. 12:39 и 16:4: αὐτοῖς в. αὐτῇ; Dial. 49, Otto. p. 166. М. 584. С. ср. Мф. 17:11–12, Dial. ibid. ср. Мф. 3:11–12. Apol. 1:15. М. 349 sq. Otto, p. 46. sq. ср. Мф. 5:28–29 и 18:9, Apol. ib. ср. Мф. 5:32, еще Мф. 5:46, 19:12. 5. 42 и Лк. 6:34. Мф. 6:19. 16:26. Лк. 6:36. Мф. 9:13 и Лк. 6:34. Мф. 6:1. Apol. 1:16. – М. 352–353. Otto. p. 50 sq. ср. Лк. 6:29. Мф. 5:41. 5:16. 5:34. Apol. ibid, et Dial. 101. М. 712. В. Otto. 360 ср. Мф. 19:16 и Лк. 18:18, 19. Apol. 1:63. М. 424 В. Otto. p. 172 и Dial. 100. Otto. p. 356. М. 109. А. ср. Мф. 11:27. Dial. 17. М. 513. В. Otto. p. 64 ср. Мф. 21:13 ibid. М. С. Otto. 64 ср. Лк. 11:52. Dial. 76. М. 653. В. Otto. p. 272 ср. Мф. 25:41. ibid. С. Otto p. 274 ср. Лк. 9:22. М. ib. Otto. 272 ср. Лк. 10:19. Dial. 103. М. 720. А. Otto. p. 372 ср. Мф. 26:39. Dial. 35, М. 549. С. Otto. p. 118 ср. Мф. 7:15. ibid. ср. Мф. 24:11.

²⁰⁶⁰ - Например: Мф. 3:11–12 ср. Dial. 49. Otto. p. 166. М. 584. В и 88, Otto, p. 322. М. 688 А–В. Мф. 7:22–23 ср. Apol. 1:16. М. 353. В, Otto. p. 52–54 и Dial. 76. М. 655. В. Otto. p. 272. Мф. 7:15 ср. Apol. 1:16. М. 353. В–С Otto. p. 54 и Dial. 35. М. 549. С Otto. p. 118. Мф. 19:16–17 ср. Apol. 1:16. Otto p. 52. М. 353. А и Dial. 101. М. 712. В. Otto. p. 360. Мф. 23:23. 24. 27 ср. Dial. 17. М. 513. В–С, Otto. p. 64 и 112. М. 736. А. Otto. p. 400. Мф. 24:11 и 24 ср. Dial. 35. Otto, p. 118. М. 522. А и 82. М. 669. В, Otto. p. 296. Лк. 6:36 ср. Apol. 1:15. М. 352. В Otto. p. 50 и Dial 96. М. 704. В. Otto. p. 348 и др. В отношении Ветхого Завета заметна даже некая как бы небрежность в цитации см. напр.: Apol. 1:32. М.

380. Otto. p. 100 ср. Ис. 11:1 и Чис. 24:17. ibid. 35. М. 384. А. Otto. p. 104. p. Ис. 9:6. ibid. 381–385. А. Otto. p. 106. цитат из Зах. 9:9 назван из Софонии, ср. Dial. 53 М. 593. А. Otto. p. 180. также ср. Dial. 123. М. 764. В–С. Otto. p. 444. и 135. М. С. Otto. p. 478 ср. Ис. 42:1–4 и Мф. 12:18–21.

²⁰⁶¹ - Dial. 76. М. 653. В. Otto. p. 272. Мф. 8:11–12; Dial. 105. М. 721. С. Otto. p. 378. Мф. 5:20. Apol. 1. 16. М. 353. С. Otto. p. 54. Мф. 7:19. Ср. Apol. 1. 33. М. 381. В. Otto. p. 100, где соединены буквально приведенные тексты Мф. 1:21 и Лк. 1:35. В отношении цитации Ветхого Завета см. напр.: Dial. 78. М. 660. В. Otto, p. 282. Мф. 2:18 и Иер. 31:15 по Евр. или 38:15 по LXX. Dial, ib. М. 657. В. Otto. p. 278. и Apol. 1. 34. М. 381. С. Мих. 5:1. Мф. 2:6. Apol. 1:33. М. 381. D. Otto. p. 100. Ис. 7:14. Мф. 1:23. Apol. 1:35. М. 385. А. Otto. p. 106. Зах. 9:9. Мф. 21:5. Dial. 17. М. 513. В. Otto. p. 64. Ис. 56:7. Мф. 21:13 и Иер. 7:11. Apol. 1:48. М. 400, В–С. Otto. p. 132, Ис. 35:5–6, Мф. 11:5 (Лк. 7:22) и др. мн.

²⁰⁶² - Каталог новозаветных книг в Мураториевом фрагменте, Ириней, Тертуллиан, пресвитеры-старцы Климента Александрийского, сам Климент, Ориген и др. мн.

²⁰⁶³ - См. в обозрении евангельской истории цитаты из Иустина.

²⁰⁶⁴ - См. Dial. 47. М. 580, А, Otto. p. 160: ὁ ἡμέτερος Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἶπεν· ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τοῦτοις καὶ κρινῶ. Ibid. 69. М. 640. А, Otto. p. 250: чудеса Христа неверующие иудеи объясняют тем, что он был маг и прельститель народа, хотя это быть может есть только свободный перифраз Мф. 10:25:12:24 и паралл. Ibid 88. М. 688. В, Otto. p. 324: ταῦτα τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο (ὁ Χριστός) ἐν ἀνθρώποις ὧν, ἄροτρα καὶ ζυγά, – что однако-ж может быть только распространением и изъяснением Мк. 6:3, сделанным без всяких оснований в предании или в апокрифах, просто путем описания занятий плотника еврейского. Ibid. 78, М. 657. D – 660. А, Otto. 278–280: Χριστος родился ἐν σπηλαίῳ τινὶ и Пресвятая Дева Мария ἐκεῖ, ἐτετόκει τὸν Χριστὸν καὶ ἐν φάτνῃ αὐτὸν ἐτεθείκει, – что опять Иустин, как уроженец Самарии, хорошо знакомый с бытом палестинцев, легко мог просто добавить к повествованию ев. Луки о яслях, так как ясли

обычно устраивались именно в пещерах при селах или пастбищах. Впрочем это могло быть известно и из предания или же из апокрифического первоэвангелия Иакова (см. Tischendorf, *Evangelia, Apocrypha*, Cap. XVIII. p. 32, Оригена *Contra Celsum* 1:51. M. t. XI. 756. A. Преданием или личною догадкой можно объяснять и то, что волхвы пришли из Аравии (*ibid*). *Ibid* 88. M. 688. B. Otto. p. 324: при крещении Христа глас Бога изрек сл. Пс. 2:7 по LXX: «Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя», что можно объяснять простым разночтением, так как мы встречаем эти же слова у Климента Ал., Мефодия, Лактанция, по Августину они читались в некоторых рукописях, в настоящее время они читаются в Кембриджском списке и в некоторых латинских рукописях (См. Тишендорф, *Nov. Test VIII. ed. major*, ad. *Matth. 3:17*). Наконец *ibid*. 88. M. 685. B. Otto. p. 320: κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, καὶ ἀναδύντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ τοῦτου τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν. Подобное же читаем мы в евангелие евионеев, по свидетельству Епифания (*Haeres. XXX. 13. ed. Dindorf. vol. 11. p. 106*), в *Praedicatio Pauli* у Псевдо-Киприана (*De Rebaptismate*, cap. 17. в *Corpus Ser. eccl. lat ed. Acad. Vind. III. 3. pag. 90*), в VII книге Сивилл ст. 82–84 (*ed Gallant*), t. 1. p. 387?: у Севера Александр. *Deritibus baptismi* (*Bibl. ss. PP. ed. Bigne, VI. ed. 2. p. 45*), Ефрема Сирина (*Hymn. XIV. 48 Usener, p. 62. 1 на Богоявл. ст. 18, Usener. p. 62 Evang. concord. ed. Mössinger. p. 43*) и, наконец, два Кодекса – *Vercellensis* и *Sangermanensis* (*Tischend. Nov. T. ed. VIII. major, pag. II. Resch, S. 357–358, Otto, ad h. loc. nota p. 320–321*). Примечательно, что по конструкции ссылка на апостолов относится только к ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτὸν τὸ ἅγιον Πνεῦμα (*accus. cum infin* от ἔγραψαν), а не к πῦρ ἀνήφθη (поправка на ἀνῆφθαι не только произвольна, но и обнаруживает в справщиках полное непонимание ссылки Иустина) ἐν τῷ Ἰορδάνῃ. Отсюда усматриваем, что в сознании Иустина была проведена отчетливая грань между письменными воспоминаниями апостолов и их учеников или евангелиями, и между устными преданиями и апокрифическими источниками евангельской истории, – грань настолько отчетливая, что она

давала себя знать уже и бессознательно, – или по крайней мере без преднамеренности, – для писателя в его цитатах из наших евангелий и из апокрифических или устных источников. Из других, не имеющих в евангелиях, ссылок св. Иустина отметим следующие: предречение Господа, что по воскресении Своем Он явится в Иерусалиме и снова будет вкушать вместе с учениками пищу и питье (Dial. 51. М. 589. А. Otto. р. 174), покаяние учеников по воскресении Христа за то, что они покинули Его при распятии (Dial. 106. М. 724. А. Otto. р. 378), слова ἔσονται σχίσματα καὶ αἰρέσεις (Dial. 35. М. 349. С. Otto. р. 118).

²⁰⁶⁵ - Климента Римского 2-е Послание IV. 5. Funk, Patr. Apost 1. 148; ib. V. 4. р. 150; ib. XII. 2. р. 158; Игнатия Посл. к Смирн. III. 2 р. 236, – то же у Оригена см. у Funk'a notae ad h. loca. Ср. Папия из Евангелия Евреев у Евсевия Н. Е. III. 39. ed. Hein. 1. р. 150 in fine; Funk, ib. vol. II, fragm. II р. 283; Егезипп у Евсевия (Н. Е. IV. 22. Hein р. 189). Иринея сообщает слова Господа, слышанные пресвитерами от Иоанна Богослова (Haeres. V. 33. 3. ed. Stieren. 1. 809), и другие записанные у Папия (ib. § 4. р. 810); Климент Алекс. Strom. 1. 24. ed. Potteri 1. р. 416 и 28. р. 425. Ориген, Comm. in. Johan. t. 19:2. М. XIV. 540. А; Lommatzsch. II. 153; Comm. in Matth. t. XIII. 2. М. XIII, 1097. А. Lom. III. 214. ср. Evs. Н. Е. VI. 12. Hein. р. 276. Эти так называемые аграфы собраны, хотя и не с полной беспристрастностью, у Гильгенфельда *Novum Testamentum extra canonem receptum*. Lips, а в новейшее время у Реша (Alfr. Resch., *Agrapha в Texte und Untersuchungen herausg. v. Gebhardt und Harnack V Band. Heft 4*).

²⁰⁶⁶ - См. вышеприведенные цитаты из Папия и Иринея.

²⁰⁶⁷ - Дважды ссылается Иустин в апологии на Акты Пилата: *Apol. I. 35. М. 384. С. Otto. р. 106: καὶ ταῦτα ὅτι γέγονε δύνασθε μαθεῖν ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ᾠκτων; ib. 48. М. 400, с Otto. р. 132: ὅτι τε ταῦτα ἐποίησεν, ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ᾠκτων (?αὐτῶ) μαθεῖν δύνασθε. В обоих случаях речь о распятии, смерти и воскресении Христа. Остается однако-же неясным: цитирует ли Иустин известный новозаветный апокриф, или же предлагает римскому сенату*

навести справки в своих архивах, где должен был храниться и письменный отчет о суде над Христом. Вероятнее второе. Ср. прим. выше.

²⁰⁶⁸ - Это доказывают: Мураториев фрагмент, канон у Оригена и Евсевия, Синайский кодекс и др. мн.

²⁰⁶⁹ - Изречения Господа в огромном большинстве приведены по евангелию Матфея. В одной первой апологии процитировано почти 50 стихов из этого евангелия; в трех параграфах 15–17 приведено более 20 стихов из Нагорной Беседы. Иустину известны и особенности этого евангелия в изложении евангельской истории, начиная сверхъестественными событиями рождения Господа (напр. поклонение волхвов по указанию звезды и избиение Вифлеемских младенцев см. Dial. 78 и Мф. 2:1 сл.) и кончая последними днями земной жизни Господа (напр. повеление Господа ученикам привести ослицу и молодого осла Мф. 21:2; Dial. 53), Его крестными страданиями, смертью, воскресением и вознесением на небо (особенно напр. указание на пущенную иудеями молву о похищении учениками тела Христова см. Мф. 28:13; Dial. 108) Другие указания см. в обзрении евангельской истории. Из евангелия Луки взяты следующие изречения Господа: Лк. 10:19 ср. Dial. 76; Лк. 12:48 ср. Apol. 1:17; Лк. 23:46 ср. Dial. 105; сюда же можно отнести: Лк. 5:32; 6:27–29:34 ср. Apol. 1:15–16; Лк. 12:4; 18:27 ср. Apol. 1:19; Лк. 22:19 ср. Apol. 1:66; Лук. 20:36 ср. Dial. 81. Из повествований Луки Иустин знает о благовести Ангела пресвятой Деве (Dial. 100; Apol. I, 33. Лк. 1:26 сл.), о рождении Христа в Вифлееме, куда Святая Дева и Иосиф прибыли по случаю первой переписи Квириния, – и о положении Новорожденного матерью в ясли (Apol. 1:34, Dial. 78 ср. Лк. 2:1 сл.), – о кровавом поте Господа в Гефсимании (Лк. 22:44; Dial. 103); о послании Господа Пилатом к Ироду Dial. 103; Лк. 23:7 сл.), о поучении Воскресшим Христом Своих учеников из Писания (Лк. 24:25 сл. 44 сл. Apol. 1:50; Dial. 106). Из евангелия Марка Иустин берет повествование о данном от Господа сыновьям Зеведея наименовании «сыны грома» Dial. 106. Мк. 3:16 сл.). Преимущество цитат из Матфея у Иустина и у других древне-церковных писателей объясняется более

систематичным изложением у этого евангелиста, как законоположительного учения Господа (нагорная беседа), так и более подробным указанием пророчеств, исполнившихся во Христе. Как апологетические, так и миссионерские цели первохристианских писателей заставляли их обращаться преимущественно к первому евангелию, и особенно к нагорной беседе Господа, содержащей целокупное изложение новозаветного закона. Сравнительная же бедность цитации из Марка (кроме вышеприведенной ссылки можно еще указать разве на Apol. 1:45 ср. Мк. 16:20) объясняется тем, что это евангелие имеет весьма мало таких изречений Христа и событий, коих не было бы у Матфея и Луки. Знакомства Иустина с евангелием Иоанна видно уже во всем учении апологета о Логосе. «Μονογενὴς ὅτι ἦν τῷ Πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ Λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος, καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν, προεδήλωσα» (Dial. 105. M. 720. C – 721. A. Otto. p. 376). Так как в том же параграфе термин ἀπομνημονεύματα еще дважды употреблен при цитатах из евангелий Матфея и Луки, и раз с глаголом γέγραπται, – то и под первым «ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν» надо разумеать евангелие письменное, и притом Иоанново, в коем одном только находим учение о Логосе и термин μονογενής (Ин. 1:1–18). Если отрицатели подлинности 4-го евангелия стараются свести этот цитат Иустина к повествованиям Матфея и Луки о рождении Господа от Девы, а термин μονογενής – к изречению Пс. 21:21, толкуемому Иустином в этом параграфе: то при этом забывают еще более тесную связь с прологом 4-го евангелия в термине Λόγος. Apol. II, 6. M. 453. Otto. p. 212–214: "Ὄνομα δὲ τῷ πάντων Πατρὶ θετόν, ἀγεννήτῳ ὄντι, οὐκ ἔστιν. Ὡ γὰρ ἂν καὶ ὀνόματι προσαγορεύηται, πρεσβύτερον ἔχει τὸν θέμενον τὸ ὄνομα. Τὸ δὲ Πατὴρ, καὶ Θεὸς καὶ Κτίστης καὶ Κύριος καὶ Δεσπότης οὐκ ὀνόματά ἐστιν, ἀλλ' ἐκ τῶν εὐποϊῶν καὶ τῶν ἔργων προσρήσεις. Ὁ δὲ Υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ Λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνῶν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε, Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρῆσθαι καὶ κοσμήσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν Θεὸν λέγεται (ὄνομα καὶ αὐτὸ

περιέχον ἄγνωστον σημασίαν) ὃν τρόπον καὶ τὸ Θεὸς
 προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου
 ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα. Ἰησοῦς δὲ καὶ ἀνθρώπου
 καὶ σωτῆρος ὄνομα καὶ σημασίαν ἔχει. Καὶ γὰρ καὶ ἄνθρωπος, ὡς
 προέφημεν, γέγονε, κατὰ τὴν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς βουλήν
 ἀποκυηθεὶς ὑπὲρ τῶν πιστευόντων ἀνθρώπων καὶ ἐπὶ καταλύσει
 τῶν δαιμόνων. Ср. Dial. 100. М. 709 Otto. p. 354 sq. Apol. 1. 32.
 66. Otto. p. 96. sq. 180 sq. М. 377 sq. 428 sq. Прямое или
 косвенное отношение к 4-му евангелию имеют также
 следующие места сочинений Иустина; Dial. 88. М. 688. А. Otto.
 p. 322. ср. Ин. 1:20:23, 27 (изречение Крестителя); Apol. 1. 22. М.
 364. А. Otto. p. 70. и Dial. 69. М. 640. А. Otto p. 250. ср. Ин. 9:1
 (об исцелении больных ἐκ γενετῆς); Apol. 1. 61. М. 420. С. Otto.
 p. 164. ср. Ин. 3:3–4: καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε,
 οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον
 εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἄπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι,
 φανερόν πᾶσιν ἐστὶ (связь с указанным местом из Иоаннова
 евангелия очевидна; Apol. 1. 52. М. 405. В. Otto. p. 142. и Dial.
 64. М. 625. А. Otto. p. 230. ср. Ин. 19:37 (цитат Зах. 12:10
 приведен по евангелию Иоанна); Dial. 114. М. 740. С. Otto. p.
 408. и 69. М. 637. С. Otto. p. 250. ср. Ин. 4:10 сл. (ὕδωρ ζῶν);
 Dial. 63. М. 620. С. Otto. p. 222. Ин. 1:23 (ὡς τοῦ αἵματος αὐτοῦ
 οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γεγεννημένου ἀλλ' ἐκ θελήματος
 Θεοῦ). Переведенные выражения настолько своеобразны, что
 не могут быть поставляемы в связь ни с синоптическим текстом,
 ни тем менее с апокрифическим евангелием евреев или другим
 каким-либо воображаемым только источником. Связь этих
 изречений с текстом 4-го евангелия, благодаря именно
 своеобразию их, не может подлежать здравому сомнению. И
 если Иустин мог бы привести больше мест из 4-го евангелия, –
 если для доказательства Божественной природы Христа
 апологет ссылается на Мф. 11:27 (Mial. 100), а не на 4-е
 евангелие, – если вообще Иустин пользуется евангелием
 Иоанна сравнительно не так обильно, как евангелиями Луки и
 особенно Матфея: то отсюда следует только то, что Иустин
 принадлежал еще к тому времени, когда было более
 распространено употребление древнейшего евангелия Матфея,

чем позднее написанного евангелия Иоанна. И если синоптический текст наиболее мог удовлетворять потребностям положительного и апологетического вероучения христианского, то обильный еще родник живого апостольского предания и отсутствие внешне-формальных определений касательно новозаветного канона и текста объясняют нам свободу и отсутствие единства в цитации новозаветных писаний как у Иустина, так и у его предшественников и современников. Мы хотим сказать, что в первохристианском сознании начертанный апостолами и евангелистами сначала путем устного предания образ деяний и учения Христа соответствовал именно синоптическому типу, чем объясняется и самое сходство первых трех евангелий между собою. Мы не позволяем себе думать, чтобы изложенные в 4-м евангелии беседы и речи Господа могли сначала передаваться евангелистами-апостолами путем устной проповеди, прежде чем они впервые были письменно изложены Иоанном Богословом в конце 1-го или начале 2-го века. Своеобразное содержание 4-го евангелия не было предметом перво-евангельской катехизации, каковым был синоптический тип евангельского текста. Первохристианские катехизаторы – евангелисты и апостолы излагали жизнь и учение Господа по типу синоптического текста, т. е. сообщали о сверхъестественных событиях рождения Господа и Его детства, о крещении и искушении Господа, о его чудесах, распятии, смерти, воскресении и вознесении на небо, как изложено это у синоптиков, – а евангельское учение излагали главным образом по сосредоточенно-полному выражению его в нагорной беседе у Матфея. О беседах же Господа напр. с Никодимом, Самарянкой, с иудеями (о хлебе жизни), о воскрешении Лазаря, о прощальной беседе Господа с учениками и пр., едва ли сообщал хотя один христианский проповедник в таком приблизительно виде, как читаем это в 4-м евангелии. Содержание 4-го евангелия со всеми его своеобразными особенностями не могло быть общецерковным достоянием ранее, чем оно было распространено в письменном виде, т. е. в начале 2-го века. Таким образом преобладание синоптического вообще и в особенности Матфеева текста евангелия у Иустина,

как и у других древне-церковных писателей, объясняется также и сравнительно большею древностью (по времени сообщения церкви устно и письменно), большею распространенностью и большею общедоступностью синоптического типа евангелия сравнительно с евангелием Иоанна – тогда и там, когда, где и кому писал Иустин свои апологии. Надо иметь в виду также и то, что до нас дошли не все сочинения Иустина, так как Иероним упоминает «*ejus contra Marcionem insignia volumina, quorum Irenaeus in IV contra haereses libros meminit et alius liber contra omnes haereses, cujus facit mentionem in Apologetico, quem dedit Antonino Pio*» (De viris illustribus, 23, Migne, Patr. ser. lat. vol. 23. col. 641).

²⁰⁷⁰ - Кроме «евангелий–воспоминаний» Иустин называет еще «апокалипсис апостола Христова Иоанна», причем даваемое пространное объяснение показывает, что апологету не было удобно цитовать новозаветные писания, как мало известные и мало авторитетные для читателей, – и что гораздо важнее для него было что, чем кто и где, Dial. 81. M. 669. A; Otto. P. 274–296: καὶ παρ' ἡμῖν ἀνὴρ τις, ὃ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένη αὐτῷ и пр. о тысячелетнем царстве верующих в Иерусалиме и о всеобщем потом воскресении людей на суд. Ни прямых указаний на послания ап. Павла, ни точных цитат из них нет у Иустина, хотя имеются несомненные следы знакомства апологета с текстом посланий. Сюда принадлежат: отношение к Ветхому Завету и употребление цитат согласно посланию к Римлянам (Рим. 3:11–17 ср. Dial. 27; Рим. 9:27 сл. ср. Dial. 39. 46; Рим. 14:11 ср. Apol. 1. 52); учение об оправдании Авраама как отца верующих язычников (Рим. 4 гл. ср. Dial. 11. 23. 119); δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ (Рим. 1:16 и Apol. 1. 14; ἐν συνειδήσεσιν ἐχθραῖς ταῦτα ὀνειδίζοντας ἀλλήλοις ἅπερ ἐργάζονται (Dial. 93 ср. Рим. 2:15).

²⁰⁷¹ - Athenagorae Legatio pro Christianis см. в Texte und Untersuchungen v. Gebhardt und Harnack, recens. E. Schwarz, 1891; ср. Migne Patr. Gr. vol. VI. § 11. Schwarz. S. 12. 2–10 Migne, col. 912. A: δι' αὐτῶν τῶν δογμάτων, οἷς προσέχομεν, οὐκ ἀνθρωπίνοις οὖσιν ἀλλὰ θεοφάτοις καὶ θεοδιδάκτοις, πείσαι ὑμᾶς μὴ ὡς περὶ ἀθέων ἔχειν δυνάμεθα. τίνες οὖν ἡμῶν οἱ λόγοι, οἷς

ἐντρεφόμεθα; λέγω ὑμῖν. ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς κτλ. Μφ. 5:44–45. Что цитат взят из письменного текста евангельского, это доказывают слова: λέγω ὑμῖν, не вяжущиеся в конструкции апологета, но приведенные им буквально по ев. Матфея. Ib. § 12. 13:27–14:1. М. 913. С –916. А: ἐὰν γὰρ ἀγαπᾶτε, φησί, τοὺς ἀγαπῶντας κтл. Лк. 6:32:34. Ib. § 32. S. 43. 1–3. III. 964. В: ὁ γὰρ βλέπων, φησί, γυνᾶϊκα κтл. Μφ. 5:28. Ib. § 33. S. 44. 5–7. М. 965. В: ὅς ἂν ἀπολύσῃ, φησί, κтл. Μφ. 19:9. Глухие цитаты: § 33. Μφ. 19:4–6; § 1. Μφ. 5:40 и Лк. 6:29; § 34. Лк. 4:28:29. Подобные же глухие цитаты из Ис. 22:13 и 1Кор. 15:32 (сравнить De resurrectione § 19. S. 72. 11–12. М. 1012. D.) § 12 S. 13. 15. М. 913. В; 1Тим. 2:2; Leg. § 27. fin., 2Кор. 5:10 ср. De resurr. § 18. Schw., 71. 19; Рим. 12:1. Leg. § 13. Schw. 15. 1–2. Но раз цитируется в Do resurr. ясно 1Кор. 15:63: δεῖ κατὰ τὸν ἀπόστολον τὸ φθαρτὸν τοῦτο καὶ σκεδαστὸν ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν (§ 18. Schw. 71. 15–16). Подобные же глухие цитаты из Ветхого Завета и из языческих писателей см. Leg. § 13. Schw. 14. 25. § 22. S. 34. 1–2; § 29. S. 39. 18 сл. и др. Притч. 8:22 в § 10 Schw. S 11. 14–15. М. 909. А: συνάδει τῷ λόγῳ καὶ τὸ προφητικὸν πνεῦμα· «Κύριος γάρ, φησίν, ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ». Притч. 21:1 в § 18: «Βασιλέως γὰρ ψυχὴ ἐν χειρὶ θεοῦ», φησὶ τὸ προφητικὸν πνεῦμα. Надо впрочем заметить, что в Legatio преобладают огромным большинством цитаты из языческих писателей, и притом с указанием имен и точные. Объяснение этому явлению нужно искать в апологетической задаче сочинения, врученного около 177 г. Марку Аврелию. Другое же сочинение Афинагора (о воскресении мертвых), исключая одной ясной и двух глухих ссылок, совсем не имеет цитат.

²⁰⁷² - Шестой и епископ Антиохийский (Eus. Н. Е. IV. 19. 20. Hein. 186: между 168 и 190 годами), Феофил написал, по сообщениям Евсевия (Н. Е. IV. 24. р. 191–192) и Иеронима (De vir. ill. 25. Migne Patr. lat. t. 23. coll. 643. D–645. А и Comm. in Matth. t. 26. col. 20. В), следующие сочинения: 1) три тома (Евс. συγγράμματα Иерон. volūmта и τεύχη?) к Автолику; 2) книгу против Маркиона, существовавшую при Евсевии и Иерониме и составленную, по сообщениям Иеронима, при императоре Марке Антонине Вере; 3) одну книгу, по Иерониму, против ереси

Гермогена (liber-λόγος), в которой, по Евсевию, автор пользовался Апокалипсисом Иоанна; 4) несколько кратких назидательных сочинений (Евс. κατηχητικά βιβλία, Иерон. breves tractatus ad aedificationem ecclesiae pertinentes); 5) толкование на притчи Соломона и 6) на евангелие (по Иерониму). Под последним сочинением, кажется надо разуместь все четвероевангелие, так как Иероним в De vir. ill. 25 говорит вообще о комментарии на евангелие, а в epistola ad Algas. 121:6. Migne XXII. 1020: Theophilus Antiochenae ecclesiae septimus post Petrum apostolum episcopus, qui quattuor Evangelistarum in unum opus dicta compingens ingenii sui nobis monumenta reliquit, haec super hac parabola (Лк. 16:1 сл.) in suis commantariis est locutus et cet. Известный с именем Феофила латинский текст четырех книг комментариев или аллегорий на четвероевангелие начинается толкованием четырех символов евангелистов (человека, льва, орла, тельца) применительно к началу каждого евангелия (Матфея, Марка, Иоанна и Луки). Затем первая книга содержит краткое толкование на Евангелие Матфея: родословие (сравнивается с родословием Луки) и рождение Господа (1 гл.), поклонение волхвов, избиение Вифлеемских младенцев, поселение св. семейства в Назарете (2 гл.), явление Иоанна Крестителя (3 гл.), искушение Господа в пустыне (4 гл.), потом нагорная беседа (5–7 гл.), исцеление слуги капернаумского сотника (8 гл.). – затем: 9:15–17:20:24–25:37; 10:16:23, 27:29, 30; 13:44–47; 14:13–38; 18:8–12; 19:30 (тут и Ин. 2:2); 11:16–17; 12:1:10, 13:20, 29:32, 42; 13:31:32, 44; 14:19:23, 24:36; 15:22–27; 17:26; 13:55; 14:3–11; 18:22–24; 17:1–2 (Лк. 9:28–29: Преображение); 19:24; 20:1–16; 21:18–37; 22:23–33; 24:7–16:18, 19:20, 36:40, 41; 25:1–11:15; 21:2 сл. (Лк. 19:30. Мк. 11:8: Торжественный вход Господа в Иерусалим); 26:32 сл. Мк. 14:36, Ин. 18:10 (Тайная вечеря и взятие Господа); 27:51 (Мк. 15:17–36; Лк. 23:43); 28:1, Ин. 20:17; Лк. 24:5. Вторая книга содержит изъяснительный обзор на места из евангелия Марка: 1:2–6:13; 2:3–5:11; 4:20:37–39; 5:2:3, 9; 5:12:22–25; 6:34–37:31, 39 (Лк. 19:12 сл. Мф. 25:21 сл.); 7:35; 5:41 (Ин. 11:33–38, 39; Лк. 7:14). Евангелие Луки (книга третья): 1:15; 3:8:9; 8:16; 11:33; 9:28–29:33; 10:13 (Мф. 15:24); 7:12–15; 10:30–36; 12:16:80. 49.

52 (Мф. 10:36); 14:28. 16–21 (Ин. 3:5; Мф. 22:3–12); 13:21 (Мф. 13:33); 12:11–31; 16:11 сл.; 17:12; 18:2–4 (23:18; Мф. 27:24:26; Ин. 18:40); 19:2:8; 18:22 (Мф. 19:21; 21:34–39); 8:18 (Ин. 3:13, 34); 13:6. 11 (Мф. 26:19); 17:21; 16:1 (Деян. 22:3; 26:14), 4 (Деян. 22:10), 6; 7:41; 16:7–12. Евангелие Иоанна – четвертая книга: 1:1–3; 2:4:6, 8:9; 4:17; 5:2:4, 7:5 (Мк. 12:30; Мф. 22:37; Лк. 10:27), 8; 7:30; 9:1:7; 11:1:44, 41:39, 35 (Лк. 16:20, 23); 12:35; 14:28; 10:30; 16:1; 18:11 (Мф. 10:34), 10; 21:11 (Мф. 11:30; Лк. 17:21); 8:56; 4:7:16, 18; 13:25:27; 20:15. Мы выписали почти все евангельские цитаты с полей издания Цана (Theodor Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons und der altkirchl. Literatur, II. Theil. Der Evangelien commentar des Theophilus von Antiochien, Erlangen, 1883 S. 31 – 85). Несмотря на некоторую беспорядочность их, мы имеем наше четвероевангелие во всем его объеме начиная сверхъестественно-безмужным рождением Господа, – и кончая крестными страданиями, смертью и воскресением Христа. Что же касается до апологетического сочинения Феофила «к Автолику», то здесь апологет в III. 13. (Migne, Patr. Gr. VI col. 1140. B.). Мф. 5:28, 32 (после цитата из Притч. 4:25) цитует так: ἡ δὲ εὐαγγέλιος φωνὴ ἐπιτατικώτερον διδάσκει περὶ ἀγνείας λέγουσα. πᾶς ὁ ἰδὼν γυναῖκα ἄλλοτρίαν πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτὴν ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ. καὶ ὁ γαμῶν, φησὶν (это фησὶν надо объяснять тем, что после первого цитата писатель пропустил несколько слов) ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς μοιχεύει, καὶ ὃς ἀπολύει γυναῖκα παρεκτὸς λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι. (своеобразное παρεκτὸς λόγου πορνείας, как и все изречение, не оставляет сомнения в том, что цитат взят из письменного текста евангелия). Ib. § 14. 1140. C. (после цитата из Ис.): τὸ δὲ εὐαγγέλιον, «ἀγαπᾶτε, φησί, τοὺς ἐχθροὺς κτλ. Мф 5:44. Ibidi. 2: «μὴ γνῶτω γάρ, φησὶν, ἡ χεὶρ κтл. Мф. 6:3. Ср. II. 13. 1072. В глухой цитате из Лк. 18:27; Мф. 19:26 ср. Афинагора, De resurr. 9. Schw. 58. 6. О многих евангелиях, и притом как о богодухновенных писаниях, рядом с законом и пророками, апологет говорит в III. 12. M. 1137. C: περὶ δικαιοσύνης, ἥς ὁ νόμος εἶρηκεν, ἀκόλουθα εὐρίσκεται καὶ τὰ τῶν προφητῶν καὶ τῶν εὐαγγελίων ἔχειν, διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἐνὶ Πνεύματι

Θεοῦ λελαληκέναι. Ясный цитат имеем только один и при том из евангелия Ин. 1:1–3 см. II. 22. М. 1088. В: ὁθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιοι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν· δεικνύς, ὅτι ἐν πρώτοις μόνος ἦν ὁ Θεὸς καὶ ἐν αὐτῷ ὁ Λόγος. ἔπειτα λέγει. καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος· πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. Таким образом как из двух последних цитат, так и из свидетельств Иеронима явствует, что Феофил знал четвероевангелие, хотя и не делал, за одним только исключением, точных (именных) ссылок: мы имеем тут полное сходство с Иустином. Ср. безыменные цитаты (ὁ θεῖος λόγος) из 1Тим. 2:2 и Рим. 13:7, 8 в III. 14. М. 1141. А.; Рим. 2:6, 8 и Кор. 2:9 в 1:14. М. 1045 и др. Можем кстати указать на двух анонимных апологетов у Евсевия, из коих один (ок. 193 г) говорит о: τῷ τῆς τοῦ εὐαγγελίου καινῆς διαθήκης λόγῳ, ᾧ μήτε προσθεῖναι μήτ' ἀφελεῖν δυνατόν... (Н. Е. V. 16. § 3. р. 234 сл.), а другой употребляет выражения: γραφαὶ θεῖαι γραφή θεϊκὴ πίστεως ἀρχαίας κανών, цитат из Ин. 3:31 и пр. (V. 28. § 13 сл. р. 257).

²⁰⁷³ - Татиан, сверстник и слушатель Иустина (жил при Марке Антонине Вере и Аврелии Коммоде), написал множество книг, (πολύ τι πλῆθος συγγραμμάτων Евс. Н. Е. IV. 29. 6; infinita volumina Иерон. De vir. illustr. 29. М. 645), из коих наибольшею славою пользовалось его апологетическое сочинение против язычников. Но сам апологет впал в ересь и основал секту енкратитов. Из всех его сочинений дошло до нас только «πρὸς Ἕλληνας» и несколько отрывков из других его книг: см. у Migne, Ser. Gr. 6, col 803 sq. и в Texte und Untersuchungen v. Gebhardt und Harnack, IV. 1. recens. Edu. Schwarg, Leipzig. 1888. См. § 13 Schw. 14. 17–18; М. 833. В: καὶ τοῦτό ἐστι ἄρα τὸ εἰρημένον· ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει (Ин. 1:5). Ср. § 15. Schw. 17. 7–8. М. 840. В: κατὰ τὸν εἰπόντα λόγον. ἐπειδὴ βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττώθησαν (Пс. 8:5; Евр. 2:7). Кроме этих двух, нет еще ясных цитат, хотя глухие несомненно имеются, как-то: § 19. Schw. 22. 5–6. М. 849. С. ср. Ин. 1:3; § 5 (о Логосе). В отрывках из сочинений Татиана имеются указания и на послание ап. Павла (см. Schwarz, S. 48–50). Наконец Татиану принадлежит свод четырех евангелий в одно евангелие, которое он назвал

диатессарон. Eus. H. E. IV. 29. 6. Hein. p. 198: συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθεῖς τὸ διατεσσάρων τοῦτο προσωνόμασεν, ὃ καὶ παρὰ τισιν εἰσέτι νῦν φέρεται Epirh. Haer. XLVI. 1, ed. Dindorf, II. 412: λέγεται τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον ὑπ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι, ὅπερ κατὰ ἑβραίους τινὲς καλοῦσι. Феодорит еп. Кирский нашел в своей епархии более двухсот экземпляров этой книги, которые, как произведение еретика, уничтожил (Theodor. Haer. Fab. 1. 20. Migne, Patr. Gr. t. LXXXIII. 372. A). По свидетельству св. Ефрема Сирина Диатессарон начинался прологом ев. Иоанна (s-ti Ephraemi Syri Evang. concord expos. ed. Aucher et. Moesinger, Venet. 1876 p. 3 sq.; а по известию Феодорита (ibid.) в Диатессароне не было родословия и всего, что указывало на происхождение Господа от Давида по плоти. Очевидно, Татиан, подобно Маркиону, искажал священный текст в духе своего лжеучения (ср. Иерон. In Epist. ad. Tit. prol M. t. XXVI. 556). Ближайшие сведения о Диатессароне см. у Theodor'a Zahn'a, Forschungen zur Geschichte des noutest. Kanons, 1 Theil 1. Евангельский текст восстановлен здесь в таком виде и порядке: 1) Ин. 1:1–5. 2) Лк. 1:5–79. 3) Мф. 1:18–25. 4) Лк. 2:1–35, а. 5) Мф. 2:1–23. 6) Ин. 1:6–28. 7) Лк. 2:41–52. 8) Мф. 3:1–12 (Лк. 3:7 сл.). 9) Мф. 3:13–17, Лк. 3:21:23. Ин. 1:29 сл. 10) Мф. 4:1–11 (Лк. 4:1–13, Мк. 1:12:13). 11) Ин. 1:35–52. 12) Ин. 2:1–11. 13) Ин. 3:22–4:3. Мк. 1:14–16. Мф. 4:12–17. 14) Лк. 5:1–11:17–39, Мк. 2:1–22. 15) Мф. 12:1–8, Мк. 2:23–28 Лк. 6:1–5, 16) Мф. 5:1–12, Лк. 6:20–24 (26). 17) Мф. 5:13–48 (Лк. 6:27 сл. 8:16–11:33; 16:17). 18) Мф. 6 19) Мф. 7. Мк. 4:24 сл. (Лк. 6:37–49). 20) Лк. 7:1–10. Мф. 8:5–13. 21) Лк. 7:11–17. 22) Мф. 8:18–34. Лк. 9:57–62; 8:23–39; Мк. 4:36–5:20. 23) Мк. 5:21–46. Лк. 8:40, 56. Мф. 9:16–36. 24) Мф. 10. Лк. 9:1–6; 10:3–12 и 16. Мк. 6:7–13. 25) Лк. 10:38–42. 26) Мф. 11:2–13 (?). Лк. 7:18–35. 27) Мф. 12:22–37 (Лк. 11:14–23). Мк. 3:20–30. 28) Лк. 7:36–50. 29) Лк. 10:1 (2): 17–22. Мф. 11:25–30. Мк. 14:26 сл. 30) Мф. 12:38–45, Лк. 11:29–39:24–28. Мф. 12:46–54. Лк. 8:19–21. 31) Лк. 8:1–14. Мф. 13:1–53. Мк. 4:1–34. 32) Ин. 4:44:45. Лк. 4:15 (14?)–30. Мф. 13:53–58. Мк. 6:1–6. 33) Мф 14:1–12. Мк. 6:14–29. 34) Ин. 6:1–21. Мф. 14:13–33. Мк. 6:30–53. Лк. 9:10–17. 35) Ин. 6:22 (или 24)–71. 36) Мф. 15:1–20. Мк. 7:1–23. 37) Мф. 15:21–28. Мк. 7:24–30 38)

Ин. 4:4–42. 39) Мф. 8:2–4. Мк. 1:40–45. Лк. 5:12–14. 40) Ин. 5. 41) Мк. 8:22–26. 42) Мк. 8:27–9:1. Мф. 16:13–28. Лк. 9:18–27. 43) Мф. 17:1–13. Мк. 9:2–13. Лк. 9:28–36. 13:31–33. 44) Мф. 17:14–21. Мк. 9:14–29. Лк. 9:37–43. 45) Мф. 17:14–27. 46) Лк. 15:1–10. 48) Лк. 15:11–32. 49) Лк. 16:1–12. 50) Мф. 18:1–35, Лк. 17:1–4. Мк. 9:33–50 (?). 51) Лк. 13:1–9. 52) Ин. 7:1 (2)–31 (?36?). 53) Мф. 19:16–24. Мк. 10:17–25. Лк. 18:18–25. 54) Лк. 16:19–31. 55) Мф. 20:1–16. 56) Мф. 20:20–28. Мк. 10:35–45. 57) Лк. 19:1–10. 58) Мк. 10:46–52. Лк. 18:35–43. 59) Ин. 2:14–22 (Мф. 21:12 сл.) Мк. 11:15–17. Лк. 19:45 сл. 60) Лк. 18:9–14. 61) Мф. 21:18–22. Мк. 11:12–14:19–24. Лк. 17:5:6. 62) Ин. 3:1–21 (15?). 63) Лк. 18:1–8. 64) Мф. 21:23–32. Мк. 11:27–33. Лк. 20:1–8. 66) Мф. 22:15–33. Мк. 12:13–27. Лк. 20:20–40. 67) Мф. 22:34–40. Мк. 12:28–34 (Лк. 10:25–28). Лк. 10:29–37. 68) Ин. 7:32 (или 37)–44 (или 52). 69) Ин. 8:12–59. 70) Ин. 9. 71) Ин. 10. 72) Ин. 11. 73) Ин. 12:1–11. Мф. 26:6–13. Мк. 14:3–9. 74) Ин. 12:12–19. Мф. 21:1–11:14–16. Мк. 11:1–10. Лк. 19:29–44. 75) Ин. 12:20–37. 76) Лк. 17:20–25 (?). 77) Мф. 23. Лк. 11:39–52. Мк. 12:38 сл. 78) Ин. 12:37 (?)–50. 79) Мф. 24. Мк. 13. Лк. 21:5:36; 17:31–37; 12:42–48. 80) Мф. 25. Лк. 19:12–27; 12:35 сл. 81) Ин. 13:1–15. 82) Мф. 26:21–25. Мк. 14:18–21. Лк. 22:21–23. Ин. 13:21–30. 83) Мф. 26:26–29. Мк. 14:22–25. Лк. 22:18–20. 84) Лк. 22:29–34. Ин. 13:33–38. 85) Ин. 14. 86) Лк. 22:35–38. 87) Ин. 15. 88) Ин. 16. 89) Ин. 17. 90) Мф. 26:36–57. Мк. 14:32–53. Лк. 22:40–54. Ин. 18:1–13. 91) Мф. 26:58:69–75. Мк. 14:54:66–72. Лк. 22:54–62. Ин. 18:15–18:25–27. 92) Мф. 26:59–68. Мк. 14:55–65. (Лк. 22:63–71. Ин. 18:19–24. 93) Ин. 18:28–19:16. Мф. 27:1 сл. 11–31 Мк. 15:1–20. Лк. 23:1–5:13–25. 94) Мф. 27:3–10. 95) Лк. 23:26–32. Мф. 23:32. Мк. 15:21. Ин. 19:17. 96) Лк. 23:32–42. Мф. 27:33–44. Мк. 15:22–32 сл. Ин. 19:18–24. 97) Ин. 19:25–42. Мф. 27:45–66. Мк. 15:33–47. Лк. 23:44–56. 98) Ин. 20. Мф. 28:1–15. Лк. 24:1–43. 99) Ин. 21. 100) Мф. 28:16–20. Мк. 16:15–19. Лк. 24:44–53. Отсюда видим, что Диатессарон Татиана, за несущественными исключениями, содержал в себе текст нашего Четвероевангелия во всем объеме (Zahn, op. cit. S. 113–219). Таким образом Татиан, как и другие древнехристианские апологеты, при несомненном знакомстве с нашими евангелиями, цитируют их однако-же

редко и глухо. И если на основании апологий Афинагора, Феофила и Татиана нельзя утверждать, что эти писатели не знали наших евангелий: то также невозможно в Иустиновых «воспоминаниях апостолов и их учеников» видеть отличные от наших евангелий первозаписи апостольские, – и это тем более, что у Иустина, сравнительно с другими апологетами, находим гораздо более точных указаний на наше четвероевангелие.

²⁰⁷⁴ - *Apologeticum* имеет 50 глав и в издании Элепа (Quinti Septimi Florentis Tertulliani quae supersunt onmia edidit Franc. Ochler, Lipsiae, Weigel, 1853) занимает 181 страницу (1 том, III–302) in 8-о, а две книги *Ad Nationes* (ibid. p. 305–396) имеют 37 глав на 91 странице. Во втором сочинении, не смотря на все наши поиски, не оказалось ни одного прямого цитата из Писания, как Нового, так и Ветхого Завета. В первом же сочинении мы нашли только два указания: во 1-х – глухое и общее указание на чтение божественных писаний за богослужением христианским *Apolog.* XXXIX. p. 256: *coimus ad litterarum divinarum commemorationem et cet.*), совершенно сходное с подобным же указанием Иустина (*Apol.* 1:67. М. 6. 429. В. Otto. p. 184–186); и во 2-х – точное, но общее и безыменное указание на христианские писания, содержащие в себе глаголы Бога и повелевающие христианам молиться за врагов и преследователей своих (*Мф.* 5:44 и парал.), и за начальство: «молитесь говорит, за царей и за начальников и за власти, дабы все тихое было вам» (*1Тим.* 2:2: *Apol.* XXXI, 235–236: «*Qui putaveris nihil nos de salute Caesaum curare, inspicere Dei voces, litteras nostras... scitote ex illis praeceptum esse nobis ad redundantiam benignitatis etiam pro inimicis Deum orare et persecutoribus nostis bona precari. Qui magis inimici et persecutores Christianorum quam de quorum maiestate convenimur in crimen? Sed etiam nominatim atque manifeste, orate, inquit, pro regibus et pro principibus et potestatibus, ut omnia tranquilla sint vobis* (цитат приведен однако ж не весь дословно). Очевидно эти указания сделаны только в виде исключения, вследствие настоявшей необходимости – документально доказать ложность обвинения христиан в политических злоумышлениях, чего нельзя уже было сделать общим изложением христианской

веры, без прямой и точной ссылки на христианские правила жизни. Всего бы естественнее ожидать прямых и точных ссылок на писание в главах 19–21 Апологетика, где речь о ветхозаветной и новозаветной истории божественного домостроительства. Однако-ж и здесь апологет предпочитает общее изложение, из коего решительно нет никакой возможности дознать: что служило Тертуллиану источником для изложения евангелия – устное ли предание, воображаемые ли первозаписи, или же наше четвероевангелие? Пищи для мечтаний отрицателям тут было бы больше, чем у Иустина, если бы другие сочинения Тертуллиана до нас не дошли. А между тем мы имеем множество безыменных и именных, точных и общих, дословных (даже с соблюдением стихотворного размера) и небуквальных цитат из писателей языческих – греческих и латинских. Аналогия тут полная с Иустином и другими греческими апологетами. Напротив, – полемические сочинения: *Adversus Marcionem* (Ochler, II. p. 45 sq.), *Adversus Praxeum* (ib. p. 653 sq.), *Adversus Iudeos* (ib. 701 sq.) сплошь все почти состоят или из буквальных выдержек письменного евангельского и апостольского текста (также и Ветхозаветного), или из точных ссылок на писания и имена писателей, – что объясняется конечно задачей этих сочинений и характером обличаемых в них лжеучений. Точно также, сравнительно небольшие, рассуждения нравственного-догматического характера: *De monogamia* (ib. 1. 761–787), *De Pudicitia* (ib. 791–847), *De Exhortatione castitatis* (ib. 737–757), *De Jejuniis* (ib. 851–879), *De Carne Christi* (ib. II. 425–464), *De Resurrectione Carnis* (ib. 467–551), можно сказать, чрез край переполнены всевозможными выдержками из Ветхого и Нового Завета. Таким образом полная аналогия между греческими апологетами и Тертуллианом устраняет всякую возможность объяснять употребление у них Нового Завета вообще и евангелий в частности как-либо иначе, кроме особых литературных приемов и задач тогдашней христианской апологии пред язычеством. (Литературная зависимость апологетов одних от других конечно не устраняет нашего объяснения). При всем том, в заключение, необходимо указать на то, что у Иустина все-таки несравненно

больше прямых и точных указаний на евангелие, чем в названных сочинениях Тертуллиана. Вывод и отсюда – ясен и бесспорен.

²⁰⁷⁵ - Слова берем из тропаря местному святому, преп. архимандриту Троицкой Лавры Дионисию.

²⁰⁷⁶ - Неизвестно напр. время установления празднований теперешним общим святым: вел. кн. Георгию Всеволодовичу, Меркурию Смоленскому, кн. Феодору Ярославичу, Нилу Столобенскому.

²⁰⁷⁷ - В честь некоторых местных святых, время установления празднований которым остается неизвестным, устроены приделы в церквах и построены самые церкви. Странно было бы возбуждать вопрос о том, настоящие это святые или ненастоящие.

²⁰⁷⁸ - Утверждают, будто в конце XVII века у вас было сознано, что чудеса не всегда могут служить решительным доказательством святости того или другого угодника, и будто мысль эту, опираясь на Никона Черногорца, довольно ясно высказал собор 1678-го года, созданный патр. Иоакимом по делу Анны Кашинской. Но утверждаемое представляет собою крайне странного свойства недоразумение. Ни Никон Черногорец вовсе не говорит (Пандект слово 43), ни собор 1678-го года вовсе не повторяет за ним, что чудеса не всегда могут служить, и пр... Никон говорит, а собор повторяет за ним, что чудеса бывают истинные от Бога и ложные, на прельщение людей, от диавола, и что когда нужно признать кого-либо святым, то надлежит смотреть, чтобы не принять последних чудес за первые и что для решения вопроса о том, какого рода чудеса, должна служить жизнь чудотворца, ибо истинные чудеса может творить только человек святой жизни. Но когда мы говорим о чудесах, то само собою разумеется, что говорим о чудесах истинных, и само собою разумеется, что предполагаем отличие указанным способом чудес истинных от ложных...

²⁰⁷⁹ - Канонизованы были до открытия мощей: преп. Феодосий Печерский, о времени канонизации которого, как и следующих святых, см. выше, и мощи которого открыты были в

1091-м году (начальная летопись под сим годом); Никита епископ Новгородский, мощи которого открыты были в 1558-м году (1-я Новгородск. летоп. в Собр. летт. III, 158); вел. кн. Михаил Ярославич, мощи которого открыты были в 1634-м году (Ключевск. стр. 424 нач.); митр. Петр, мощи которого открыты были в 1472-м году (Никон. лет. VI, 41. Воскресенск. лет. в Собр. летт. VIII, 171 fin. и Софийская 2-я лет. *ibid.* VI, 196 нач.); Моисей, архиепископ Новгородский, мощи которого открыты были в 1686-м году (у Филарета под 25-м Января); Савва Звенигородский, мощи которого открыты были в 1652-м году (у него же под 3-м Декабря); Максим юродивый Московский, мощи которого открыты были в 1568-м году (у него же под 11-м Ноября); Александр Свирский, мощи которого открыты были в 1641-м году (у него же под 30 Августа); Нил Столбенский, мощи которого открыты были в 1667-м году (у него же под 7-м Декабря). Канонизованы были спустя то или другое время после открытия мощей: Исаия епископ Ростовский, о времени канонизации которого, как и следующих святых, см. выше, и мощи которого открыты были в 1164-м году; кн. Всеволод-Гавриил Псковский, мощи которого открыты были в 1192-м году (у Филарета под 11 Февраля); кн. Роман Угличский, мощи которого открыты были в 1486-м году (у него же под 3-м Февраля); Евфимий Суздальский, мощи которого открыты были в 1507-м году (у него же под 1-м Апреля); Стефан Махрищский, мощи которого открыты были в 1550-м году (у него же под 14-м Июля); Арсений епископ Тверской, мощи которого открыты были в 1483-м году (у него же под 2-м Марта); Савватий Соловецкий, мощи которого открыты были в 1465-м году (у него же под 27-м Сентября); Варлаам Шенкурский или Вяжеский, мощи которого открыты были в 1552-м году (у него же под 19-м Июня); Мартиниан Белозерский, мощи которого открыты были в 1514-м году (Ключевск. стр. 273); Герман Соловецкий, мощи которого открыты были в 1627-м году (Ключевск. стр. 325). Не были открываемы мощи: Антония Печерского, Кирилла Белозерского, Никона Радонежского, Иосифа Волоколамского и большинства из тех значительно многих святых, о которых употребляется выражение, что мощи их под спудом, каковое выражение в

большей части случаев именно значит, что мощи не были открываемы (а в немногих случаях значит, что мощи были открываемы, но опять сокрылись).

²⁰⁸⁰ - Слово «гробница» «употреблялось в трех значениях – в сейчас нами указанном, в значении палатки или склепа под церковью для погребения тел покойников или для поставления поверх земли гробов с телами покойников, и в значении палатки или часовни над могилою (несколькими могилами) на погосте или монастыре церковном. Собственное значение было второе.

²⁰⁸¹ - Говорится и известно еще о гробницах над могилами или на могилах подвижников и подвижниц до их канонизации или же оставшихся не канонизованными: Киприана Устюжского (Барсукова Источники агиографии, col. 290 fin.); родителей преп. Сергия Радонежского Кирилла и Марии в Хотьковом монастыре; Пахомия Нерехотского (у Филарета под 23-м Марта); Романа Киржачского (И. Токмакова Историко-статистическое описание города Киржача, стр. 243); Иакова Галичского (книжка неизвестного автора: «Святые угодники Божии и подвижники Костромские», напечатанная в Костроме в 1879-м году, стр. 124–125); Саввы Стромьинского (опись Троицкой Лавры 1641 г., ркп., л. 683); Даниила Переяславского (Степенн. кн. II, 233); Соломониды-Софии, супруги вел. кн. Василия Ивановича (у Филарета под 16-м Декабря); Ксенофонта Тутавского (помянутая опись Лавры 641 г., л. 808); Афанасия Сяндемского (книжка: «Сяндемская-Успенская пустынь. Историко-статистические заметки». Москва, 1860, стр. 16); Нила Столбенского (у Филарета под 7-м Декабря); Игнатия Ломовского (Яросл. Епар. Ведомости 1872 г., № 50, col. 789); митр. Иоасафа и Максима Грека в Троицкой Сергиевой Лавре; Ферапонта Монзенского (помянутая книжка о Костромских святых, стр. 123); Сергия Шухтомского (Ист. Иер. VI, 669 fin.); Нектария, архиепископа Тобольского (Ист. Иер. V, 207).

²⁰⁸² - Изображения и иконы подвижников до их канонизации или оставшихся не канонизованными, упоминаются и известны: Исаии епископа Ростовского (Барсукова Источники агиографии, col. 228; тут и о поклонении иконе, как настоящей иконе); родителей преп. Сергия Радонежского Кирилла и Марии;

Кирилла Челмогорского (у Филарета под 8-м Декабря); Пахомия Нерехотского (у него же под 23-м Марта); Романа Киржачского (у Токмакова *ibid.*); Иакова Галичского (помянутая выше книжка о Костромских святых, стр. 124–125), Германа Соловецкого (Барсук. *ibid*, col. 131); Александра Ошевенского (у Филарета под 20-м Апреля); Кирилла Новоезерского (Чт. Общ. Ист. и Древн. 1864 г. кн. III, Слово на обретение мощей Кирилла, стр. 7 *fin.*); Даниила Переяславского (Барсук. *ibid*. col. 148); Стефана Озерского (у Филарета под 12-м Июня), Ксенофонта Тутанского, Афанасия Сяндемского, митр. Иоасафа и Максима Грека (см. предыдущ. примеч.); Иоанна Яренгского (Ключевск. стр. 32, прим. 2); Нила Столбенского (у Филарета под 7-м Декабря); Феодосия Тотемского (у него же под 28-м Января); Сергия Шухтомского и Нектария Тобольского (предыдущ. примеч.); Димитрия Цилибинского (Барсук. col. 162); Корнилия Переяславского (у Филарета под 22-м Июля); Маркелла Свирского (монаха Свирского монастыря, – Описание документов и дел, хранящихся в архиве св. Синода, том I, col. 450; тут же и о том, что образу не канонизованного святого, по дознанию оказавшегося мнимым, каков был Маркелл, творимо было народом «обычное поклонение»). Еще см. ниже указ св. Синода о злоупотреблениях, практиковавшихся с гробницами настоящих святых, мощи которых не были открыты. А для соображений и для сведения заметим еще, что в Московском Успенском соборе по описи его начала XVII века были иконы митрополитов Геронтия и Макария, см. Русской Исторической Библиотеки, издаваемой Археографической Комиссией, т. III, col. 314.

²⁰⁸³ - Суздальского собора ключарь Анания Федоров в своем Историческом собрании о богоспасаемом граде Суждале уверяет, будто патр. Иосиф дозволил петь не только панихиды, но и молебны у гроба Соломонины, в схимном монашестве Софии, разведенной супруги вел. кн. Василия Ивановича, погребенной в Суздальском Покровском монастыре, см. во Временнике Общ. Ист. и Древн. кн. XXII, стр. 56. О св. Димитрии, митрополите Ростовском, сообщается, что в 1705-м году он написал тропарь и кондак чтившемуся (и чтущемуся) в

Переяславле подвижнику Корнилию, см. Филарета Русских святых под 22-м Июля; но вероятнее, что сочинил не для общественной, каковы молебны, а для частной или домашней к нему молитвы, о которой речь будет ниже.

²⁰⁸⁴ - См. у Ключевского в Житиях, стр. 388.

²⁰⁸⁵ - В житиях и в записях о чудесах приходится встречать жалобы, что-де по небрежению в течение долгого времени не было записываемо чудес. Но в этом сваливании или в этой ссылке на небрежение вероятнее разуместь отсутствие самых чудес.

²⁰⁸⁶ - См. Письма русских государей, т. I, стр. 27, col. 2 нач.

²⁰⁸⁷ - Стоглава гл. 4, Казанск. изд. стр. 44.

²⁰⁸⁸ - Для произведения допроса об исцеленных «окольным» их людям или их односельцам и однодеревенцам игумен с боярским сыном не вызывали последних к себе, а сами объехали места их жительства (Ключевск. стр. 426): это, очевидно, для того, чтобы избавить окольных людей от волокиты и напрасной траты времени.

²⁰⁸⁹ - Утверждают некоторые, будто совершение у нас обыска или дознания о чудесах по мере течения времени все более и более осложнялось и будто, наконец, оно превратилось у нас в продолжительное, сложное и иногда мелочное следствие, носящее на себе все следы канцелярских формальностей. Но все это есть один из совершеннейших вздоров, принадлежащих некоторым. На самом деле никакого осложнения в совершении обыска у нас не происходило и он оставался у нас одним и тем же с древнего и до позднейшего времени, как остается все тем же и в настоящее время (создают осложнение отчасти, вероятно, на основании того общего положения, что все-де в истории с течением времени осложняется, а отчасти, может быть, потому, что читали действительно об очень сложном обыске в католической Церкви, и если бы в подтверждение слов: «мелочное следствие, носящее на себе все следы канцелярских формальностей», потребовать положительных свидетельств, то

люди, видящие соние, оказались бы истинно в плачевном положении.

²⁰⁹⁰ - Разумею распоряжения Новгородского архиепископа Феодосия о праздновании перенесения мощей Иакова Боровицкого, – выше стр. 97, и распоряжение патр. Филарета о погребении в монастыре тела Андриана Пошехонского, – выше стр. 229. – Подаяние милостыни нищим и их кормление на всяких празднествах составляло древний наш обычай, см. моей Истории Русской Церкви I, 2:750 sub. fin. Что касается в частности до подаяния милостыни нищим и до их кормления на праздниках, о которых говорим, то монахи Иаков и преп. Нестор свидетельствуют, что вел. кн. Ярослав то и другое сделал на празднике установления памяти Бориса и Глеба; последний пишет: «створи же христолюбец (князь) пир велик в праздник святою не токмо боляром, нъ (но) и всем людем, паче же нищим и всем вдовицам и всем убогим, повеле же и от имения своего даяти им». Что на особые церковные празднества бывали у нас огромные стечения народа еще в самое древнее время, об этом сообщается нам монахом Иаковом или его дополнителем, в рассказе об освящении в 1115-м году каменной церкви, посвященной Борису и Глебу, в Вышгороде. Именно здесь читается: «ту бе съшлося от всея русьскы земле и от инех стран и много множество людий, и князи, все болярство, и все старейшинство и воеводы вся русьскы земле и вси предръжащая страны вся и съпроста рещи – всяко множество ту беаше и всяка область и нъси богатии, и убозии, съдравии же и боляции, яко исполнитися граду всему и по стенам градьним не въмститися».

²⁰⁹¹ - Пандект, слово 43-е.

²⁰⁹² - См. у Строева в Библиологическом Словаре, стрр. 157 fin. и 288.

²⁰⁹³ - Стоглава гл. 4, Казанск. изд. стр. 45.

²⁰⁹⁴ - См. у Строева в Библиолог. Словаре, стр. 158 примеч. (Волоколамская рукопись, из которой сделана Строевым выписка, в настоящее время есть № 381-й и находится в библиотеке нашей Академии).

²⁰⁹⁵ - Акты Экспед., т. II, № 222, стр. 379.

²⁰⁹⁶ - См. у Ключевск. стр. 392.

²⁰⁹⁷ - Мы приводили выше заметки о службах преп.

Александру Ошевенскому и Антонию Сийскому: «А пети по общей минеи для того, что слог (собственной службы) худ добре...; а слог худ, пети лучше по общей минеи». Желающих ближе ознакомиться с житиями Русских святых и службами им отсылаем к прекрасному сочинению В. О. Ключевского: «Древнерусские жития святых как исторический источник».

²⁰⁹⁸ - II, 191 fin.

²⁰⁹⁹ - См. у Ключевск. стр. 424. О канонизации Паисия Угличского, неизвестно точным образом когда имевшей место, говорится в его житии: «Чюдеса преподобнаго явлены бысть (sic) парахиарному Ростовския епархии архиепископу, той же о сем благодарственные возсла молитвы своя Господеви, прославляющему дивнаго в чюдесех святаго своего преподобнаго отца Паисея, и тако всевозжеленно архиепископ и свидетельствова чюдеса его и по соборному правилу и всероссийскаго священноначалия совету и благословению повелено священнослужителям вписать в синодик преподобнаго церковный и вкупе со святыми почитати и праздновати всеторжественне пресветлый день всечестныя и многочюдесныя преставления памяти его», см. Ярославских Епархиальных Ведомостей 1893-го г. № 42 col. 665. В известии об установлении в 1715-м году архиепископом Великоустюжским местного празднования Максиму Тютемскому не говорится, чтобы он испрашивал дозволения на сие у местоблюстителя патриаршего престола (у Барсукова, col. 351). Может быть, испрошение дозволения должно быть подразумеваемо, а может быть, в исключительное время междупатриаршества архиереи позволяли себе и большую свободу действий, нежели какая принадлежала им в обыкновенное время.

²¹⁰⁰ - См. Собр. летт. VI, 196.

²¹⁰¹ - Между тем оно в высшей степени вредно по отношению не к простому народу, ибо кто же не знает, что люди

вольномысленные, усвоив его самой церкви, позволяют себе делать весьма невыгодные заключения о сей последней. У Греков вовсе не проповедуются учения, которое проповедают у нас люди, имеющие ревность Божию не по разуму (и с учением этих людей мы должны были бы отвергнуть все то множество мощей древних Греческих святых, которые в виде костей и малых косточек находятся у нас в России и которые в самой Греции хранятся большими собраниями в таких местах, как напр. монастыри Афонские).

²¹⁰² - Собр. летт. VI, 195 fin.

²¹⁰³ - Акт. Экспед. т. IV, 156, стр. 207.

²¹⁰⁴ - См. Анании Федорова Собрание о граде Суждале во Временнике Общ. Ист. и Древн., кн. XXII, стр. 91.

²¹⁰⁵ - Ibid. В этом, конечно, смысле и о мощах преп. Нила Столбенского говорится в новейших описаниях Столбенского монастыря, что они обретены нетленными.

²¹⁰⁶ - Слово 7-е, Казанск. изд. стр. 311.

²¹⁰⁷ - См. у Жмакина в диссертации: «Митрополит Даниил и его сочинения», приложж. стр. 9 нач.

²¹⁰⁸ - Казанск. изд. стр. 426 нач.

²¹⁰⁹ - Части 2-й раздел II сначала, изд. в Русск. Ист. Библ. col. 877.

²¹¹⁰ - Собр. летт. VI, 196.

²¹¹¹ - Если бы это было так, то все усопшие, тела которых оказались нетленными, были бы причислены к лику святых. Однако, этого нет. Из усопших, тела которых оказались нетленными, но которые (не быв, подразумевается, прославлены чудотворениями) остаются не причтенными к лику святых, укажем, кроме других, не совсем достоверно нам известных, на Афанасия патриарха Константинопольского († 5-го Апреля 1654-го года), нетленное тело которого поживает в Лубенском Мгарском монастыре (Ист. Иер. V, 25 нач.) и на Павла Конюсевича, митрополита Тобольского († 4-го Ноября 1770-го года), нетленное тело которого поживает в Киевопечерской Лавре (Филарета Обзор литературы, кн. II, § 52). Что нетление тел без чудотворений не признается за доказательство святости

усопших, укажем на один случай, представляющий собою свидетельство об этом, из синодального периода. В Киевских городках Готве и Сорочинцах при рытье могилы для погребения покойников найдены были два не сгнившие женские тела, которые стояли в церквах, – одно лет с десять, другое лет с пятнадцать. Киевский архиепископ Варлаам Ванатович в донесении своем св. Синоду от 23-го Ноября 1724-го года писал, что оба тела сам видел, – что они действительно нетленны и целы, «якоже и обычно есть видети нетленные мощи, но понеже ни единого достоверного свидетельства чудодействия их не обреталось», то он приказал в тех же церквах, где они стояли, вырыть глубокие ямы и закопать «честно» с обычною литиею, «ибо простой народ, наипаче же Малороссийский, такая являющиеся телеса богоугодным поклонением почитати и боготворити обыкоша»..., см. Описание документов и дел, хранящихся в Архиве св. Синода т. IV, № 510/61, col. 526.

²¹¹² - В подтверждение верования, что святые по преставлении своем чудодействуют чрез некоторые земные посредства Пространный катехизис ссылается на то, что по свидетельству 4-й книги Царств (4Цар. 13:21) от прикосновения к костям пророка Елисея воскрес мертвый.

²¹¹³ - Нестор говорит, что митр. Георгий взял из гроба руку Бориса, приложил её к своим очам и сердцу, благословил её трех присутствовавших князей и народ и опять положил её на своем месте; объясняя, как рука могла быть вынимаема из гроба, он говорит: «бе бо (Борис) мощими лежай», чем и дает знать, что под выражением «мощими» должно разуметь кости, которые могли быть вынимаемы из гроба отдельно одна от другой. О выражении: «в теле» (которое есть перевод греческого: ἐν σώματι, употреблявшего у Греков, как кажется, вообще о мощах, см. напр. Никифора Исповедника у Ралли и II. IV, 431 ε') в смысле более или менее целого тела см. в Собр. летт. VI, 196, также в Путешествии Новгородского архиепископа Антония, который многократно употребляет это выражение, и который, поясняя его, говорит в одном месте: «в теле аки жив лежит» (по изд. Савваитова col. 156).

²¹¹⁴ - Под 969-м годом.

²¹¹⁵ - Новый летописец, напечатанный в XVII кн. Временника Общ. Ист. и Древн., стр. 10, не знаем, основываясь ли на ком из древних или сам по себе, понимает целость в смысле целости костей, ибо говорит: «Кости ж ея (Ольги) в царство внука ея равноапостольнаго Владимира и митрополита Леонтия обретошася целы».

²¹¹⁶ - Под 1091-м годом. Первоначальный летописец, бывший тем монахом Печерского монастыря, который, по приказанию игумена, откапывал мощи преп. Феодосия, говорит: «прокопах вельми (место погребения преподобного в пещере) и влезохом (с товарищем) и видехом и лежащъ мощьми, но состави не распалися (вар. не рассыпалися) беша и власи главнии притяски бяху». – О мощах Печерских святых в Патерике говорится – об одних как о целых телах (Григория Чудотворца), о других как о костях (Моисея Угрина в рассказе об Иоанне многотерпеливом). – В нашествие Монголов мощи Бориса и Глеба, Ольги и преп. Феодосия погибли или сокрыты неизвестно куда, так что в настоящее время ни которых из них нет (в правом углу притвора великой церкви Печерского монастыря находится гроб преп. Феодосия, но гроб этот есть тот же простой, ничего не содержащий в себе, памятник, что и гробницы над неоткрытыми мощами).

²¹¹⁷ - Собр. летт. VI, 196. Позднейшую историю мощей см. в Памятниках Московской древности Снегирева, стр. 7, и в Новом Летописце, напечатанном в XVII кн. Временника Общ. Ист. и Древн., стр. 201 нач. (в последнем читается не совсем понятное для нас, что Сентября в 9-й день 1652 года «мощи иже во святых отца нашего Петра, митрополита Московского и всея России чудотворца, из олтаря соборная церкви передвигнули в предел святых апостол Петра и Павла». – Наставление о том, как полагать в раке мощи, если они представляют собою кости, читается в грамоте Новгородского митрополита Питирима в Нилов Столбенский монастырь от Июня месяца 1667-го года, – Акт. Экспед. т. IV, № 156, стр. 207.

²¹¹⁸ - У Олеария в его Путешествии в Москву (половина XVII века) читается о мощах преп. Сергия и ученика его преп. Никона

(присоединенных к мощам Сергия по недоразумению?): «Русские говорят, что и ныне еще они могут всякому показать главы (Hirnschalen, – черепа) сих святых с нетленным в них мозгом», см. Чтен. Общ. Ист. и Древн. 1868 г. кн. IV, стр. 340. – О мощах преп. Даниила Переяславского, обретенных в 1652-м году, говорится, что они найдены лежащими вкупе, а что бывшая на преподобном иноческая одежда истлела: «мощи чудотворца Даниила лежат вкупе, а одежда на нем иноческая поветчала», – Акт. Эксп. т. IV, № 330, стр. 493. Выражением: «лежат вкупе», очевидно, дается знать, что мощи представляли собою сохранившиеся (и не рассыпавшиеся) кости (а сказанным об одежде, в связи с помянутым выражением, дается подразумевать тоже самое и относительно тела). – Остается не совсем попятным для нас выражение о мощах Ярославского кн. Феодора Ростиславича и сыновей его Давида и Константина «удрученные кости»: «Господь Бог посла милость свою на удрученные их кости, и абие начаша от них быти чудеса и исцеления многа», – Слово о проявлении мощем в Степенн. кн. 1:398, и в рукописях. – Из мощей, представляющих собою целые сохранившиеся тела, с изумлением указывают на мощи князя Глеба Андреевича, сына Боголюбского, почивающие во Владимирском Успенском соборе, у которых правая рука может быть поднимается, как у живого человека, и у которого не только руки, но и персты рук отличаются гибкостью, см. В. Доброхотова Памятники древности во Владимире Кляземском, М. 1849, стр. 19 прим., и протоиерея Г. Чижова книжку: Жития святых благоверных князей Андрея, Георгия и Глеба, Владимирских чудотворцев, напечатанную во Владимире в 1865-м году, стр. 35 fin. (Прот. Чижов передаст, что импер. Павел, в бытность свою во Владимире с сыновьями своими Александром и Константином, приложась к святым мощам князя Глеба, сказал: «дети, молитесь угоднику Божию, первыя в России вижу столь нетленные мощи»).

²¹¹⁹ - Об открытии мощей Феодосия – начальная летопись под 1091-м годом; об открытии мощей Сергия – сказание Пахомия Сербина, присоединенное к житию преподобного, написанному учеником его Епифанием.

²¹²⁰ - Первое известное нам свидетельство представляет собою рассказ об испрошении преп. Даниилом Переяславским дозволения у митрополита и государя открыть мощи кн. Андрея Смоленского, см. выше стр. 95. Затем, испрошение дозволения на открытие мощей Кирилла Новоезерского, о котором сейчас, — испрошение дозволения на открытие мощей Даниила Переяславского, о чем Акт. Экспед. т. IV, № 330, стр. 492.

²¹²¹ - О нарочитом созыве духовенства и народа в случаях, подобных нашему, см. выше т. II, стр. 97.

²¹²² - В каком состоянии найдены были мощи, не говорится.

²¹²³ - Слово на обретение мощей преп. Кирилла в Чт. Общ. Ист. и Др. 1864 г., кн. III, стр. 7–8. — Обычай оковывать раки святых серебром и золотом восходит к первому времени: Георгий Симонович, сын Варяга Шимона-Симона, оковал раку преп. Феодосия, на что истратил 500 гривен серебра и 50 гривен золота (в Патерике рассказ еп. Симона о создании Печерской церкви); Владимир Мономах великолепно оковал раку святых Бориса и Глеба. О последнем оковании читается у монаха Иакова или у его дополнителя: «Исковав сребрьныя дъскы и святыя по ним издражав (изобразив, вычеканив) и позолотив, покова (т. е. оковал досками раку); вор же (балдахин над ракою) сребрьмь и золотъмь с хрустальными великими разнизании устрои, имущь врху по обилу злато; светильна позлочена и на них свеще горяще устрои въину (неугасимые), и тако украси добре, яко не могу съказати оноу ухищрения по достоянию доволне, яко многом приходящем и от Грьк и от инех же земль и глаголати: никде же сицея красоты несть, а и многих святых раки видели есмы». — Выше мы упомянули об указе св. Синода 1722-го года относительно злоупотреблений с гробницами святых, мощи которых не были открыты. Приведем этот указ здесь. «Марта 15 дня (1722 года), по указу Его Императорского Величества, святейший правительствующий Синод, усмотри от обретающихся ныне в Синоде дел явившееся в некоторых при Переяславле Залесском монастырех подозрительное, несвидетельствованное от церкви, гробов за святыню почитание, к тому же уведав, что и в других многих местах по градским соборным церквам и монастырям обретаются такие

гробницы и раки, которые над необретенными почитаемых от церкви святых телесами поставлены и ради токмо воспоминания их праздны с накрытием образа быть должны, но не так содержатся, а имянно положены в оных вместо телес резные (и) издолбленные колоды, которые и покрыты покровами, яко бы самые те святых телеса, что немногим и ведомо есть; а которые про то несведомы, паче же простолюдины, приходя к тем ракам и гробницам и по неведению своему вменяя таковые видно за самые святых телеса, приступают с великим страхом и целуют положенные на тех колодах покровы со многим говением, чающе самим телесам тут положенным быть, чрез что немалым подозрением и неизвинительным от инославных нареканием есть. И о сих святейший Синод довольно рассуждая (повелел) оные резные и издолбленные колоды, которые яко некая обмана положены, отобрав из гробниц прислать в св. Синод неотложно, дабы впредь такой обманы нигде не было; а оные гробницы и раки покрыть досками, на которых бы были изображены иконы тех святых. И о том из св. правительствующего Синода как к синодальным членам, так и во все епархии ко архиереям послать Его Императорского Величества указы немедленно». Указ напечатан А. А. Титовым в описании одного села Ярославской губернии и из него перепечатан Иконниковым в Опыт русской историографии, – у последнего, из которого берем, стр. CLXII, прим.

²¹²⁴ - Выше на основании Муравьева мы говорим, что осмотр происходил в Феврале 1757-го года. Но в рукописи доношения, которую мы имеем под руками, читается, что осмотр имел место 15-го Января 1757-го года.

²¹²⁵ - Рукопись, содержащая доношение комиссии св. Синоду, обязательно доставлена нам профессором Ярославской Семинарии Н. И. Корсунским.

²¹²⁶ - Собрания законов т. XXVIII, № 21:540, стр. 724.

²¹²⁷ - Между свв. Димитрием Ростовским и Иннокентием Иркутским, по хронологическому порядку установления празднования, занимает место преп. Феодосий Тотемский. Донесений комиссий, свидетельствовавших мощи Феодосия,

нам неизвестно; а в указе св. Синода, от 30-го Сентября 1798-го года, о явлении его мощей говорится только, что «при учиненных оному (Феодосия) телу трех свидетельствах оказалось оное тело нетленно».

²¹²⁸ - Многие англикане говорят то же самое про «filioque».

²¹²⁹ - Известно также, что в рейхстаге закон о допущении иезуитов в Германию прошел благодаря союзу центра (ультрамонтан) и социал-демократов. Впрочем, эти две партии действуют за одно очень часто.

²¹³⁰ - М. пр. И. Т. Осинина, (одного из наших представителей на конгрессе в Мюнхене), ученого столь рано и несвоевременно похищенного у нашей науки неумолимой смертью.

²¹³¹ - Это говорилось в эпоху первоначальных увлечений, четверть столетия тому назад. С тех пор многое выяснилось. Конечно старокатолики, окруженные со всех сторон протестантами, должны стараться жить с ними в мире и согласии, должны следить за их богатой наукой, но о каноническом, церковном соединении с ними, я полагаю, можно лишь мечтать, а не думать. Замечание это относится в значительной степени и к соединению с англиканами. Но в замечаниях г-на ф. Шульте заключались и несомненные истины; развивая свою мысль, он сказал: «когда говорится о воссоединении (Wiedervereinigung) не следует становиться на исключительно одну только свою точку зрения, нельзя утверждать: Все что мы имеем, все правда, чего не имеем – то все ложь (falsch) все неправда»... Замечание достойное внимания. Как часто эту простую истину забывают полемисты... – «у нас де все хорошо, все верно, так хорошо, что ничто не нуждается ни в изменении ни в исправлении! Принимайте все как есть – или уходите, Бог с вами; мы в вас не нуждаемся»!

²¹³² - Вот, безусловно истинная, верная программа! Что может возразить против неё непредубежденный человек?!

²¹³³ - Отчасти это дозволено Иерусалимским патриархом для Австралийских православных, пользующихся англиканскими храмами.

2134 - Некоторые старокатолики спрашивали меня, намерены ли наши богословы держаться этих истин?

2135 - В нескольких часах езды от Берна – находится ультра католический Фрейбургский университет; оказывается что болгарское правительство посылает туда стипендиатов! Очевидно они вернутся в Болгарию «хорошими католиками» и будут пропагандировать унию с Римом. Позволяю себе думать, что пребывание наших молодых богословов в Берне или в Бонне будет для них особенно полезно в отношении умения выражаться по-французски и по-немецки, в чем, по-видимому, чувствуется некоторый недостаток.

2136 - После бесед моих с людьми Востока я считаю не кажущееся только, но действительное соглашение возможным.

2137 - Будем держаться того времени, когда между обеими церквами еще господствовали мир и согласие, и оставим в стороне ту форму, какую принял спор в позднейшее время, так как богословы-полемисты обеих сторон не всегда держались учения отцов и часто повинны были в «чрезмерной склонности к противоречию».

2138 - Мне рассказывали, и это подтвердили многие, что отец одного римско-католического семейства удалил из своего дома сестру милосердия, ходившую за одной больной особой, принадлежавшей к его семейству, за то только что сестра эта оказалась старокатоличкой. Он объяснил свое действие страхом перед своим духовником.

2139 - «Международное Богословское Обозрение» (Revue internationale de Theologie) издается в Берне под редакцией проф. Мишо и выходит четыре раза в год, книжками по 10 и более печатных листов. Цена годового издания 16 франков. Сведения о первом (1893) годе этого издания см. Богословский Вестник, 1894 г. Январь и Апрель. – Ред.

2140 - Решить это дело может только вся церковь, но русская церковь может подготовить решение.

2141 - Так, наприм., один из прежних моих учителей задал мне выучить наизусть всю первую главу Евангелия от Луки (80

стихов) и я выучил её в два часа, не ошибившись ни в одном слове.

²¹⁴² - Феодор Александрович Голубинский познакомился в 1821 году с отцом моим и бывал у нас в деревне.

²¹⁴³ - Дом этот построен княжною Голицыною в конце прошлого века; митрополит Платон посещал в нём хозяйку. После кончины её купил его по очень дешевой цене А.П. Зубков и с 1 января 1825 года отдал нам внаймы на три года. Дом, с виду большой, был нам малопоместителен, потому что состоял только из шести комнат. При нём были два флигеля, выходившие на улицу, немощеную и очень грязную. В одном из них поселился дядька мой Иван Львович Жданов; потом жил в нём В.А. Мичурин (о нём будет сказано ниже). Другой был обращен в людскую – для нашей многочисленной прислуги.

²¹⁴⁴ - Это трогательное и глубокомысленное слово в 1865 году было напечатано в духовном журнале «Странник».

²¹⁴⁵ - О том, как они сделались известными по кончине своей, см. «Монастырские письма», изд. 3-е. Москва, 1884.

²¹⁴⁶ - Магистр второго курса М. Д. Академии в записках его, помещенных в «Прав. Обозрении» 1870 г., стр. 117.

²¹⁴⁷ - А студенты жаловались, говоря: «с любовью лекции учить спротяженно-сложенные, – неудобно есть». На публичных экзаменах всегда доставалось Евлампию. Однажды он представил на экзамен трактаты о степенях совершенства нравственных действий христианских. Параграф, который надобно было прочесть в ответ, изложен периодом относительным: чем более, тем более. Протазис имел по крайней мере три члена, столько же и анотазис этого длинного периода. Мало того: каждый протазис имел свой текст св. Писания, как бы в подтверждение свое. Студент прочитал период без текстов. Но его беспрестанно останавливал о. Евлампий, требуя произнесения текста на каждый член периода. Когда же студент молчал, то Евлампий произносил тексты сам; даже сделал ему замечание: «доказывайте изречениями св. Писания ваши рассуждения, дабы иначе не подумали, что вы рассуждаете произвольно, без оснований?!» В

это время Филарет нетерпеливо взглядывал то на студента, то на Евлампия, потом, когда был проташен период, Филарет возбужденно заговорил, обращаясь к Евлампии: «священным писанием надобно доказывать полную истину, а не часть её. Есть ли скажете: «чем действие чище по намерению и затем тотчас придадите изречение св. Писания, вы сделаете глупость, потому что будете доказывать слова, а не мысль, которая еще неизвестна. Посему вы напрасно сбивали с толку студента и навязывали ему вашу бессмыслицу». Затем Владыка стал слушать другого. Этот читал параграф о единстве закона Моисеева и закона Евангельского. Владыка дал прочитать параграф, потом начал опровергать прочитанное. В параграфе доказывалось единство законов Моисеева и Евангельского единством законодателя, Сына Божия. Филарет на это сказал: «Императрица Екатерина написала соляной устав и устав о губерниях. Следовательно соляной устав и устав о губерниях суть один и тот же закон?» В параграфе доказывалось единство законов единством цели. – Филарет сказал: «петербургская дорога ведет в Москву, и дмитровская дорога ведет в Москву же. Следовательно петербургская и дмитровская дорога суть одна дорога?» О. Евлампий выслушал сей несладкий урок молча, а студенты с удовольствием выслушали посрамление своего нелюбимого инспектора.

²¹⁴⁸ - Рассматриваемая брошюра появилась первоначально в качестве статьи «Русского Вестника» в 1892 г.

²¹⁴⁹ - «Современное состояние философии в Германии и Франции» (Зимний семестр 189½ учебного года в Берлине и летний – в Сорбонне и au Collège de France). Сергиев Посад, 1894. XXXIII+186+330. – 2) «Западная действительность и русские идеалы» (Письма из-за границы), с приложением характеристики папы Льва XIII по отзывам современников. Сергиев посад, 1894. стр. 208.

²¹⁵⁰ - Говоря это, я, конечно, отнюдь не отрицаю отмеченную мною выше (по поводу практических упражнений проф. Паульсена) целесообразность и пользу выбора для классного чтения и изучения автора, наиболее выражающего точку зрения и взгляды самого преподавателя: я хочу только

сказать, что одним этим автором ограничиваться нельзя и необходимо уравнивать его чтением других авторов, рядом с их критической оценкой.

²¹⁵¹ - Только в нескольких случаях он изменяет этому такту по отношению к мнениям профессора Н. Суворова.

²¹⁵² - В пояснение к толкованию Св. Кирилла приводим справку из Иеронима (к этому месту Opera ed. Migne, Patr. lat. t. XXV. col. 1296): «Вместо переведённых нами слов: «и дерево, которое между связями зданий находится, будет отвечать» – Семьдесят читают: «и жук из дерева скажет это»; по Симмах по обычаю перевёл яснее: καὶ σύνδεσμος οἰκοδομῆς ξύλινος ἀποφθέγεται αὐτά, т. е. и связь здания деревянная будет издавать звук об этом; также Феодотион: καὶ σύνδεσμος (ἔνδεσμος) ξύλου φθέγεται αὐτά, как и пятое издание. Эти переводы согласны с нашим и Симмаховым, ибо еврейское *charphis* означает дерево, полагаемое в середине строения для скрепления стен, – и на народном языке греческом называется ἱμάντωσις. Кроме названных, я нашёл ещё два издания, из коих в одном написано так: поелику камень из (в) стены возопиет как червь (*vermis*) в дереве говорящий; а в другом так: «ибо камень из стены издаст глас и σκώληξ (*колеός*) из дерева скажет об этом». Но Акила иначе: καὶ μάζα, то есть: и масса из дерева даст ответ (ср. Origenis Hexapla Migne, t. 16. col. 2987; Field. II. 1005–1006; Феодорит, Opera, ed. Paris. 1642. t. II. p. 854). В пояснение к ἱμάντωσις см. Сир.22:17; ἱμάντωσις ξυλίνη ἐνδεδεμένη εἰς οἰκοδομὴν ἐν συσσεισμῷ οὐ δειλιάσει. Еврейское $\Pi^{\prime}\Phi\Omega$, встречающееся только здесь, происходит от $\Pi \Phi \Omega$ –скреплять, связывать (стропила, балки и пр.). Фюрст (Lexicon) объясняет $\kappa\acute{\alpha}\nu\theta\alpha\rho\omicron\varsigma$ LXX чтением $\Psi\Phi\Pi$ – жук = талмуд. ל' ש' י' פ' נ' – чёрный жук (Buxtortius, lexicon chaldaicum et cet. 810 и Levy, Wörterb. üb. talmnd. u. Midr. 2:96), хотя возможно и отождествление $\kappa\acute{\alpha}\nu\theta\alpha\rho\omicron\varsigma$ в смысле архитектурного термина с *cantherius* (перекладина, балка) Витрувия (De architectura IV. 2 ed. Rose et Strübing, Lipsiae. 1867. p. 88), что допускает и Св. Кирилл. У талмудистов $\Pi^{\prime}\Phi\Omega$ означает поперечные балки и решетину кровельную (Buxt. ib. 1074. Levy, ibid. 2:382), – также камни в полторы пяди длиною (положенные между дерев – ср. Gesenius, Thesaurus linguae

hebr. et cet. 1:705). Халдейский (у Вальт.) $\alpha\psi\alpha\mu\alpha\mu\alpha\mu\alpha$ – осколок (щепка) из (средины) бревна (Buxt. 2501. Levy, Wtb. üb. Targ. 2:505). Сирский у Вальтона и Чериани: $\alpha\mu\alpha\mu\alpha\mu\alpha\mu\alpha$ – clavus e ligno, Араб.: paxillus ex arbore; Абен-Езра: locus durio in trabibus; Кимхи: lateres majores, qui inter lignum ponuntur (Fürst, Concord. 567).

²¹⁵³ - У св. Кир. ἐνεπλήσθη наполнился, как и в Алксандр. кодексе и друг., славянский (εμπλήσθησεται, или πλησθησεται) следует чтению, имеющемуся в Ватиканском тексте, в Альдин. издании, в Комитютенской цолиглотте у Феодорита и др.

²¹⁵⁴ - У св. Кирилла: ὀφθαλμὸν ἀντοῦ око свое.

²¹⁵⁵ - 29 апреля 1881 г.

²¹⁵⁶ - Слова того-же манифеста.

²¹⁵⁷ - Слова А. С. Хомякова.

²¹⁵⁸ - Письмо обер-прокурора Свят. Синода президенту швейцарского евангелического союза.

²¹⁵⁹ - Высочайше утверждённые правила о церковно-приходских школах.

²¹⁶⁰ - Собственноручная надпись Государя на всеподданнейшей записке обер-прокурора. об этих правилах.

²¹⁶¹ - Произнесено в 1894 г. в академической церкви.

²¹⁶² - Произнесено в 1871 г.

²¹⁶³ - Уже церковно-богослужебное употребление Писания, засвидетельствованное для Западно-Римской церкви Тертуллианом (Apoloq. Car. XXXIX, Oehler 1:256), как для Восточной – Иустином (Apol. 1. 67. М. 6. 429. В. Otto. 184–186), предполагает необходимость латинского перевода как Ветхого, так и Нового Завета одновременно с латинской литургией, т. е. по меньшей мере в первой четверти 2-го века. Августин начало этого перевода относит уже к «*primis fidei temporibus*» (De doctrina Christiana II. 11. М. 34:43; ср. De consensu evangelistarum II. 66:128), а латинские сочинения Тертуллиана и Киприана, как и древне-латинский перевод сочинения Иринея «против ересей», – дают фактическое удостоверение в существовании латинского перевода всех книг Ветхого и Нового Завета (исключая быть-может те, каких не было в каноне Римской

церкви 2-го века). У Тертуллиана, кроме того, находим довольно ясные и прямые свидетельства о том, что задолго до него был уже во всеобщем употреблении латинский перевод Нового и Ветхого Завета, как-то: *Adversus Praxean* cap. V. Oehl. II. 658: «Напс (rationem, т. е. Dei, Который rationalis est, et ratio in ipso prius, et ita ab ipso omnia: quae ratio sensus ipsius est) graeci λόγον dicunt, quo vocabulo etiam sermonem appellamus: ideoque jam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud Deum fuisse, cum magis rationem competat antiquiorem haberi, quia non sermonalis a principio, sed rationalis Deus etiam ante principium, et quia ipse quoque sermo ratione consistens priorem eam ut substantiam suam ostendat...» De Monogamia cap. XI. Oeh 1. 720: о втором браке и по поводу 1Кор.7:39 говорит: sciamus plane non sic esse in Graeco authentico, quomodo in usum exiit per duarum syllabarum aut callidam aut simplicem eversionem: si autem dormierit vir ejus; quasi de futuro sonet et cet. (греч. ἐὰν κοιμηθῇ, разночтения: κεκοιμηθῇ и καὶ κοιμηθῇ, а по мнению Oehler'a Тертуллиан читал: κοιμᾶται? см. примеч.); *Adversus Marcionem* lib. V. cap. IV. Oehler vol. II. p. 284 по поводу Гал.4:21–26: haec sunt duo testamenta sive duae ostensiones, sicut invenimus interpretatum; ср. ibid. lib. II. cap. IX. p. 94 по поводу Быт.2:7: Imprimis tenendum quod graeca scriptura signavit afflatum (πνοήν) nomiuans, non spiritum (πνεῦμα): quidam enim de graeco interpretantes nec recogitata differentia nec curata proprietate verborum pro afflatu spiritum ponunt, et dant haereticis occasionem Spiritum Dei delicto infuscandi, id est ipsum Deum. Древне-латинский перевод Иринея «против ересей» как ветхо-заветные, так и новозаветные цитаты приводил не по греческому тексту Иринея творения, а по древне-латинскому. Напр. в V. 28. 3. Stieren. p. 795 цитата из Быт.2:1–2, сравнительно с греческим текстом Иринея, прибавляет omnia (opera), не имеет Deus (после requievit) и прибавляет, quae fecerat вместо греч. αὐτοῦ в конце цитаты. Так как эту последнюю особенность мы находим и у Августина, то ясно, что она объясняется древним латинским переводом. Пример из Нового Завета находим в 1. 21. 2. St. p. 227 – цитата из Мк.10:38 μέλλω (βαπτισθῆναι) переведено habeo

(= ἔχω) baptizari, как и в одном древнем списке латинского перевода. (Кольбертинском). Тоже находим в цитатах у Киприана, особенно в его *Testimoniorum libri* и *Epistola ad Fortunatum*. Остаётся нерешённым: существовал ли один латинский перевод с различными рецензиями его, или же было несколько переводов? а также неизвестным остаётся место первоначального происхождения этого перевода. В выше-цитированном месте (*De doctr. Chr. lib. II. cap. XI*; ср. *ib. cap. X. n. 13*; *De civitate Dei XIX. 17*) Августин говорит о существовании нескольких латинских версий (ср. Иеронима, *Praefat. in 4 evang. Migne. Ser. Lat t. XXIX. 525 sq.*), из коих он предпочитает одну – *Italiam*, *in ipsis vero interpretationibus Italia ceteris praeferatur: nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae*» (*De doctr. Chr. lib. II. cap. XVI*; чтение одного кодекса *illa* в м. *Itala* неудобно, а *usitata* – произвольно). Ближайшие сведения об этом переводе см. у Sabatier, *Biblorum Sacrorum latinae versiones antiquae, seu vetus italica*, praef. pars 1. § III. особ. № 48. p. XXII. n pars II. § III. особ. 97. p. XLI. Ср. Ziegler, *Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus*. München, 1879. Также в ниже указанных «Введениях в Новый Завет. Цан (Th. Zahn, *Geschichte des Nent. Kanons*. 1. 1. S. 35 flg.), хотя и доказывает (впрочем, натянуто и слабо) отсутствие следов Латинской Библии у Тертуллиана и вообще ок. 200-го года, но и он относит появление древне-латинской Библии к 3-му столетию.

²¹⁶⁴ - а) Приводим из фрагмента строки, касающиеся евангелий, помещая в скобах конъектуры из Cornely, *Introd. General*, sect. s. 63. p. 168:: 1. quibns tamen interfuit et ita posuit (начало фрагмента): tertio(um) evangelii librum secundo(um) lucan: lucas iste medicus post acen(ascen)sum XPi: cum eo(eum) paulus quasi ut juris studiosum: 5. secundum adsumsisset nn(o)mine snô: ex opinione conscribset(psit); dominum tamen nec ipsê: duidit (vidit) in carne et idem prout, as(s)equi potuit: ita et ad (ab) natiuitate iohannis incipet (inceptit) dicerê: quarti euangeliorum iohannis ex decipolis (discipulis): 10. cohortantibus conde(i)scipulis et eps (episcopis) suis: dixit conieiunate mihi (h)odie triduo(um) et quid: cuique fuerit reaelatum alterutrum: nobis enarremus eadem nocte reuê: latum andreae ex apostolis ut recognis: 15. centibs

(recognoscentibus) cun(c)tis iohannis(nes)suo nominê: cun(c)ta di(e)scrib(e)ret et ideo lici(e)t uaria sin: c(g)nlis euangeliorum libris principiâ: doceantur nihil tamen differt creden: tium fidei cum uno ac principali spu (spiritu) dê: 20. clarata sint in omnibus omnia de natiuî: tate de passione de resurrectionê: de connersatione cum deci(disci)pulis suis: ac de gemino eius aduento(u): primo in humilitate di(e)spectus quod fo(fu): it secundum potestate regali... prê: clarum quod fo(u)turum est quid ergô: mirum si iohannes tam constanter: sinc(g)ula etiam in epistulis suis proferam:icens in semeipsu quae uidimus oculis: 30. nostris et auribus audiuius et manus: nostrae palpauerunt haec scripsimus uobis: sic enim non solum uisu(o)rem sed et auditorem: sed et scriptore omnium mirabilini dum per ordî: nem profe(i)tetur acta autem omniu apostolorum: 35. sub uno libro sctrib(p)ta sunt lucas obtime (optimo) theofî: le(o)conprindit (comprehendit) quia sub praesentia eius singulâ: gerebantur sicuti et semote passionem petrî: euidenter declarat sed et profectionem pauli ad (ab) ur: bes(de) ad spania profice(i)scentis...Затем называются послания Ап. Павла: к Коринфянам два, к Ефесянам, к Филиппийцам, к Колоссянам, к Галатам, к Фессалоникийцам (два?), к Римлянам, к Филимону, к Титу, к Тимофею два, – (подложные послания Ап. Павла к Лаодакийцам и Александрийцам, составленные против ереси Маркио на, – и многие иные, которые не могут быть приняты в кафолическую церковь), – послание Иуды, два Иоанна, Премудрость Соломона (почитателями Соломона в честь его составленная), Апоколиписис Иоанна и Петра, который однако же некоторые из наших не хотят читать в церкви, – Пастырь, который недавно и в наше время в городе Риме, Ерма составил, когда на престоле церкви города Рима сидел Пий епископ, брат его, – читать эту книгу надлежит, но не ровнять ни с пророками, ни с апостолами.Отрывок, как видим, написан малограмотным латинистом и представляет плохой перевод с греческого. Время его составления указано точно: вскоре после Пия 1 (nuperrime), который правил с 142 до 151 или 156 года. Выражение «ab urbe ad Spaniam» показывает, что местом составления каталога был Рим. Каталог перечисляет все омологумена и представляет одну из первичных попыток

канонизации новозаветных писаний, которая продолжалась и в следующие века, как в Западной так и Восточной церквях, т. е. внешне-формального и общеобязательного определения тех книг, какие должно читать за богослужением, какие можно употреблять для домашнего назидания и каких совсем не должно признавать. Отсутствие указаний на послания Петра и Иакова, быть может, надо объяснять фрагментарностью списка. В частности об Ап. Петре могла быть речь при упоминании о втором евангелии, как о послании Иоанна говорится при упоминании о его евангелии. Фрагмент говорит ясно только о третьем и четвёртом евангелиях, но начальная строка и выражение: «tertio» et set показывают, что ранее была речь о двух первых евангелиях. Перевод и смысл фрагмента в отделе о евангелиях приблизительно таковы: «при которых (вероятно – устных сообщениях Петра, которого Марк был толмачом, см. свидетельство Иапия прим. 29) однако (т. е. хотя ни слушал Господа, ни сопутствовал ему, как апостолы из Двенадцати) присутствовал (т. е. евангелист Марк, записавший устную проповедь Ап. Петра) и так (как помнил) изложил (проповедь Петра). Третья книга евангелия – по Луке. Лука был врач и после вознесения Христа, как учёный юрист, сопутствовал Павлу (быть может для помощи Апостолу на суде у кесаря, в качестве адвоката). Он написал (Евангелие) под своим именем – по мнению всех (или же: не по побуждению, по соизволению Ап. Павла). Однако и сам он (Лука, как и Марк) не видел Господа во плоти и потому также должен был исследовать (или следовать сообщениям других – в частности Ап. Павла). И так он начал повествование с рождения Иоанна. Четвёртое Евангелие – Иоанна из учеников (т. е. из Двенадцати). Когда его соученики и епископы стали увещевать (написать евангелие), он сказал: попоститесь со мной в течении трёх дней – и, судя по тому, что кому будет открыто, – рассудим, (подобает ли нам писать евангелие). В ту же ночь открыто было Андрею, одному из (двенадцати) апостолов, чтобы, рассмотрев все (припомнив всё), Иоанн под своим именем описал всё. Почему, хотя и различны начала (быть может – характер – πνευματικόν и σωματικόν) евангелий, однако это нисколько не нарушает

единства веры верующих, так как единым и владычным Духом во всех открыто всё – о рождении, о страдании, о воскресении, об обращении с учениками Своими, как и о втором Его пришествии, в первое быв в уничижении, а в будущее преславное – с царской властью». Ближайшие пояснения, как и весь текст фрагмента см. у Comely, Intr. Gener, sect. 63. p. 167–173; Герице § 29. III. 2 стр. 199 след. Wieseler, Theolog. Studien und Kritiken, 1847. 4. 4; Hesse, Das Murat. Fragment, Giessen, 1873 и Zahn, Geschichte des Neut. Konons. II. 1 §§ 1–8. s. 1–52.

²¹⁶⁵ - б.) Об Ипполите и его сочинениях см. у Евсевия Н. Е. VI. 20. Hein. p. 289; ib. 22. p. 291; Иерон. De vir. ill. 61. Migne Patr. lat. t. 23. col. 671–674; Андрея Кесар. в Толк. на Апокалипсис, у Фотия в Библиотеке код. 121 ed. Веккег, 1. 94. а. и др. см. у Миня Patr. Gr. t.10. col. 569 sq. В сочинении, приписываемом Ипполиту «О Христе и Антихристе» – находим цитаты: Ин.1:29;11:52;2:19 (Migne Patr. Gr. t. 10 col. 733); Ин.15:1 (col. 736) с); Мф.28:18 (col. 748. с); Лк.9:26;1:41; Ин.1:29 (col. 764); Лк.1:17 (col. 765). А. Ср. ib. цитат Откр.9:3 с словами: (λέγει Ἰωάννης) и ранее об Апокалипсисе col. 756. А); Лк.18:2–5 (col. 776. В); Мф.24:15–22 и парал. Мк.13:14–20; Лк.21:20–23 (col. 781. С); Лк.21:28.18; Мф.24:27–28:31 (col. 784); Ин.5:25; Мф.13:43;25:34 (col. 785). Кай пресвитер Римский, ученик Ириней (Евс. Н. Е. VI. 20. § 3. Hein. p. 289–290). Ему же некоторые приписывают канон во фрагменте Муратория (см. у Migne ib. col. 26. sq). Автор Философумен: напр. Ин.2:1–11;6:53;8:21;13:33; Мф.13:44:33, Мк.10:38 (Migne Patr. Gr. 16. col. 3142); Ин.3:8 (col. 3143); 6:44; Мф.7:21;21:31;3:10; Лк.3:9 (col. 3148) и мн. См. ниже в отделе о еретиках. Ср. Zahn, Gesch. d. N. Kop. I. 1. 234 flg. и II. 2. 2. S. 973 flg.

²¹⁶⁶ - Евсевий (Н. Е. IV. 23. Heinichen, p. 190–191) свидетельствует, что в одном из своих посланий (к Никомидийцам) Дионисий ниспровергает ересь Маркиона, чем само собой предполагается такое же отношение к новозаветному канону вообще и к четвероевангелию в частности, какое встречаем у Тертуллиана. Намёк на это даётся словами Евсевия: ἐν ᾗ (ἐπιστολῇ) τὴν Μαρκίωνος ἄρεσιν πολέμῳ τῷ τῆς ἀληθείας παρίσταται κανόνι (ibid. p. 190. § 4). В другом

послании, говоря об обычае чтения посланий за воскресным богослужением (§ 11), он указывает на извратителей не только его собственных посланий, но и τῶν κυριακῶν γραφῶν (ср. τὰ λόγια κυριακά у Папия). Как этот термин, так и обычай чтения писаний за богослужением указывают уже на возможность канонизации, но крайней мере местной и частной, новозаветных писаний при Дионисии (ок. 170 г.).

²¹⁶⁷ - В приведённом у Евсевия (Н. Е. V. 24. Hein. p. 250 и III. 31. p. 136 sq.) послании Поликрата к Виктору Римскому (по поводу споров о дне празднования пасхи) Иоанн называется ὁ ἐπὶ τὸ στήσος τοῦ κυρίου ἀναπεσών, (v.24. § 3 ср. III31.§3), чем указывается на текст 4-го евангелия (Ин.13:23). Знакомство с евангелием предполагается также словами: «блюда четырнадцатый день пасхи по евангелию, ничего не преступая, но следуя канону веры» (§ 6), – также: «πᾶσαν ἁγίαν γραφὴν διεληλυθώς» и буквально-точный, хотя по обычаю времени и безымянный, цитат из Деян.5:29: οἱ γὰρ ἐμοῦ μείζονες ἐιρήκασι «πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις (§ 7). Цитата из Деяний ведёт к необходимому предположению о знакомстве Поликрата, как с евангелием Луки, так и с другими евангелиями, написанными ранее книги Деяний Св. Апостолов. Под πᾶσαν ἁγίαν γραφὴν διεληλυθώς, по отношению к вопросу о дне христианской пасхи, также нельзя разумеать ничего иного, кроме Нового Завета и, собственно, евангельских повествований о времени последней пасхи, совершённой Господом пред Своими страданиями. На это именно, по-видимому, и ударяет выражение: κατὰ τὰ εὐαγγέλιον, т. е. очевидно не одно какое-либо евангелие, но все четвероевангелие (таким образом, по Поликрату, и четвёртое евангелие, согласно с синоптиками, говорит о 14-м писана, как о дне тайной вечери). А в выражении κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως, параллельном и пояснительном к κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, быть-может надо видеть намёк на канон новозаветный вообще и евангельский в частности.

²¹⁶⁸ - В двух, уцелевших до нас, маленьких фрагментах из Аполинариевого сочинения о пасхе, предполагаются синоптики и евангелие Иоанна. В одном говорит он о тех, кои утверждают, что Господь с учениками Своими вкушал пасхального агнца 14-

го Нисана и в первый великий день праздника опресноков пострадал, ссылаясь при сём на Матфея; почему мнение их несогласно с законом, – и евангелия, по их мнению, кажутся противоречащими: ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἢ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια. В другом говорит: «четырнадцатый день есть истинная пасха Господня, великая жертва, вместо агнца Сын Божий, Который, быв связан, связал сильного, – Осужденный, Он есть судия живых и мёртвых, – Который предан был в руки грешников, да распнётся, – вознесён на роги единорогого, \ – Которого бок пронзён и Который из бока своею излил два очистительных средства – воду и кровь, – Который погребён в день пасхи, когда к гробу приложен был камень»: ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθεὶς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα, καὶ ὁ ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ πάσχα, ἐπιτεθέντος τῷ μνήματι τοῦ λίθου. См. фрагменты в Chronicon Paschale, ed. Bonnæ, 1832. p. 13–14 и у Migne, Patr. Gr. t. V. col. 1297. Указание на евангелия, как на нечто целое и священное, в чём не должно быть противоречий, – а также на Мф.27:60; Мк.15:46; Лк.24:2; Ин.19:34;20:1 – на столько очевидно и точно, что не может подлежать никаким оспариваниям.

²¹⁶⁹ - В одном фрагменте общественное служение Господа Мелитон определяет в три года – (τριετία) и говорит о тридцатилетнем возрасте Христа при крещении Его, – что предполагает евангелия Иоанна и Луки (3:23). См. у Otto, Corp. Apologetarum IX. p. 416. В числе многих других сочинений Мелитона Евсевий называет: «о рождении Христа и о воплощённом Боге», – которые указывают на первые две главы евангелий Матфея и Луки и на пролог евангелия Иоанна. Евсевий, кроме того, упоминает его сочинение об Апокалипсисе. А в приведённой Евсевием выдержке из одного сочинения Мелитона перечислены поимённо книги Ветхого Завета – τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία, – чем, очевидно, предполагаются и τῆς καινῆς διαθήκης βιβλία. См. Евс. Н. Е. IV, 26:2. 12–14 ed. Hein. p. 193. 195.

²¹⁷⁰ - Родом из Малой Азии, Св. Иринеи, во дни своей юности (παῖς ἔτι ὢν), слушал св. Поликарпа и его предания,

согласные с писаниями, как сам Ириней свидетельствует в послании к Флорину. Ириней ссылается здесь на авторитет Церкви (ταῦτα τὰ δόγματα ἀσύμφωνά ἐστι τῇ ἐκκλησίᾳ), на предание бывших прежде него пресвитеров (старцев) и спутников апостольских (ταῦτα τὰ δόγματα οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες οὐ παρέδωκαν), – и в частности на предания Поликарпа, который рассказывал народу о своём обращении с Иоанном и с другими очевидцами Господа, – вспоминал слова их, – и о Господе нечто слышал от них, о чудесах Его и учении, – всё это, получив от очевидцев Слова Жизни, Поликарп возвещал согласно писаниям (апостолов и евангелистов. См. Euseb. H. E. V, 20. §§ 4–6 Hein. p. 246. Отсюда видим, что Ириней был не тенденциозно-догматическим изобретателем в роде новейших Бауров и Гарнаков, но строгим последователем и выразителем предания Соборной Церкви. Ср. Con. Haeres. III. 1–3. Stier. p. 427 sq.; IV, 33. 8. p. 670–671; II. 30. 9. p. 401: Christus revelat, apostoli tradunt, ecclesia credit, и др. мн. Классическим и не подлежащим перетолковыванию свидетельством Иринейя о нашем четвероевангелии служит следующее, приводимое и у Евсевия (H. E. V, 8. §§ 2–4. Hein. p. 224–225), место (III. 1. 1. Stier. p. 422–423): «Не через кого-другого познали мы домостроительство нашего спасения, но через тех, через которых дошло до нас евангелие, которое (тогда) сначала проповедовали, а после по воле Бога передали нам в писаниях, как долженствующее быть утверждение и столп веры. Не подобает говорить, что они проповедовали прежде, чем получили совершенное знание, как некоторые дерзают говорить, хвастливо выдавая себя за исправителей апостолов. Когда, по воскресении Господа нашего из мёртвых, облекшись силой свыше сошедшего Святого Духа, они были удостоверены касательно всего и получили совершенное знание: тогда они пошли во все концы земли, благовествуя блага нам от Бога и небесный мир возвещая людям, всё равно и каждый из них получив евангелие Божие. Так Матфей, среди евреев, на собственном языке их и издал писание евангелия, когда Пётр и Павел благовествовали в Риме и основывали церковь. По

отшествия же их Марк, ученик и толмач Петра, и сам письменно передал нам проповеданное Петром. Также Лука, спутник Павла, изложил в книге проповеданное им (Павлом) евангелие. Потом Иоанн, ученик Господа и возлежавший на персях Его, и он издал евангелие, проживая в Ефесе Асийском». – В другом месте, сохранившемся на греческом и латинском языках (III. 11. 8. Stier. p. 467–472), Иринеи говорит о четвероевангелии, как о богодухновенном, данном нам Творцом всего Логосом, и о единообразном писании, представляющем собой строго законченный канон евангелия, соответствующий четырём странам света, в коих должно быть проповедано евангелие, так что не может быть евангелий ни более, ни менее. «Не больше по числу, чем сколько есть (четыре), но также и не меньше должно быть евангелий. поскольку существуют четыре страны мира, в коем мы живём, и четыре главные ветра, и церковь распространена по всей земле, а столпом и утверждением Церкви служит евангелие и Дух жизни: то и подобает ей иметь четыре столпа, отовсюду дышащих бессмертием и оживотворяющих людей. Из чего ясно, что Художник всего Логос, восседающий на херувимах и содержащий всё, явившись людям, дал нам четверообразное евангелие, единым духом объемлемое (тетράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἐνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον). Так и Давид, прося пришествия Его, говорит: восседающий на херувимах, явился (Пс.79:2); ибо и херувимы четвероличны, и лица их суть образы дела, совершенного Сыном Божиим. Первое животное, сказано, подобно льву, изображая деятельное, владычное и царское служение Его; второе подобно тельцу, являя священнодейственный и священнический чин; третье имеет лицо человека, ясно выражая явление Его в человеческом естестве; четвёртое подобно орлу летающему, знаменуя даяние Духа, прилетающего к церкви (Апок.4:7; Иез.1:10). Им соответствуют и евангелия, в коих восседает Христос. Так евангелие по Иоанну возвещает о владычнем и славном рождении Его от Отца, говоря: в начале бе Слово, и Слово бе к Богу, и бог бе Слово, – и: вся Тем Быша и без Него ничто же бысть (1:1–2). Евангелие по Луке, как имеющее священнический характер, начинается с Захарии

священника, приносящего фимиам Богу (Лк.1:5 сл.); так как уготовлялся уже Телец упитав, Который имел быть заклан за обретение младшего сына. Матфей проповедует человеческое рождение Его, говоря: «книга бытия (рождества) Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова» (Мф.1:1) – и: «рождение Иисуса Христа было так» (Мф.1:18); итак, человекообразно евангелие это, почему и во всём евангелии Христос служит людям, как смиренный раб и кроткий человек. Марк же сделал начало от пророческого духа, свыше приходящего на людей, говоря: «начало евангелия Иисуса Христа, как написано у Исаии пророка» (Мк.1:1), указуя на пернатый образ евангелия; посему и даёт краткое повествование, ибо таков характер пророчеств. Тот же Логос Божий по божеству и славе беседовал и с патриархами бывшими прежде Моисея; подзаконным сообщал священнический и служебный чин; после же сего, став человеком для нас, послал дар Святого Духа во всю землю, покрывая нас крылами Своими. Итак, каково дело (спасительного служения) Сына Божия, таков и образ животных, – и каков образ животных, таков и характер евангелия: четверообразны животные, четверообразно и евангелие и дело Господа. Посему и даны человечеству четыре всеобщие завета: один – с Ноем при радуге после потопа; другой – с Авраамом при знамении обрезания; третий – законодательство при Моисее: четвёртый – завет евангелия через Господа нашего Иисуса Христа (латинский текст: один прежде потопа при Адаме; второй после потопа при Ное; третий – законодательство при Моисее; четвёртый же, который объявляет человека и возглавляет всё в себе, есть завет через евангелие, подъемлющий и окрыляющий людей к царству небесному)». А если это так, то суетными и невежественными «а сверх того и дерзкими, оказываются те, кои отвергают характер (τὴν ἰδέαν) евангелия и вводят или больше или меньше сказанных лиц евангелий), – одни – дабы казаться изобретателями больше истины, другие же – чтобы отринуть домостроительства Бога». Ср. кроме того: 1:8. 1. Stier. p. 86–88: οὐτε προφῆται ἐκήρυξαν, οὐτε ὁ Κύριος ἐδίδαξεν, οὐτε ἀπόστολοι παρέδωκαν... ἀξιόπιστα προσαρμόζειν πειρῶνται τοῖς εἰρημένοις

ἤτοι παραβολὰς κυριακὰς ἢ ῥήσεις προφητικὰς ἢ λόγους ἀπορτολικούς, ἵνα τὸ πλάσμα αὐτῶν μὴ ἀμάρτυρον εἶναι δοκῇ· τὴν μὲν τάξιν καὶ τὸν εἶρμὸν τῶν γραφῶν ὑπερβαίνοντες... II. 27. 2. Stier. 380: universae scripturae et prophetiae et evangelia.... ср. 28. 2. p. 381: scripturae perfectae sunt, quippe a Verbo Dei et Spiritu ejus dictae; III. 16. 2. p. 505: praevidens Spiritus Sanctus depravatores et praemuniens contra fraudulentiam eorum per Matthaeum ait: Christi autem generatio sic erat (1:18); 1:3, 6. p. 42: οὐ μόνον ἐκ τῶν εὐαγγελικῶν καὶ τῶν ἀποστολικῶν πειρῶνται τὰς ἀποδείξεις ποιεῖσθαι, παρατρέποντες τὰς ἐρμηνείας καὶ ῥαδιουργοῦντες τὰς ἐξηγήσεις· ἀλλὰ καὶ ἐκ νόμου καὶ προφητῶν... Приведённые свидетельства настолько ясны и полны, что не требуют никаких ближайших пояснений с нашей стороны.

²¹⁷¹ - Как пресвитер (Euseb. H. E. IV. 21. Hein. p. 187, V. 4. p. 220). а потом епископ церкви Лионской (V. 5. 8. 222) и представитель церквей Галлии (V. 23. 3. p. 249; 24. II p. 252).

²¹⁷² - У Евсевия Ист. Церк. V. 1. Hein. p. 204–211. В этом послании находим следующие указания на евангелия: § 9. p. 205: Επαγαφ, хотя и юноша, в любви к Богу и ближнему мог сравняться с свидетельством старца Захарии: так ходил он во всех заповедях и оправданиях Господних непорочно (συνεξισοῦσθαι τῇ τοῦ πρεσβυτέρου Ζαχαρίου μαρτιρία πεπόρευτο γοῦν ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαίωμασι τοῦ Κυρίου ἄμεμπτος; см. Лк.1:5; § 10. p. 2051 τὴν ἑαυτοῦ θεῖναι ψυχὴν: Ин.14:16 сл. 15:13; § 15. p. 206: ἐπληροῦτο τὸ ὑπὸ τοῦ Κυρίου ἡμῶν εἰρημένον, ὅτι ἐλεύσεται καιρὸς, ἐν ᾧ πᾶς δ' ἀποκτείνας ὑμᾶς δόξει λατρεῖαν προσφέρειν τῷ θεῷ: Ин.16:2; § 22 p. 207: ὑπὸ τῆς οὐρανίου πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς τοῦ ἐξιόντος ἐκ τῆς νηδύος τοῦ Χριστοῦ: ср. Ин.7:38;4:10–14. Ср. кроме того § 58. p. 216: ἵνα ἡ γ. αφῇ πληρωθῇ· ὁ ἄνομος ἀνομησάτω ἔτι καὶ ὁ δίκαιος δικαιωθήτω ἔτι: Апок.22:11; § 7. p. 204 Ср. Рим.8:18 и § 11. p. 205 ср. Апок.14:4.

²¹⁷³ - Пешито или Пешитта (ܡܫܝܬܐ), – что значит, по одним: simplex, т. е. буквальный, точный перевод (а по некоторым: простой в противоположность гекзаплам, или тексту толковому, с примечаниями), а по другим: общераспространённый, vulgata. Уже Ефрем Сирий (сред. 4 в.) пользуется этим переводом как общепринятым и называет его

просто: «наш перевод». А поскольку Ефрем в своих сочинениях вынужден объяснять некоторые архаизмы, как непонятные и неизвестные простым читателям, то на этом основании естественно думать, что перевод сделан задолго до Ефрема. В конце 2-го века Сирский еретик Вардесан написал много сочинений на своём Сирском языке – против Маркиона и других, которые (сочинения) его учениками были переведены на греческий язык (Евсев. Ист. Ц. V. 30. Hein. p. 198; ср. Иерон. de vir. illustr. 33. Migne Patr. ser. lat. t, XXIII, col. 647 sq.). Polemika с Маркионом и другие сочинения как самого Вардесана, так и сына его Армения предполагают бытие Нового Завета на Сирском языке. Наконец Егезипп, приходивший в Рим при Аниките, т. е. в 158–168 годах, по свидетельству Евсевия (Ист. Ц. IV. 22. 7. Hein. p. 189), «из евангелия по Евреям и Сирского и особенно с еврейского наречия нечто излагает, упоминает и другое якобы из неписанного предания иудейского». В виду этих и других данных появление Сирского перевода относят к половине или к концу 2-го века или к началу 3-го.

Предположение о появлении перевода в половине 4-го века неестественно в виду: «наш перевод» Ефрема Сирина. А Сирский писатель Григорий-бар-Гебреус возводит начало его даже к апостольскому времени. Первоначальный перевод содержал все новозаветные омологумена (не имел: 2Петр. 2 и 3 Иоан. Иуд. Апок. и 1Ин.5:7 и Ин.7:53–8:11) в таком порядке: евангелия, послания ап. Павла, Деяния, Иак. 1Петр. 1 Иоан. см. Cornely, ib.

²¹⁷⁴ - а) По Евсевию (Ист. Ц. IV. 22. Hein. 187–189), знавшему ὑπομνήματα Егезиппа в пяти книгах, Егезипп из своей родины (Палестина) путешествовал в Рим около 155 г. и написал свои воспоминания при римском епископе Елевеерии (175–189); ср. Ист. Ц. IV. 8. 1. Знакомство Егезиппа с посланием Климента к Коринфянам (IV. 22. 1. p. 187), – его показание, что ἐν ἐκάστη διαδοχῇ καὶ ἐν ἐκάστη πόλει ὕντως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος (IV. 22. 3. p. 187), – сообщение Евсевия, что Егезиппу было известно евангелие по евреям и Сирское евангелие (ἐκ τε τοῦ καθ' ἐβραίου εὐαγγελίου καὶ τοῦ συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς ἐβραϊδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν,

ἐμφαίνων ἐξ ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι καὶ ἄλλα δὲ ὡσὰν ἐξ ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει... IV. 22. 7. p. 189), – что ему по-видимому известен термин ἀπόκρυφα (ib. § 8, хотя этот термин в указанном месте быть может принадлежит Евсевию), – цитата Стефана Гобара у Фотия, в Библиотека, кодекс 232, ed Bekkeri, p. 288.б: 'Ηγήσιππος μέντοι, ἀρχαῖος τε ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός, ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν ὑπομνημάτων, οὐκ οἶδ' ὅτι καὶ παθὼν, μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα λέγει καὶ καταηγεύδασθαι τοὺς ταῦτα (1Κορ.2:9) φαμένους τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ Κυρίου λέγοντος «μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες καὶ τὰ ὧτα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα καὶ τὰ ἐξῆς. (Μφ.13:16); – встречающиеся в сообщении Егезиппа о родственниках Господа выражения οἱ ἀπὸ γένους τοῦ Κυρίου υἱωνοὶ Ἰούδα, τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ ἀδελφοῦ, οὓς ἐδηλατόρευσαν ὡς ἐκ γένους ὄντας Δαβίδ: τούτους δ' ὁ ἰουυόκατος ἤγαγε πρὸς Δομετιανὸν καίσαρα' ἐφοβεῖτο γὰρ τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ ὡς καὶ Ἡρώδης (Евс. Ист. Ц. III. 20. 1–2. p. 119) предполагают повествования Матфея и Луки о безмужном рождении Христа и опасениях Ирода (Лук. и Матф. 1 и 2 гл., – сравнение Евс. Ист. Ц. IV. 22. 4. p. 187j μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰακώβον τὸν δίκαιον ὡς καὶ ὁ Κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ с II. 23. 16. p. 91, где Иаков говорит пред смертью слова Господа Лк.23:34; ср. Евс. иб. и Мф.16:27; Евс. II, 23 ср. Мф.21:9; ibid. ср. Мф.22:16; ibid. ср. Мф.22:64; ibid. ср. Лк.23:34: всё это ведёт к заключению, что Егезипп знал канонические евангелия.

²¹⁷⁵ - б) Осьмый епископ Антиохийский, кроме других сочинений, писал о евангелие по Петру (συντεταγμένος αὐτῷ λόγος περὶ τοῦ λεγομένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου, δν πεποιηται ἀπελέγχων τὰ ψευδῆ ἐν αὐτῷ ἐιρημένα). Евс. И. Ц. VI. 12 Hein. p. 276; ср. V. 12. § 1. p. 244 V. 22. 248; V. 11. § 4. p. 275. Ср. Иерон. De vir. ill. 41, Migne Patr. lat. XXIII. 656–657: сделан епископом в 11-м году императора Коммода.

²¹⁷⁶ - В отношении к новозаветным писаниям и церковному учению Тертуллиан стоит на той же точке зрения на церковь и предание, как и Иринея. См. прим. 64. Мы встречаем у него учение о богодухновенности писания (divina litteratura в De praescript. haeret. XXXIX, ed. Oehler, t. II. p 37) и термины:

Novum Testamentum, – in Evangeliiis et in Apostolis (Adv. Prax. XV. ib. 672), – Evangelicae et apostolicae litterae рядом с lex et prophetae (De praescr. haeret. XXXVI. ib. 34), – instrumentum-argumentum, testimonium divinum, evangelicum (Adv. Marc. IV. 2. ib. 162), apostolicum (De pudis XII. ib. 815; De resurr. carn. XXXIX. ib. 516), actorum apostolorum (Adv. Marc. V, 2. ib. 278), Pauli (De resurr. carn. XL. ib. 517), Iohannis (Апокалипсис – De resurr. carn. XXXVIII. ib. 515, – totum instrumentum utriusque testamenti Adv. Prax. XX. ib. 679), – utrumque testamentum (Adv. Marc. I, 19. ib. 68; De pudic. I. ibid. 1:719). Апостолы Господа суть такие писатели, которые ничего не ввели своевольно, но полученное от Христа учение верно начертали народам (De praescr. haer. VI. ib. II. 8, ср. XX. p. 19: eandem doctrinam ejusdem fidei nationibus promulgaverant... ejusdem sacramenti una traditio; XXXII. p. 29). В опровержение Гермогена Тертуллиан указывает на то, что prophetae et apostoli non ita tradunt (Adv. Hermog. XLV. ib. II. 377). Но классические свидетельства о новозаветных писателях вообще и о евангелиях в частности находим в Adv. Marc. IV. 2 и 5, которые и приводим в подлиннике: IV. 2. Oehl. II. p. 165–167: In summa, si constat id verius quod prius, id prius quod et ab initio, id ab initio quod ab apostolis, pariter utique constabit id esse ab apostolis traditum quod apud ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum (далее упомянуты послания Ап. Павла к Кор. Гал. Филипп. Фессал. Ефес. Римл. и Апок. Иоанна)... Dico itaque apud illas, nec solas jam apostolicas, sed apud universas quae illis de societate sacramenti confoederantur, id evangelium Lucae ab initio editionis suae stare quod cum maxime tuemur, Marcionis vero.... Eadem auctoritas ecclesiarum apostolicarum ceteris quoque patrocinabitur evangeliiis, quae proinde per illas et secundum illas habemus, Iohannis dico et Matthaei, licet et Marcus quod edidit Petri affirmetur, cujus interpretes Marcus. Nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent... 2. 162: Constituimus imprimis evangelicum instrumentum apostolos auctores habere, quibus hoc munus evangelii promulgandi ab ipso Domino sit impositum. Si et apostolicos, non tamen solos, sed cum apostolis et post apostolos, quoniam praedicatio discipulorum suspecta fieri posset de gloriae studio, si non adsistat illi auctoritas magistrorum, immo Christi, quae

magistros apostolos fecit. Denique nobis fidem ex apostolis Iohannes et Matthaeus insinuant, ex apostolicis Lucas ci Marcus instaurant... Lucas non apostolus, sed apostolicus, non magister, sed discipulus, utique magistro minor, certe tanto posterior quanto posterioris apostoli sectator, Pauli sine dubio, ut et si sub ipsius Pauli nomine evangelium Marcion intulisset.

²¹⁷⁷ - Историк Юлий Африкан, по сообщению Евсевия, в послании к Аристиду объясняет мнимые разногласия в родословиях Господа по Матфею (Мф.1:1–17) и Луке (Лк.3:23–38) на основании древнего предания: *περὶ τῆς νομιζομένης διαφωνίας τῶν παρὰ Ματθαίῳ τε καὶ Λουκᾷ τοῦ Χριστοῦ γενεαλογιῶν, ἐν ᾗ σαφεστάτα τὴν τῶν εὐαγγελιστῶν συμφωνίαν παρίστησιν ἐξ ἱστορίας εἰς αὐτὸν κατελθούσης* (Hist. Eccl.VI. 31 Hein. p. 298–300). В другом месте (1:7. Hein. p. 30–36) Евсевий выписывает сполна и само это объяснение (законом уживчества). Ср. ещё 1:6. § 2 – об Ироде (Hein. pag. 28).

²¹⁷⁸ - Киприан цитирует каноническое четвероевангелие, то безымённо: in evangelio, напр. Мф.11:13 др. см. S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia, rec. Gúlemus Hartel в Corpus scriptorum ecelesiasticorum latinorum ed. Acad. Vindobon. Vol. III. par. 1–3. Vind. 1868–1871: Ad Quirinum (Testimoniorum libri tres): 1:9. pag. 46. lin 7–8 ср. 2:12. pag. 77. lin. 7; ibid. 2:14. pag. 80. lin. 3; 2:23. p. 91. lin. 9; 2:25. p.92. 1.10; 2:30. p. 99. l. 21; вместе Матфея и Иоанна 2:27. p. 94. lin 1 sq.; Матфея и Марка 1:15. p. 49. 1. 15–18; Луки 2:8. p. 73. 1. 8; 2:10, p. 75. 1. 11; Иоанна: 2:15. p. 82. 1. 1; 2:27. p. 94. 1. 1; то in evangelio Dominus dicit, напр. Матф. 17:5 см. Test. 1:6. p. 44. lin. 13; Матф. 24:2 см. Test. 1. 15. p. 49. lin. 15; Матф. 8:11 сл. Test. 1:23. p. 58:15; 28:18–20 Testim. 2:26. pag. 93. lin. 19–20; Иоан. 3:14–15 ibid. 2:20. p. 88. lin. 16; то in evangelio suo (Dominus dicit) Иоан. 1:9 Test. 1:7. p. 44. lin. 20; то с именем евангелиста: in evangelio secundum Matthaeum см. Testim. 1:10. p. 46. 1. 14:1, 12. p. 47. 16; 4. 13. p. 48. 6; 2:6. p. 71. lin. 13 sq; 2:28. p. 961. 5; 2:29. p. 981. 14; 3:1. p. 110–111; secundum Marcum ib. 3:22. p. 1391.15; 3:28. p. 1421. 11; secundum Lucam ib. 2:11. p. 761. 10:2. 19. p. 871:8; 3:1. p. 1131. 1; secundum Iohannem 1:12. p. 47. lin. 15–19; 1. 22. p. 581. 5; 2:3. p. 651. 2; 2:6.p.701. 6; 2:19. p. 861. 1; ib. p. 871. 2; 2:24. p. 911.

18; 2. 28. p. 961. 7; 2:29. p. 981. 18 Christus in evangelio cata Iohannem dicit Ин. 5:39. 40. 45 сл. Test. 1:18. p. 51. lin 13 sq. Креднер, Гильгенфельд, Цан, Гольтцманн находят канон африканской церкви 3-го века также в приписке, сделанной в кодексе D (Codex Claromontanus), с перечислением новозаветных книг и указанием числа стихов в них. Здесь названы сначала четыре евангелия в таком порядке: Матфея – стихов 2600, Иоанна ст. 2000, Марка ст. 1600, Луки ст. 2900; затем следуют послания Ап. Павла в таком порядке: Римл. ст. 1040, Кор. 1 ст. 1060 и 2-е ст. 1020, Гал. ст. 350, Ефес. ст. 375, Тим. 1 ст. 208 и 2-е ст. 288, Тит. ст. 140, Колос. ст. 251, Филм. ст. 50; потом соборные послания: Петра 1-е ст. 200 и 2-е ст. 140, Иак. ст. 220, Иоан. 1-е ст. 220:2-е ст. 20 и 3-е ст. 20, Иуд. ст. 60, – наконец: посл. Варнавы ст. 850, откровение Иоанна ст. 1200, Деяния Апостолов ст. 2600, Пастыря ст. 4000, Деяния Павла ст. 3560, Откровение Петра ст. 270. Место, касающееся четвероевангелия, читается в подлиннике так: euangelia IIII – Mattheum uer. IIDC – Iohannes uer. II. – Marcus uer. IDC – Lucam uer. IIDCCCC. Ср. Canon Mommsenianus, приписываемый обыкновенно Ипполиту, но написанный после 359-го года, – где четвероевангелие помечено так: item indiculum novi testamenti – euangelia IIII – Mattheum vr IIDCC – Marcus ver MDCC – Iohannem vr MDCCC – Luca vr IIICCC – fiunt omnes versns X. См. Zahn, Geschichte des Neutestamentlichen Kanons, II Bd. I-te Hälfte. S. 157 flg. и 143 flg.

²¹⁷⁹ - Предшественник Климента в Александрийской школе, славный её учитель-философ, (Евс. Ист. Ц. VI. 6. Hein. p. 270) о котором упоминают: Климент (Евс. Ист. Ц. V. 11. § 2. Hein. 228–229 ср. Strom. 1:11. ed. Potteri p. 322), Александр еп. Иерусалим. (ib. VI. 14 § 8 Hein. 280) и Ориген (ibid. VI. 19 § 13. Hein. p. 288), – вероятно один из πρεσβυτέρων, о предании коих говорит Климент (см. прим. 36), – путешествовав с проповедью евангелия даже в Индию и там нашёл, принесённое туда Ап. Варфоломеем и еврейскими буквами написанное, евангелие Матфея. Свидетельство это столь же важно, как и сохранённый Евсевием отрывок из Папия (см. выше прим. 29), – тем более, что оно совершенно независимо от Папия и подтверждает его

показание из другого источника. В подлинном виде свидетельство это читается; ὁ Πάνταινος καὶ εἰς Ἰνδοὺς ἐλθεῖν λέγεται, ἔνθα λόγος εὐρεῖν αὐ· τὸν προφθάσαν τὴν αὐτοῦ παρουσίαν τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον παρά τισιν αὐτόθι τὸν Χριστὸν ἐπεγνωκόσιν, οἷς Βαρθολομαῖον τῶν Ἀποστόλων ἓνα χηρῦξαι, αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου κατάλειψαι γραφὴν, ἣν καὶ σώζεσθαι εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον (Евс. Ист. Ц. V. 10. § 3. Hein p. 228). По сообщению Иеронима, Пантен послан был в Индию Александрийским епископом Димитрием, – в Индии уже ранее Ап. Варфоломей проповедовал о пришествии Господа Иисуса по евангелию Матфея, каковое он, написанное еврейскими буквами, принёс с собой в Александрию (Hieron De viris illustr XXXVI. Migne, Patr, lat. t. XXIII. col. 651–652: adventum Dni N J. Chr. juxta Matthaei evangelium praedicasse (Bartholomeus), quod hebraicis litteris scriptum, revertens Alexandriam secum detulit; греч. перев.: τὴν ἔλευσιν τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ κατὰ τὸ Ματθαῖον εὐαγγέλιον κηρύξαντα, ὅπερ ἑβραϊκοῖς γράμμασι γεγραμμένον εἰς τὴν Ἀλεξανδρείαν ἀναζενξας μεθ' ἑαντοῦ ἐκόμισε.

²¹⁸⁰ - Самое полное и ясное свидетельство Климента о четвероевангелии есть то, которое он сообщает как, дошедшее до него через пресвитеров, древнехристианское предание; см. примеч. 36. В частности, о Марке в шестой книге не дошедшего до нас сочинения под заглавием ὑποτυπώσεις он свидетельствует (Евс. Hist. Eccl. II. 15. Hein. 75–76): οὕτω δ' οὖν ἐπιδημήσαντος αὐτοῖς τοῦ θείου λόγου ἢ μὲν τοῦ Σίμωνος ἀπέσβη καὶ παραχρῆμα σὺν καὶ τῷ ἀνδρὶ καταλέλυτο δύναμις, τοσοῦτο δ' ἐπέλαμψεν ταῖς τῶν ἀκροατῶν τοῦ Πέτρου διανοίαις εὐσεβείας φέγγος, ὥς μὴ τῇ εἰσάπαξ ἱκατῶς ἔχειν ἀρκεῖσθαι ἀκοῇ, μηδὲ τῇ ἀγράφῳ τοῦ θείου κηρύγματος διδασκαλία, παρακλήσεσι δὲ παντοίαις Μάρκον, οὗ τὸ εὐαγγέλιον φέρεται, ἀκόλουθον ὄντα Πέτρου λιπαρῆσαι, ὥς ἂν καὶ διὰ γραφῆς ὑπόμνημα τῆς διὰ λόγου παραδοθείσης αὐτοῖς καταλείψοι διδασκαλίας, μὴ πρότερόν τε ἀνεῖναι, ἢ κατεργάσασθαι τὸν ἄνδρα καὶ ταντὴ αἰτίους γενέσθαι τῆς τοῦ λεγομένου κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου γραφῆς, γτόντα δὲ τὸ πραχθέν φασὶ τὸν ἀπόδοτον ἀποκαλύφαντος αὐτῷ τοῦ πνεύματος ἡσθῆναι τῇ τῶν ἀνδρῶν προθυμία, κυρῶσαί τε τὴν γραφὴν εἰς

ἐντευξιν ταῖς ἐχχλησίαις (Κλήμης ἐν ἔχτῳ τῶν ὑποτυπώσεων παρατέθειται τὴν ἱστορίαν, συνεπιμαρτυρεῖ δ' αὐτὸν καὶ ὁ... Παπίας см. Evs. H. E. III. 39. Hein. 149–150, – у нас приведено в примечании 29). Это свидетельство повторено Иеронимом в *De viris illustr.* VIII. Migne, Patr. lat. t. 23. coli. 621–622: Marcus, discipulus et interpres Petri, juxta quod Petrum referentem audiverat, rogatus Romae a fratribus, breve scripsit evangelium (βραχὺ συνέταξεν εὐαγγέλιον), quod cum Petrus audisset, probavit et ecclesiis legendum sua auctoritate edidit, sicut Clemens in sexto ὑποτυπώσεων libro scribit et Papias Hierapolitanus episcopus. В том же сочинении (ὑποτυπώσεις), по свидетельству Евсевия (Ист. Ц. VI. 14. §§ 1–5 Hein. p. 279), Климент пользуется всем писанием Ветхого и Нового Завета, не исключая и спорных (ἐν ταῖς ὑποτοπώσεσι, ξυνελόντα εἰπεῖν, πασης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετμημένας πεποίηται διηγήσεις, μηδὲ τὰς ἀντιλεγόμενας παρελθόν) – послания Иуды и прочих соборных посланий, Варнавы, Апокалипсиса Петра, а о послании к Евреям свидетельствует, что оно написано Ап. Павлом на еврейском языке и переведено Лукой на язык греческий (далее Евсевий выписывает вышеприведённое предание пресвитеров о четвероевангелии: см. прим. 36). Ср. Фотия Библиотеку Cod. 109. ed. Bekk. 89. a: αἱ ὑποτυπώσεις διαλαμβάνουσί περὶ ρητῶν τινῶν τῆς τε παλαιᾶς καὶ νέας γραφῆς... ἐρμηνεῖται (книги Бытия, Исход, Псалмов) τοῦ θείου Παύλου τῶν ἐπιστολῶν, καὶ τῶν καθολικῶν (и Екклесиаста). μαθητῆς δὲ, ὡς καὶ αὐτός φησι, γέγονε Πανταίνου, ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὑποτυπώσεις. О Евангелии Луки см. *Stromata* 1. 21, ed. Potteril. p. 407. lin. 1–10: ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τῷ κατὰ Λουκᾶν γέγραπται οὕτως (2:1 и 3:1–2). В *Srom.* III. 13. Pott. 1. p. 553. lin. 19 21 Климент отличает авторитет изречений (τὸ ρητὸν), имеющихсѧ ἐν τοῖς παραδιδόμενοις ἡμῖν τέτταρσιν εὐαγγελίοις от содержащихся ἐν τῷ (εὐαγγελίῳ) κατ' Αἰγυπτίου. Кроме того, для правильного и полного суждения об отношении Климента к четвероевангелию и вообще к новозаветному канону, должно иметь в виду следующие выражения: οἱ θεόπνευστοι λόγοι ὑπὸ τῶν μακαρίων Ἀποστόλων τε καὶ διδασκάλων παραδιδόμενοι (*Strom.* VII. 16. Pott II. 896. 11–12); ἡ θεία παράδοσις (*ibid.* lin. 15); εὐαγγέλιον, νόμος, προφηταί (*ib.* lin.

27–29); προφήται, εὐαγγέλιον, ἀπόστολος (ibid. pag. 890. lin. 35–36); εὐαγγέλιο, ἀπόστολοι, προφήται ἅπαντες (V. 5. pag. 664. lin 2–3 ср. VI. II Pott. II. 787. lin. 34–35; VII, 3. Pott, II. p. 836. lin. 19–21); γραφή (все вообще новозаветные писания VII. 14. Pott. II. p. 883. lin. 26; VI. 13. Pott. II. p. 697. lin. 20); γραφαί... παλαιὰ, καὶ νέα διαθήκη (V. 13. Pott. II. p. 697. lin. 25). То конечно правда, что новозаветный канон у Климента, как и у Оригена, ещё не имеет строго очерченных границ, так что рядом с каноническими книгами он цитирует, как γραφή, не только Пастырь Ермы и послания Варнавы и Климента, Учение двенадцати апостолов, но и κήρυγμα Πέτρου, παραδόσεις Μίατφίου εὐαγγέλιον καθ' ἑβραίους Ср. 1:28, где называется γραφή вне-каноническое изречение γίνεσθε δόκιμοι трапезίται Chron. Pasch. p. 15: αἱ γραφαὶ πᾶσαι συ μφονοῦσι καὶ τὰ εὐαγγέλια, συνωδά. (Euseb. H. E. II. 15. Hein. p. 76; Stromat. 1:20. ed. Pott. 1:377. lin 36–38 ср. Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων ἐκδίδ. ὑπὸ Φιλοφέου Βρυεννίου, Κωνσταντινουπ. 1883, κεφ. 4; σελ. 16; 1. 29. Pott. 1 p. 427. lin. 28; II. 15. Pott. 1. p. 465. lin. 6; II. 9. Pott. 1. p. 452 lin. 38; ibid. 453. lin. 2–4; III. 4. Pott. 1 p. 253. lin. 15; VII. 13. Pott. II. p. 882. lin. 1–2; и др.). Однако ж эти явления у Климента, как и у других древне-церковных писателей, нисколько не говорят против того, что четвероевангелие всегда было в соборно-церковном самосознании или веросознании, и притом достоверным свидетельством земной жизни Господа Исккупителя.

²¹⁸¹ - Главнейшее свидетельство Оригена как о четвероевангелии, так и вообще о новозаветном каноне сохранил Евсевий в Ист. Ц. VI, 25. § 3–14 (Hein. p. 294–295) из первого тома толкований Оригена на евангелие Матфея. В этом свидетельстве Ориген, как и его предшественник Климент, стоит на твёрдой почве предания. Ἐν τῷ πρώτῳ τῶν εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον, τὸν ἐχχλησιαστικὸν φυλάττων κανόνα, μόνα τέσσαρα εἰδέναι εὐαγγέλια μαρτύρεται, ὥδε πως γράφων. «ὥς ἐν παραδόσει μαθὼν περὶ τῶν τεσσάρων εὐαγγελίων, ἃ καὶ μόνα ἀναντίρρητά ἐστιν ἐν τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ, ὅτι πρῶτον μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τὸν ποτε τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ Ματθαῖον, ἐκδεδωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύουσι, γράμμασιν ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον. Δεύτερον δὲ τὸ

κατὰ Μάρκιον, ὡς Πέτρος ὑφηγήσατο αὐτῷ, ποιήσαντα, ὃν καὶ υἱὸν ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ διατούτων ὡμολόγησε φάσιων 1Πет.5:13. Καὶ τρίτον τὸ κατὰ Δουκῆν, τὸ ὑπὸ Παύλου ἐπαινούμενον εὐαγγέλιον, τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν Ἰωάννην »... (Ср. Migne Patr. Gr. t. XIII. col 829). Затем следует у Евсевия выдержка из пятого тома толкований Оригена на евангелие Иоанна, где названы: послания Павла вообще, одно общепризнаваемое (ὁμολογούμενον) послание Петра и другое сомнительное (ἀμφιβάλλεται) послание с именем того же апостола, апокалипсис Иоанна, первое и несомненно подлинное (γνήσιον) послание его. Наконец Евсевий делает третью выдержку, а именно из бесед Оригена на послание к Евреям, где послание это приписывается Ап. Павлу только по мыслям, а не по изложению, неизвестно кому принадлежащему – Клименту ли, как думают одни, или Луке, как другие, написавшему евангелие и Деяния (ср. Migne, XIV. col. 186–188 и 1308–1309). В Homil. in Luc. 1 Ориген, по поводу Лк.1:1, говорит: Sicut olim iu populo Iudaeorum multi prophetiam pollicebantur et quidam erant pseudoprophetae... ita et nunc in Novo Testamento multi conati sunt scribere evangelia, sed non omnes recepti. Et ut sciatis, non solum quatuor evangelia, sed plurima esse conscripta, e quibus haec, quae habemus, electa sunt et tradita ecclesiis... Hoc quod ait (Lucas) conati sunt (ἐπιχείρησαν) latentem habet accusationem eorum, qui absque gratia Spiritus Sancti ad scribenda evangelia prosilierunt. Matthaeus quippe et Marcus et Johannes et Lucas non sunt conati scribere, sed Spiritu Sancto pleni scripserunt evangelia... Ecclesia quatuor habet evangelia, haereses plurima (secundum Aegyptios, XII apostolos, Thomam, Mathiam, Evangelium Basilidis.). Sed nihil aliud probamus, nisi quod ecclesia, id est quatuor tantum evangelia recipienda (Migne XIII. col. 1801–1803). О богодухновенности Писания и, в частности, о новозаветном каноне, в особенности же о четырех евангелиях и их единстве Ориген свидетельствует в разных местах своих сочинений. Так в De princip IV. 1 (Migne XI. 341. В–С): θεόπνευστος θεία γραφή или γραφαὶ τῆς τε λεγομένης Παλαιᾶς Διαθήκης καὶ τῆς καλουμένης Καινῆς. Comm. in Johann I. 5–6. Migne XIV. 28–32: μετὰ τὰ εὐαγγέλια τὰς πράξεις καὶ τὰς ἐπιστολὰς φέρεσθαι τῶν ἀποστόλων... τὸ ἀπαρχὴν πάσης

γραφῆς εἶναι τὸ εὐαγγέλιον... πᾶσα γραφὴ θεόπνευτος
2Τим.3:16... Τεσσάρων ὄντων τῶν εὐαγγελίων, οἷον ἐστὶν στοιχείων τῆς
 πίστεως τῆς ἐκκλησίας, ἐξ ὧν στοιχείων ὁ πᾶς συνέστηκε κόσμος,
 ἐν Χριστῷ καταλλαγείς τῷ θεῷ... Ἀπαρχὴν τῶν εὐαγγελίων εἶναι τὸ
 κατὰ Ἰωάννην τὸν γενεαλογούμενον εἶπὸν καὶ ἀπὸ τοῦ
 ἀγενεαλογήτου ἀρχόμενον. Ματθαῖος μὲν γάρ τοις προσδοκῶσι τὸ
 ἐξ Ἀβραὰμ καὶ Δαυὶδ ἐβραίοις γράφων, Βίβλος γενέσεως
 (Μφ.1:1)... Καὶ Μάρκος, εἰδὼς ὁ γράφει, ἀρχὴν διηγεῖται τοῦ
 εὐαγγελίου, τάχα εὐρισκόντων ἡμῶν τὸ τέλος αὐτοῦ παρὰ τῷ
 Ἰωάννῃ, ἐν ἀρχῇ Λόγον Θεὸν λόγον. Ἀλλὰ καὶ Λουκᾶς εἰρηκῶς ἐν
 ἀρχῇ τῶν πράξεων τὸν μὲν πρῶτον λόγον... διδάσκειν, ἀλλὰ γε
 τηρεῖ τῷ ἐπὶ τὸ στήθος ἀναπεσόντι τοῦ Ἰησοῦ τοὺς μερίζοντας καὶ
 τελειότερους περὶ Ἰησοῦ λόγους, οὐδεὶς γὰρ ἐκείνων ἀκρατῶς
 ἐφάνέρωσεν αὐτοῦ τὴν θεότητα, ὡς Ἰωάννης παραστήσας αὐτὸν
 λέγοντα. Εγὼ εἰμὶ τὸ φῶς τοῦ κόσμου...
Ιη.8:12;14:16;11:25;10:7:9,11. καὶ ἐν τῇ ἀποκαλύψει. 1:8;22:13.
 Τολμητέον τοίνυν εἰπεῖν ἀπαρχὴν μὲν πασῶν Γραφῶν εἶναι τὰ
 εὐαγγέλια, τῶν δὲ εὐαγγελίων ἀπαρχὴν τὸ κατὰ Ἰωάννην. В Com.
 In Johann. V, 4. Migne XIV. 194. D. по поводу Рим.2:16 Ориген
 говорит: καὶ τὸ μὴ φάσκειν (Ἀπόστολον) εὐαγγέλια, ἐκεῖνοι ἐφιστάντες
 φασίν, οὐκ ἂν πλείονων ὄντων εὐαγγελίων τὸν Ἀπόστολον ἐνικῶς
 τὸ εὐαγγέλιον εἰρηκέναι, οὐ συνιέντες, ὅτι ὡς εἷς ἐστὶν ὁ
 εὐαγγελίζονται πλείότες, οὕτως ἔν ἐστι τῇ δυνάμει τὸ ὑπὸ τῶν
 πολλῶν εὐαγγέλιον ἀναγεγραμμένον. καὶ τὸ ἀληθῶς διὰ τεσσάρων
 ἔν ἐστιν εὐαγγέλιον. Ориген делает попытку – обращавшиеся
 среди христиан книги с именами апостолов и их учеников
 разделить на три класса: 1) обще-признаваемые, подлинные и
 бесспорные – ὁμολογούμενα, γνήσια, ἀναντίρρητα βιβλία; 2.,
 подложные – νόθα и 3., смешанные или сомнительные, спорные
 – μικτά, ἀμφιβαλλόμενα (Евс. Ист. Ц. VI. 25. §§ 4. 8. 9. 10. Hein p.
 294; Comm. in Iohan. t. XIII. 17. Migne t. XIV. Col. 424. С. К
 первому классу, Ориген, по всему надо думать, относил 4
 Евангелия, Деяния, 13 посланий Ап. Павла, Апокалипсис, 1
 Иоанна и 1 Петра. Ко второму: евангелие Египтян, 12
 апостолов, Василида, Фомы, Матфея. К третьему: послания
 Иакова, Иуды, 2 и 3 Иоанна, 2 Петра, проповедь Петра. Особый
 класс авторитетных писаний составляют писания мужей

апостольских: Варнавы, Климента, Игнатия, Ермы. Для правильного суждения о новозаветном каноне Оригена надо иметь в виду, что в латинском переводе творений Оригена его новозаветный канон, по-видимому, гораздо определённое и совершенно совпадает с общецерковным. Так в *Homil. in Jes Nav. VII. I. Migne t. XII. 857. B.* перечислены новозаветные и богодухновенные писании (*Dominus I. Christus mittit sacerdotes apostolos suos portantes tubas ductiles, praedicationis magnificam coelestemque doctrinam*) в таком порядке: евангелия Матфея, Марка, Луки и Иоанна, два послания Петра, послания Иакова и Иуды, послания Иоанна (без указания числа их) и Апокалипсис, Деяния апостольские Луки и четырнадцать посланий Павла. Общее и только по именам перечислены новозаветные писатели, т. е. как священные и богодухновенные, в *Homil. in Genes. XIII. 2 Migne XII. 232. A:* сравнивая новозаветных писателей со слугами Исаака, выкопавшими колодези (*Быт.26:18* сл.), Ориген говорит: *pueri sunt Isaac: Math. Marc. Luc. Iohan. Petr. Jacob. Iud. et Ap. Paulus, qui omnes Novi Testamenti puteos fodiunt.* В частности, о послании Иакова см. *Hom. in Exod. VIII. 4. Migne XII. 355. A:* *Apostolus Jacobus dicit Jak., 1:8; Hom. in Lev. II. 4. Migne XII. 418. B:* *dicit Scriptura divina Jak. 5:20; но в Comm. in Iohan. tom. XIX, 6. Migne XIV. 569. C.* колебательно и не так определённо: *ὥς ἐν τῇ φερομενῇ Ἰακώβου ἐπιστλῇ ἀνέγνωμεν Ик.2:20; о послании Иуды Comm. in Matth. t. X. 17. Migne XIII. 877. B:* *Ἰουδᾶς ἔγραφεν ἐπιστολὴν ὀλιγόστιχον μὲν, πεπληρωμένην δὲ τῶν τῆς οὐρανοῦ χάριτος ἐρρώμένων λόγων; но в Comm. in Matth. t. XVII. 30. Migne XIII 1569. B – 1571. A,* цитируя *Иуд. 6* ст., делает оговорку: *εἰ δὲ καὶ τὴν Ἰουδᾶ πρόσσιτό τις ἐπιστολὴν...* ср. Латин. *De princ. III. 2. 1. Migne XI 303. B:* *in epistola sua apostolus Iacobus (meminit lib. "Ascensio Moisi); о втором послании Петра см. Hom. in Exod. XII. 4. Migne XII. 386. D–387, A,* где *2Пет.2:19* процитировано так: *scio scriptum esse. quia...; Hom. in Lev. IV. 4. Migne ib. 437, B:* *Petrus dicit 1:4; Hom. in Num XIII, 8. Migne ib. 676. A:* *et ut ait quodam in loco Scriptura 2Пет.2:16.* О писаниях мужей апостольских встречаем у Оригена такие свидетельства: о пастыре Ермы в *Comm. in Ep. ad Rom. X, 31 ad Rom. 16:14. Migne XIV. 1282– B:* *Hermas iste sit*

scriptor libelli illius qui Pastor appellatur, quae scriptura valde mihi utilis videtur et, ut puto, divinitus inspirata; в Hom. in Num. VIII. 1. Migne XII, 622. С эта книга цитируется с оговоркой; si cuitamen scriptura illa recipienda videtur; Comm, in Matth. XIV. 21. Migne XIII. 1240, С: εἰ δὲ χρὴ τολμήσαντα. καὶ ἀπὸ τινος φερομένης μὲν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ γραφῆς, οὐ παρὰ πᾶσι δὲ ὁμολογουμένης εἶναι θείας; ср. анонимный цитат в De princ. III. 4. Migne XI. 309. В; о послании Варнавы: De princ. III. 4. Migne XI. 309. В: Barnava in epistola sua declarat; Contra Celsum 1:63 Migne XI, 777. В: γέγραπται ἐν τῇ Βαρνάβα καθολικῇ ἐπιστολῇ; послание Климента Римского цитирует как подлинное творение ученика апостольского в De princ. II. 3. 6. Migne XI. 194. С и 195. В, также Игнатия к Еф.19:1 в Homil. in Luc. VI. Migne XIII. 1814. С – 1815. А и In Cant. prolog. Migne XIII. 70. D. Относительно Κήρυγμα Πέτρον Ориген по-видимому колеблется, к какому из трёх классов отнести эту книгу: к подлинным ли, к подложным, или же к смешанным (Comm. in Johan. XIII. 17. Migne XIV. 424. С). Но если это doctrina Petri, то в латинском переводе ясно сказано, что она inter ecclesiasticos non habetur (De princ. 1. praef. 8. Migne XI. 119. С – 120. А.). Также нерешительно высказывается Ориген о Евангелии Евреев: ἐὰν δὲ προσίται τις τὸ καθ' ἑβραίους εὐαγγέλιον (In Iohan. II. 6. Migne XIV. 132. С) Колебания Оригена касательно всего новозаветного канона свидетельствуют не против, а в пользу подлинности четвероевангелия, ибо показывают ту высоту научной добросовестности, на какой стоял Ориген в исследовании церковного предания о новозаветных писаниях.

²¹⁸² - См. ниже.

²¹⁸³ - Euseb. Hist. Ecc. III. 25. Hein. 130–131. Глава озаглавленная: Περὶ τῶν ὁμολογουμένων θείων γραφῶν καὶ τῶν μὴ τοιούτων, – читается так: Εὐλογον δ' ἐνταῦθα γενομένους ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰς δηλωθείσας τῆς καινῆς διαθήκης γραφάς. Καὶ δὴ τακτέον ἐν πρώτοις τὴν ἁγίαν τῶν εὐαγγελίων τετρακτύν, οἷς ἔπεται ἡ τῶν πράξεων τῶν ἀποστόλων γραφή. Μετὰ δὲ ταύτην τὰς Παύλου καταλεκτέον ἐπιστολάς, αἷς ἐξῆς τὴν φερομένην Ἰωάννου προτέραν καὶ ὁμοίως τὴν Πέτρου κυρωτέον ἐπιστολήν. Ἐπὶ τούτοις τακτέον, εἶγε φανείη, τὴν ἀποκάλυψιν Ἰωάννου, περὶ ἧς δόξαντα

κατὰ καιρὸν, ἐκθησόμεθα. Καὶ ταῦτα μὲν ἐν ὁμολογουμένοις. Τῶν δὲ ἀντίλεγόμενων, γνωρίμων δὲ οὖν ὁμῶς τοῖς πολλοῖς, ἡ λεγομένη Ἰακώβου φέρεται καὶ ἡ Ἰούδα. ἢ τε Πέτρου δευτέρα ἐπιστολὴ, καὶ ἡ ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου, εἴτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ τυγγάνουσαι εἴτε καὶ ἐτέρου ὁμωνύμου ἐκείνῳ. Ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καὶ τῶν Παύλου πράξεων ἡ γραφὴ, ὃ τε λεγόμενος ποιμὴν, καὶ ἡ ἀποκάλυψις Πέτρου, καὶ πρὸς τούτοις ἡ φερομένη Βαρνάβα ἐπιστολὴ, καὶ τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί. ἔτι τε, ὡς ἔφην, ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις, εἰ φανείη, ἦν τινες, ὡς ἔφην, ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογοῦμένοις. Ἦδη δ' ἐν τούτοις τινὲς καὶ τὸ καθ' ἑβραίους εὐαγγέλιον κατέλεξαν, ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χაίρουσι. Ταῦτα δὲ πάντα τῶν ἀντιλεγόμενων ἂν ἔιη. Ἀναγκαίως δὲ καὶ τούτων ὁμῶς τὸν κατάλογον πεποιήμεθα, διακρίνοντες τὰς τε κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν ἀληθεῖς καὶ ἀπλάστους καὶ ἀνωμολογημένας γραφάς, καὶ τὰς ἄλλας παρὰ ταύτας, οὐκ ἐνδιαθήκους μὲν, ἄλλα καὶ ἀντιλεγόμενας, ὁμῶς δὲ παρὰ πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν γινωσκομένας, ἵν' εἰδέναι ἐχοίμεν αὐτάς τε ταύτας καὶ τὰς ὀνόματι τῶν ἀποστόλων πρὸς τῶν αἰρετικῶν προφερομένας, ἥτοι ὡς Πέτρον καὶ Θωμᾶ καὶ Ματθαῖα ἢ καὶ τινων παρὰ τούτους ἄλλων εὐαγγέλια περιεχούσας, ὡς Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων τὰς πράξεις, ὧν οὐδὲν οὐδαμῶς ἐν συγγράμματι τῶν κατὰ διαδοχὰς ἐκκλησιαστικῶν τις ἀνὴρ εἰς μνήμην ἀγαγεῖν ἠξίωσεν. Πόρρω δέ που καὶ ὁ τῆς φράσεως παρὰ τὸ ἥθος τὸ ἀποστολικὸν ἐναλλάττει χαρακτήρ, ἢ τε γνώμη καὶ ἡ τῶν ἐν αὐτοῖς φερομένων προαίρεσις, πλεῖστον ὅσον τῆς ἀληθοῦς ὀρθοδοξίας ἀπαδουσα, ὅτι δη ἀίρετικῶν ἀνδρῶν ἀναπλάσματα τυγχάνει, σαφῶς παρίστησιν. ὁδὲν οὐδ' ἐν νόθοις αὐτὰ κατατακτέον, ἀλλ' ὡς ἄτοπα πάντῃ καὶ δυσσεβῇ παραιτητέον. Что Евсевий, вслед за Оригеном, при определении новозаветного канона руководствуется преданием, это явствует, из слов: κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν; а что самое это предание учёный историк церкви определяет не по заявлениям современных только Евсевию предстоятелей церквей, но путём научного изыскания и изучения письменных памятников древнехристианской литературы, на это указывает замечание: ὧν οὐδὲν οὐδαμῶς ἐν συγγράμματι τῶν κατὰ διαδοχὰς

ἐκκλησιαστικῶν τις ἀνὴρ εἰς μνήμην ἀγαγεῖν ἠξίωσεν. То же видно и из способа доказательств во всех вообще творениях Евсевия. Ср. о предании и свидетельствах древних III. 31. § 4. Hein. 137–138; III. 3. Hein. 99; III. 24. § 17–18. Hein. 130. Ближайшее определение количества и значения классов, по коим Евсевий распределяет упоминаемые им книги, – а также точное определение места некоторых новозаветных книг и пр. под., – хотя и представляет известное значение для учёного любопытства, но для нашей задачи это не имеет никакой важности. Несомненно то, что четвероевангелие, деяния, послания Апостола Павла (исключая быть может к Евреям), первое Иоанна и первое Петра – всегда и всеми в христианской церкви признавались подлинными писаниями. И этого вполне достаточно для раскрытия слепотствующему отрицанию, что истина православно-церковного веросознания покоится на таком твёрдом основании, которого не поколеблют адские силы.

²¹⁸⁴ - Окончание. См. «Богосл. Вест.» Апрель.

²¹⁸⁵ - Natur und Offenbarung. 1893. № 4.

²¹⁸⁶ - Rev. Quest. Scientif. 1893. Avril.

²¹⁸⁷ - Ис.13:6–13.

²¹⁸⁸ - Иез.37:7–8.

²¹⁸⁹ - Иоильт.2:10:30,31 см. также Иоильт.3:15–16.

²¹⁹⁰ - См. Kritisch exegetischer Kommentar über das neue Testament von Meyer. 2 Theil, 1 Abtheilung. S. 146–147. Göttingen. 1832.

²¹⁹¹ - См. Luthardt'a, Die Lehre von den letzten Dingen. Leipzig. 1885. S. 120–123.

²¹⁹² - Последний.

²¹⁹³ - Подробное раскрытие и обоснование этого взгляда см. в исследовании о. Димитрия Глаголева «Второе великое путешествие св. ап. Павла с проповедью Евангелия». Стр. 162–166. 1893. Тула.

²¹⁹⁴ - Подробный анализ учения Св. Писания об антихристе см. в статьях А. Д. Беяева, помещённых в «Богословском Вестнике» за 1893 год.

²¹⁹⁵ - Окончание. См. сентябрьскую книжку Бог. Вестника за 1894 год.

²¹⁹⁶ - Die beid. Grundprobl. s. 11.

²¹⁹⁷ - Kant, Relig. innerhalb d. Grenz, d. bl. Vernunft (Univers. bibliotek), S. 28–9.

²¹⁹⁸ - Мир как вол. и предст. 356 стр.

²¹⁹⁹ - Мир к. в. и пр. 337 с. В пояснение пантеистических воззрений Шопенгауэра на человеческую личность, Гартман в своей Phänomenol. d. Sittlich. Bewusstseins высказывается таким образом: если теизм, говорит он, своей идеей личного Божества, бессмертия и свободы представляет собой ложное примирение абстрактного монизма и плюрализма, то истинное примирение, т. е. спекулятивный синтез обеих крайностей, – в субстанциональном единстве бытия, которое не исключает, а скорее включает внутреннее множество реальных (т. е. объективно-феноменальных) обнаружений или объективаций все-единого, – в единстве, которое ищет сознания и личности только в сфере индивидуации, рассматривая все объективации абсолютного, как явления преходящие и, притом, без ущерба для свободы и вечности все-единого, которое в них обнаруживается (s. 783). Мысль, таким образом, ясна: пантеисты хотят, во что бы то ни стало, отстоять идею абсолютного, как мирового начала, в ущерб персональной вечности и свободы.

²²⁰⁰ - Этика. Перев. Иванцова (Москва, 1892), стр. 255:267, 269:272 и др.

²²⁰¹ - Такой взгляд, по которому благом называется только временное удовлетворение лично-желающей воли, минуя общечеловеческие задачи высшего нравственного назначения, и есть, согласно нашему мнению, индивидуализм.

²²⁰² - Бочка Данаид – в древнегреческой мифологии – сосуд без дна, стоявший в Аиде. Бездонную бочку Данаид должны были наполнять сорок девять дочерей царя Даная в наказание за их преступление (убийство) против своих мужей... Словосочетание «бочка Данаид» употребляется в переносном

смысле как бесполезное и бесконечное дело. – прим. электронной редакции.

2203 - Die beid. Grundprobl. s. 253.

2204 - Мир как вол. и пр. 502:503 стр.

2205 - Мир как вол. и предст. 353 стр.

2206 - Очерк из истории американской православной духовной миссии. СПб. 1894. См. по поводу его статью Богослов. Вестника в предыдущей книжке.

2207 - В ответ на это письмо Архиепископ Иннокентий, между прочим, писал: «Вы пишете, что дающим Вам немного кажется, что они дают уже весьма много, как напр. 20 т. руб. на всю епархию Вашу, ибо она издали представляется вся одним пунктом». Последнее справедливо. Она и вблизи мне кажется не более как растянутой или расплющенной точкой. Но о каких 20 т. Вы говорите? Где они? Собственно от Св. Синода я на миссии получаю только 881 р. 43 коп. сер. и именно на Кенайскую миссию, и ещё на содержание семинарии 7000 р. сер. Но последняя сумма употребляется только на свой предмет. А что касается 11370 руб. получаемых от казны на содержание Камчатских церквей, то они производились ещё и до открытия Камчатской епархии; а также и получаемые от компании 7900 р. Следов. прямое пособие от Св. Синода миссиям и всему Камчатскому епархиальному управлению заключается только в 881 р. 42 ½ коп. и то по настоянию нашего Владыки (в 1842 г.). О! Если бы мне давали ежегодно хотя по 5000 р. но постоянно, и я, имея их в виду, мог бы кое-что предпринять. Вы говорите: «Вам надобно искать других средств для достижения своей цели и эти средства должны быть у Вас самих». Всё, что можно было сделать, уже сделано и более средств нет никаких. Теперь остаётся только ждать: скоро ли станут оскудевать и те средства, какие мы имеем, ибо свечные доходы (главнейшее средство) начинают постепенно умахаться, а равно и вклады в церкви. Вы указываете на богатых золотопромышленников и сибирских купцов и на посредство Николая Николаевича. Точно так. Я по вызову самого Николая Николаевича в бытность его в Камчатке

написал ему письмо об этом предмете, и он обещался предложить в Иркутске (а тогда жив был ещё Г. Кузнецов) и я питал себя надеждой. Но видно Господу не угодно это наше усилие. Когда Николай Николаевич возвратился в Иркутск, Кузнецов хотя ещё был жив и здоров, но мы или наши миссии не получили от него ни гроша, а на других богачей надежда очень плоха... Конечно, можно бы собирать и по рублям на лист, но это крайне затруднительно. Ибо чтобы открыть миссию, нам надобно не менее 1000 р. (а временное пособие не надёжно). Когда и где наберёшь хотя на одну только миссию? «Вы указываете на епископов, заброшенных в первые века христианства в Индию и Абиссинию. Так! Но ныне другие времена. Тогдашним епископам не делали замечаний, напр. о несходстве итогов главных в экстрактах, и не требовали настоятельно, чтобы они представляли сведения о молодых людях, хотя б их и не было на службе» (Сполна это письмо в ряду других писем митрополита Иннокентия напечатано в Прибавлениях к творениям Св. Отец. 1889. Кн. II, стр. 589–594.)...

²²⁰⁸ - См. «Бог. Вестник» 1894 г. Май.

²²⁰⁹ - Очерк этого знаменательного спора см. в статье проф. А.П. Лебедева. Бог. Вест. 1893. Ноябрь и Декабрь.

²²¹⁰ - Мак-Гахан. Письмо из Америки. «Северный Вестник» декабрь. 1893 г.

²²¹¹ - Мак-Гахан. Письмо из Америки в Северном Вестнике, а также корреспонденция «На выставке в Чикаго», Моск. Вед. № 271:1893 г. окт. 2.

²²¹² - Это псевдоним протоиерея Михаила Бурцева – примечание электронной редакции.

²²¹³ - В последнее время в брошюре «Волны житейского моря».

²²¹⁴ - Пожертвованные Академии капиталы после конверсий следующие: 1) Московскими купцами Алексеем Ивановичем, Герасимом Ивановичем и Михаилом Алексеевичем Хлудовыми 35:900 р. 2) Высокопреосвященнейшим Митрополитом Киевским и Галицким Иоанникием 5:100 р. 3) Преосвященным

Иоанникием, Епископом Михайловским, викарием Рязанской епархии 5:700 р. на учреждение стипендии имени покойного ректора Академии прот. А. В. Горского. 4) Покойным профессором Казанской Духовной Академии Нафанаилом Петровичем Соколовым 11:500 р. 5) Покойным членом Св. Синода, протоиереем Иоанном Васильевичем Рождественским – 8:700 р. 6) Московской Городской Думой на учреждение стипендии имени Ю. Ф. Самарина 4:600 р. 7) Покойным Преосвященным Никодимом, Епископом Дмитровским 4:400 р. 8) Московским духовенством на учреждение стипендии по случаю исполнившегося в 1880 г. 25-летия царствования Государя Императора Александра II – 4:300 р. 9) Покойным протоиереем Московского Казанского Собора Александром Невоструевым – 2:840 р. 10) Покойной Анной Фёдоровной Аксаковой – 5:200 р. 11) Московским Купеческим Обществом взаимного кредита – 6:300 р. 12) Пожелавшими остаться неизвестными лицами – 16:900 р. 13) Ломоносовским Комитетом – 5.000 р. 14) Разными лицами на учреждение стипендий в память покойных: Ректора Академии протоиерея А. В. Горского и профессоров: Феодора Александровича Голубинского и Петра Спиридоновича Делицына – 13:700 р. и 15) Братством Святителя Петра Митрополита на учреждение стипендии имени настоятеля Московского Никольского единоверческого монастыря архимандрита Павла и заслуженного профессора Московской Академии Николая Ивановича Субботина – 5:800 р.

²²¹⁵ - Указываемое св. Кириллом чтение «наготу или обнажение его», находится у Акилы τὴν γύμνωσιν αὐτῶν, – Ср. Симмаха τὴν ἀσχημοσύνην αὐτῶν (Migne, Patr. gr. T. XVI, col. 2987 ср. Field, Origenis Hexapla, T. II, pag. 1006). Вульгата: nuditatem eius, – так же Сирский, – Халдейский: чтобы открылась срамота их (הַלְוִיָּהוּ см. הַלְוִיָּהוּ у Buxt ib. 2035, и Levy Wört üb. Targ. 2:364). Перевод и толкование это соответствуют еврейскому: מְהִירָוּתָא (единств. число: הִירָוּתָא) букв.: наготы (образно: срамоту) их. Но перевод LXX, с которым согласуется и Арабский: τὰ σπήλαια αὐτῶν – пещеры их – объясняется вероятно тем, что переводчики читали другое существительное:

הַרְעָמָה множ. לִירוּמָה означающее пещеру и переводимое у LXX греческим σπήλαιον (Ср. Иерон. *ibid.* 1300).

²²¹⁶ - т. е. толкование того же Св. Кирилла на песнь Аввакума, содержащуюся в третьей главе. В славянском эта глава имеет такое надписание: «Молитва Аввакума пророка с песнию» соответственно греческому: προσευχή Αμβακούμ τοῦ προφήτου μετὰ ὥδῆς. Это надписание, кажется, читал и Св. Кирилл в своем кодексе, как можно заключать из слов: ποιεῖται τὴν προσευχὴν καὶ ἐν ὥδῆς τρόπῳ. Надписание имеется и в еврейском, но толкуется различно. Первое слово הַרְעָמָה означает собственно молитву, но может быть переведено и словом песнь = הַרְעָמָה, в смысле молитвенного песнопения богослужебного. Но последнее слово допускает разнообразные толкования: לִירוּמָה, – или: песнь (= Сир. הלל – петь), ср. Пс.1:1, как LXX и др., – или от הַרְעָמָה ср. הלל – заблуждаться, грешить: Oratio... pro ignorantibus (Вульг.) ὥδῆ... ἐπὶ ἀγνοημάτων (Ак., Сим. и 5-е изд.), ὑπὲρ τῶν ἐκουσιασμῶν (лучше: ἀκουσιασμῶν – Феод.). См. Иерон. *opp.* Migne Patr. lat. t. XXV, col. 1507 и Patr. Gr. t. XVI. col. 2989 и 2995; Field, *ibid.* 1007–1008. Сирский только: молитва (הלל) Аввакума, Арабский сходно с LXX: молитва Аввакума пророка с песнью (in modum cantici). Халдейский описательно: «молитва (הלל), которою молился Аввакум пророк, когда ему была открыта отсрочка (наказания), данная (Богом) нечестивым, что если они обратятся к закону чистым сердцем, простится им, и все их преступления, которые они совершали против Него, будут (сочтены) за грехи неведения». (Ср. Gesenius, Thesouras, 1362).

²²¹⁷ - Ἐν μέσῳ δύο ζώων γνωσθήσῃ. В Евр., Сир. и Халд. так: «в середине лет оживотвори его»; Акила: ἐν τῷ ἐγγίξειν τὰ ἔτη ζώωσον αὐτό; Симмах: ἐντὸς τῶν ἐνιαυτῶν ἀναζώωσον αὐτό; Феодотион: ἐν μέσῳ ἐτῶν ζώωσον αὐτό (Migne Patr. Gr. t. XVI. 2989 ср. Field *ib.* 1007; Иерон. *ib.* 1308–1309; Евсевия, Demonstratio Euangelica. 1, VI. e. 15, Migne Patr. Gr. t. XXII. col. 441–444; Феодорит, к этому месту; *Opp. ed.* Paris. II. 856. Чтение LXX имеется также в Италийском (Sabatier) и Арабском (Walton). Различие объясняется чтением ד'ג' – двух вместо ד'ג' – годов, – и ל'ג' или י'ל'г' вместе י'ל'ג'.

²²¹⁸ - ζωάς. Ср. Феодорит *ibid* «Различно думают об этих животных. Одни под двумя животными разумеют ангелов и людей; другие – из бестелесных сил херувимов и серафимов, приближающихся к божественной славе, – иные – Иудеев и Вавилонян. Мне же кажется, что не ζῶα – животными, но ζωάς – жизнями назвал пророк настоящую и будущую, посреди коих является снова Праведный Судия». Евсевий: «две жизни (ζωάς) означают, по нашему мнению, жизнь божественную и жизнь человеческую» (*ib.* 444–145). Тоже Св. Кирилл Иерусал: жизнь Христа до смерти и по воскресении (*Catech.* XII, 20, Migne, *Pair. Gr.* 33. 752), – Ср. Феофил. к эт. м. (*Migne, Patr. gr.* 126 col. 877).

²²¹⁹ - В пояснение к толкованию св. Кирилла приводим еще замечание Иеронима: «многие относят это слово к Сыну и Святому Духу, ибо Отец чрез Сына понимается и Духа. Другие относят к двум Серафимам у Исаии (6 гл.) и двум Херувимам в книге Исход (25 гл.), чрез коих было откровение (воли Божией)... Более простое толкование и народное мнение находит тут указание на то, что Спаситель был распят между двух разбойников. Но лучшие видят здесь указание на соединение во Христе и Его церкви двух народов – обрезанных (иудеев) и необрезанных (язычников). Есть и такие, которые под двумя животными разумеют два Завета – Новый и Ветхий, которые поистине суть животные животворные, которые дышат и среди которых познается Христос» (*ibid.* 1309).

²²²⁰ - Тертуллиан под двумя животными разумеет Моисея и Илию, среди коих был Господь во время преображения (*Aduersus Marcionem*, *lib.* IV. *cap.* 22, *ed.* Oehler, t. 2. *pag.* 218). О сем толковании упоминает и Августин, как и о толковании применительно к двум заветам и двум разбойникам (*De civ. Dei*, XVIII. 32. Migne, *Patr. lat.* t. 41. col. 588). Св. Мефодий Патарский разумеет херувимов ковчега (*Migne, Patr. gr.* t. 18. col. 357 – в слове на Сретение). Феодор Мопс.: мидяне и персы или Дарий и Кир (*Migne, Patr. Gr.* t. 66. col. 441). Есть и такое толкование, которое видит тут указание на двух животных (вола и осла), находившихся в пещере (яслях), где родился Господь (так апокриф. евангелие Псевдо-Матфея *cap.* XIV. у Tischendorf'a, *Evangelia apocrypha*, *pag.* 77, – и неизвестный автор сочинения

De promissionibus et praedictionibus Dei y Migne, Patr. lat. t. 51. col. 820). Ср. вообще также Феофилакта к эт. месту (Migne, Patr. Gr. t. 126, col. 877). На греч. чтение двух животных обращает внимание также Григ. Баргебреус (Barhebraeus), относя это к ангелам и людям, коим открывается Бог как Промыслитель о слугах Своих, – и к вавилонянам и евреям. См. подробнее к 3:1–2 у Knabenbauer'a, Comm. in prophetas minores, pars II, pag. 92–97, в известном *Curcus Scripturae Sacrae*.

²²²¹ - Вместо «юга» у св. Кирилла читается: Феман. Так у LXX, Ак., Сим. 5 изд. (Иерон. ib. 1310–1311; Феодорит ib. 856; ср. Нехарла, Migne ibid. 2989 и 2997; Field, 1007), Итал. Sabatier) 2. 967. Теперешний Славян. сходствует с Феодотионом: ἀπὸ νοτίου, Барб. код. ἀπὸ λιβός (Нехарла, ibid.), Вульгатою: ab austro, Сирским (ܠܗܡܝܬܝܡ), Арабским и Халдейским (ܠܗܡܝܬܡ), который относит это к Синайскому Законодательству. Различие переводов объясняется тем, что евр. ܠܗܝܬܝܡ имеет нариц. значение «юга» и есть также собст. имя страны и города в северной Аравии. Ср. Onomast. Eus. ed. Larsow 210–211: страна владык Эдома... и всякое место, лежащее к югу, называется так, ибо Феман значит юг; ср. Lagarde. 260. 96 sq. 166. 1 и 192. 72 sq. Dem. evang. ib. 445: Феман переводится на греческий язык словом кончина – συντέλεια, так что сходно с тем, как если бы сказал ясно: Бог при кончине приидет, ибо в конце века и в последние дни эти явилось нам благодеяние Бога всяческих чрез Спасителя нашего. А может быть пророчествует и о втором славном Его пришествии, то есть: при кончине мира с южной стороны неба, ибо Феман переводится словом юг, почему Феодотион переводит так: Бог от юг (ἀπὸ νοτίου) приидет» Феодорит: одни толкуют λιβά другие – νότον. Тоже Феофил. акт, относя к Вифлеему; Феод. Мопс.: главный город Идумеи.

²²²² - У Св. Кирилла прибавлено: «Фаран», как и у LXX во многих списках, – (Ср. Евр., Халд., Сир., Вульг., Ак., Сим. и Феодот. Но по свидетельству Иеронима, LXX не читали этого слова, как и в Итал., у Евсевия, Феодорита, Феод. Мопс. без δασέος, – Феофил. некот. код. и изданиях слова: «κατασκίου δασέος – приосененные чаши», которых нет в Евр., Халд., Сир., Вульг. и Феодот. вероятно представляют нарицательный

перевод или толкование еврейского собственного имени רְחֹם – φάρων , regio frondosa vel cavernis abundans (Gesen. Thes. 1089–1090 Onom. 356 Lag. 298. 64 sq. Hier. ib. 122. 28 sq. 112:23, – 6:15; 18. 16; 22. 16. Флав. Bell. IV. 9. 4; Быт. 14:6; 21:21; 3Цар. 11:18; Ам. 1:12; Иер. 49:7 и др. Изречение это есть перифраз Втор. 33:2.

²²²³ - Здесь у Св. Кирилла, как и в славянском (тоже у Евсевия, Феодорита, Альд. изд. нек. рукоп. также в Сир. и Араб.), опущено слово: διάψαλμα (Ср. Слав. псалом песни. Пс. 66:1), соответствующее еврейскому לָפֶה , которое вероятно служить музыкальным знаком паузы. У LXX это слово читает здесь Иероним и древние списки; оно читается также в ст. 9 и 13. В псалмах обыкновенно стоит в конце небольшого отдела. Глагол לָפֶה означает: рассекать, разделять, оканчивать, заключать. Отсюда перевод: διάψαλμα – междупсалмие, разделение песни (LXX), – Иероним: *semper*, Акила: $\alpha\epsilon\iota$, Симмах: $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{o}\nu\ \alpha\iota\omega\acute{\nu}\alpha$, Феодотион: $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$, LXX ст. 13 и Итал. ib. (in finem), Барбер: $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta\ \delta\iota\alpha\psi\acute{\alpha}\lambda\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ ст. 6: διάψαλμα , 5 изд.; $\sigma\epsilon\lambda\acute{\alpha}$, Халд. ст. 3: во век רְחֹם (ср. Араб.). См. Иерон. к эт М. и Epist. ad Marc. 28. Migne XXII. 433; ср. Knabenb. ib. p. 99.

²²²⁴ - $\epsilon\acute{\xi}\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota\ \epsilon\iota\varsigma\ \pi\epsilon\delta\acute{\iota}\alpha\ \omicron\iota\ \pi\acute{o}\delta\epsilon\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$: так в одних. В других и лучших: $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\acute{\xi}\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\tau\alpha\iota\ \epsilon\iota\varsigma\ \pi\epsilon\delta\acute{\iota}\alpha\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \pi\acute{o}\delta\alpha\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, ср. Евсевия. Слав: и изыдет на поле при ногу его; Альдин., Феодорит (тоже Феод. Мопс. и Феофил.): $\epsilon\iota\varsigma\ \pi\epsilon\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha\nu$.

²²²⁵ - Так у Феофилакта. Но другие (Евр., Халд., Сир., Ит., Араб., Вульг., Иерон., Феод. Мопс., Феодор. ($\alpha\nu\tau\grave{\iota}\ \kappa\acute{o}\pi\omega\nu\ \omega\acute{\nu}\ \epsilon\iota\delta\omicron\nu$) LXX автор. как в Слав: «шествия вечная его. За труд видеша селения».

²²²⁶ - Вместо $\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\epsilon\kappa\rho\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ (сокровенный) лучше $\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\epsilon\kappa\rho\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ – подсудный, осужденный, под судом находящийся. Еврейское רִמָּה происходит от רָם ср. רָם – судить, осуждать (к наказанию). Иероним к этому месту (Migne, XXV. 1317. А): «Мадан на нашем языке звучит: из суда – ex iudicio (רָם – רָם), то есть осуждение»; ср. De nomin. hebr. de iudicio sive de causa, также in iudicio, iniquitas и др. (Migne 23. 781) ср. (Migne 23. 781. ср. Lagarde, 8:19–27; 14:3; 19:6–7; 50:13; 70:4–5 – contradictio vel responsio 19. 6). Lexic. Origen. Vatie. Lagarde

195:62; Migne ibid. 1235: ἐνέγκασις ἢ ἀπόκρισις, (также: κάθον ὧδε Lag. 180. 46). Ориген Homil in Jud. VIII. § 1, Migne, Patr. Gr. t. XII. col. 981: Madianitae interpretantur extra iudicium; Филон De nomin. mut. ed Richter – Aucher § 18 (3:172; Paris. 1061, B): Μαδιαμ ἐκ κρίσεως ὀνομάζεται; Leg. alleg. III. 4 (I, 129, Paris. 62. E): κρίσις τῆς φύσεως πραγμάτων, но в de confus. ling. § 13 (2:259, Paris. 328. C): τῶν σωματικῶν τροφή.

²²²⁷ - Напоминает на одиннадцатый стих двенадцатой главы книги Даниила, где, однако, от времени прекращения жертвы, которое настанет вместе с явлением антихриста, полагается срок в 1290 дней, т. е., три с половиной года с небольшим. Впрочем в этом месте не сказано, до смерти-ли антихриста, или до какого иного момента определено 1290 дней.

²²²⁸ - О граде Божьем. Кн. 20, гл. 23.

²²²⁹ - Слово на пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие антихристово, в русском переводе 39-е в 3-й ч., стр. 30.

²²³⁰ - Точное изложение православной веры. Кн. 4, гл. 26.

²²³¹ - Огласительное слово 15-е, § 15.

²²³² - Migne. Patr. Curs. Compl. Ser. gr. T. 7, Col. 1191. S. Irinaei Contra haereses. Lib. 5, cap. 25, № 4.

²²³³ - «Под женою, облеченною в солнце, говорит Андрей Кесарийский, (Толкование на Апокалипсис, гл. 33), некоторые всецело разумели Пресвятую Богородицу». Но Мефодий Патарский опровергает это мнение и доказывает, что жена – Церковь. Мнение Мефодия принимает и Андрей Кесарийский (Гл. 33). Того же мнения держался и Св. Ипполит, говоря: «Под образом жены, облеченной в солнце, весьма ясно показывает Иоанн Церковь» (Сказание о Христе и антихристе, § 61). Действительно, это мнение – наилучшее и наиболее сообразное с содержанием 12-й гл. Апокалипсиса.

²²³⁴ - Contra haereses. Lib. 5, cap. 25, № 3.

²²³⁵ - Толкование на Апокалипсис. Гл. 36.

²²³⁶ - Сказание о Христе и антихристе § 61.

²²³⁷ - 15-е Огласительное слово § 12.

²²³⁸ - Там же § 16.

- 2239 - Толкование на видения пророка Даниила. Гл. 12, стих 7.
- 2240 - О Граде Божиим. Кн. 20, гл. 23.
- 2241 - Точнее: времен – καιροὺς.
- 2242 - Слово на пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие антихристово. В русск. перев. 39-е. Ч. 3, стр. 35.
- 2243 - S. Ephraim Syrus, graece. E codicibus manuscriptis Bodleianis. Oxonia. 709 an. Pag. 364.
- 2244 - Opera omnia, latin. donata Gerardo Vossio. Ed. tert. An. 1675. T. 1., pag. 225.
- 2245 - Издание 1701 г. Лист 172 об.
- 2246 - Об антихристе против раскольников. Стр. 178.
- 2247 - 15-е Огласительное слово. § 16
- 2248 - Цитов. сочинение. Стр. 178:179, примечание.
- 2249 - Mygne. Patrologiae Cursus Completus. Ser. graeca. T. 33, col. 892. Catechesis XV, № 16.
- 2250 - Толкование на Апокалипсис. Гл. 33 и 36.
- 2251 - 39-е Слово, на пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие антихристово. Русск. пер. Ч. 3, стр. 34 и 35.
- 2252 - Пять книг против ересей. Кн. 5, гл. 25, § 3 и гл. 30, § 4.
- 2253 - Об антихристе против раскольников. И. Нильского. Вступление. Особенно стр. I—XXX.
- 2254 - Чудеса не согласны с законами природы, превышают их, как, например, рождение человека девою. Однако и их нельзя назвать противоестественными: они вышеестественны; потому что, не соответствуя законам низшим, природным, они вполне согласны с законами высшими, каковы законы разума и нравственные законы. Истинный чудеса всегда разумны, как по существу своему, так и по цели своей; потому что они совершаются силою Божиею, а Бог не может делать ничего неразумного, незаконсообразного, вообще недостойного Себя. Этим истинные чудеса существенно отличаются от ложных, обманных или мнимых чудес.

2255 - В подлиннике, в первом издании сочинения, мысль выражена иначе, а именно следующим образом: «Единственное еще остающееся место, в котором в нашей книге (11:3) встречается выражение 1260 дней, точно также могло бы быть объяснено из этого понимания числа; но рассматривать это здесь не уместно». Der Prophet Daniel und die Offenbarung Iohannis in ihrem gegenseitigen Verhältnisz betrachtet und in ihren Hauptstellen erläutert von Carl August Auberlen, Dr. d. Philos., Lic. und Prof. d. Theol. zu Basel. 1854. S. 253.

2256 - Пророк Даниил и Апокалипсис Святого Иоанна. Перевод протоиерея А. Романова. Тула. 1882 г., 267–286 стр., особенно 283–286. Ср. 253–256 стр. первого издания этого сочинения на подлинном (немецком) языке, вышедшего в Базеле в 1854 г. Сличение перевода с подлинником показывает, что переводчик не очень заботился о буквальной точности перевода, переводил вольно. Впрочем мы сличали перевод с первым изданием подлинника, а не со вторым, которого у нас под руками не было, с которого, по-видимому, и сделан перевод и который, кажется, полнее первого издания, как видно из предисловия к переводу.

2257 - Радуйся, Сионе святой, мати церквей, Божие жилище! Воскресная стихира на Господи воззвах осьмого гласа.

2258 - Стр. 66 и 223.

2259 - У Даниила срок этот выражен иначе; сказано: до времени, и времен, и полувремени (7:25).

2260 - 284 стр. «Во всё время пребывания своего в пустыне она (Церковь) не должна мечтать о славе; это для ней времена тяжкие».

2261 - Стр. 284.

2262 - Стр. 285.

2263 - Толковое Евангелие. Книга вторая. Евангелие от Марка и от Луки. Москва. 1871 года. Стр. 543. Научное и здоровое изъяснение этого изречения Евангелиста дано современным французским толкователем Нового Завета Годэ. Опровергнувши мнение Мейера и Блэка, будто времена язычников означают время владычества язычников над

Иерусалимом, Годэ следующим образом изъясняет это изречение: «В 44 стих 19-й главы (Евангелия от Луки) временем Израиля, порою его (son kaipós) называется момент, когда Бог посещает этот народ, принося спасение. По этой аналогии времена язычников должны означать весь период, в течение которого Бог будет близок своею благодатию к язычникам, до этого времени чуждым Его царства. Ср. 2Кор.6:2 выражения kaipós dektós, híméra swthriás (время благоприятное, день спасения). Множественное kaipoì, времена, имеет отношение к множественному народы: народы языческие призываются один за другим; отсюда в этом одном периоде множество фаз». *Commentaire sur l'Évangile de Saint Luc. Tome second. Seconde édition. 1872. Pag. 335–336.*

2264 - Толкование на Апокалипсис. Гл. 29, к концу. 454.

2265 - Стр. X и XI.

2266 - Вообще говорить о писателях греческой церкви мы не намерены. Кто знаком с такими сочинениями, как «Новоэллинская филология» Саты, «Новая Греция» Завиры, «Еллинская библиография» Леграна, тот понимает, что еще не наступила пора рассуждать о писателях в Греции изучаемого периода. Нужен усердный труд, дружная работа нескольких поколений, чтобы сделать возможными сколько-нибудь серьезные рассуждения об этих писателях.

2267 - Hist. Patr., p. 101.

2268 - Hist. Patr., p. 115:116. Γεδεών, σελ. 486.

2269 - Hist. Patr., 117. Hist. Polit. 47–48.

2270 - Κιγάλας, σελ. 442. Cf. Hist. Polit. 48.

2271 - Δωρόθεος, σελ. 427.

2272 - Проф. И. И. Малышевский. «Мелетий», стр. 13.

2273 - Δωρόθεος, 427–8. Благоразумный Кигала (сел. 443–444) хотя, как нам уже известно, и пользовался иногда известиями Иерофея (Дорофея), но на сей раз с пренебрежением отбросил сказки этого последнего о мнимых беседах Магомета с Максимом. А у нас еще и теперь считается книга Иерофея (Дорофея) «очень замечательным

хронографом», которым будто бы необходимо пользоваться в интересах успешного развития церковно-исторической науки!

²²⁷⁴ - Hist. Patr., p. 127–128. Κιγάλας, 448. Γεδεών, 488–9. Σάθα. Νεοελλ. φιλολογία., 98–99.

²²⁷⁵ - Hist. Patr., 114. Κιγάλας. 440.

²²⁷⁶ - Δωροθέου, σελ. (Σάθα. Σχεδιάσμα περὶ τοῦ Ἱερεμίου II: Παράρτημα, σελ. 9) Γεδεών, σελ. 519

²²⁷⁷ - Hist. Patr., p. 197. После этого нам кажется совершенно непонятным замечание преосв. Порфирия (Успенского), что «в XVI в. ни один из константинопольских патриархов не проповедовал слова Божия». – «Проповедники в Константинополе» (Труды К. Д. Акад. 1880, II, 519).

²²⁷⁸ - Heineccii. Abbildung d. Griechisch. Kirche. 1 Theil, s. 41–42. Leipz. 1711.

²²⁷⁹ - Gerlach. Türk. Tagebuch, s. 59. Γεδεών, 516; Turco-Graecia, p. 512.

²²⁸⁰ - Δωρόθεος, σελ, 447. (Σάθα. Παράρτημα, 8) Γεδεών, 511.

²²⁸¹ - Проф. Малышевского «Мелетий Пигас», 14. Histor. Patriarchica, p. 135.

²²⁸² - Мелетий Афинский (ἐκκλης. ἱστορία, III, 339) называет Иоакима: ἀγαθός τὴν γνῶμην, но это выражение составляет лишь перифраз другого выражения, находящегося в Hist. Patr.: πολλὰ χρησιμώτατος и определяющего характер этого патриарха; но не имеющего никакого отношения к вопросу об образованности Иоакима. Такую замену сейчас упомянутого выражения из Hist. Patr. сделал раньше Мелетия – Кигала; у него вместо сейчас указанных слов читаем: χρήσιμος εἰς τὴν γνῶμην, но вариант Кигалы (сел. 453), по-видимому, усвоенный Мелетием, не уполномочивает нас отбрасывать ту характеристику Иоакима, какая принята нами выше на основании Hist. Patr. – Вообще очень любопытно наблюдать на примере Иоакима то, как иногда в науке извращаются показания первоисточников: Hist. Patr. говорит об Иоакиме: ἰδιώτης, πολλὰ χρησιμώτατος; До(Ие)рофей удерживает первое слово, но вместо двух остальных вставляет: χρήσιμος καὶ καλός (434); Кигала уже пропускает слово ἰδιώτης, а к выражению χρήσιμος

(взятому из Иерофея) прибавляет от себя εἰς τὴν γνῶμην; Мелетий Афинский, имея под руками Кигалу, делает дальнейшую поправку, и у него получается ἀγαθὸς τὴν γνῶμην; Мата (I, 621) уже прямо и без церемонии пишет: «Иоаким зрелый (γῆραιός) по рассудительности, ученый»; у проф. Малышевского (вероятно, на основании Маты), как сказали, он именуется просто, но ясно: «образованным», что должно быть переводимо греческим словом πεπαιδευμένος, означающим одну из высших похвал. Так мало-помалу «идиот» превращается в «образованного». Круг развития характеристики замкнулся, крайности сошлись; дальше идти не куда. Остается возвращаться назад, в XVI век – и давно пора.

²²⁸³ - Δωρόθεος, σελ. 451 (Σάθα. Παράρτημα, 13). Этот автор, нужно сознаться, есть один из опаснейших подводных камней, каких должен бояться историк нашего времени. Со стороны недобросовестности (о которой много придется говорить нам ниже) мы не знаем с кем бы и сравнить его: лучше всего его сравнить с современными нам, так называемыми, разбойниками пера.

²²⁸⁴ - Γεδεών, σελ. 526.

²²⁸⁵ - Δωρόθεος, 444. (Παράρτημα, σελ. 3) St. Hist. Patriarch., 153.

²²⁸⁶ - Δωρόθεος, 452 (Σάθα. Παράρτ., 14). Γεδεών, 548.

²²⁸⁷ - Kimmel. Monumenta..., prolegomena p. XXXVII. Pars I. Jenae 1850.

²²⁸⁸ - Mendelssohn – Bartoldy. Geschichte Griechenlands. Th. I, s. 23. Leips. 1870.

²²⁸⁹ - Γεδεών, σελ. 559.

²²⁹⁰ - Δημητρίου Προκοπίου. "Ἐπιτετμημένη ἐπαρίθμησις τῶν λογίων Γραικῶν: Sathas: Bibl. Gr. III, 485.

²²⁹¹ - Этот патриарх замечателен тем, что он лично посещал Русь. См. о нём статью проф. Н. Ф. Каптерева: «Чтения в Обществе Любителей духовного просвещения», 1889 г.

²²⁹² - Γεδεών, 595. Μελετίου, III, 468. Cf. Προκοπίου, σελ. 482.

²²⁹³ - Γεδεών, 607. Cf. Προκοπίου, 482.

²²⁹⁴ - Γεδεών, 608.

²²⁹⁵ - Μελετίου. III, 466. Δοσιθέου. Ἱστορία περὶ τῶν πατριαρχευσάντων, σελ. 1176.

²²⁹⁶ - См. недавно изданные, до сих пор неизвестные в печати, отрывки из «Истории» Досифея Иерусалимского. Ανάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας. Τομ, I, σελ, 276. Петерб., 1891.

²²⁹⁷ - Γεδεών, 119. Δ. Προκοπίου, Ἐηαρίθμησις, σελ. 483. Βενδότου. Προσθήκη τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας Μελετίου Ἀθηνῶν («Прибавление к Церковной истории Мелетия Афинского»). Иногда цитируется еще как 4-я часть Церк. ист. Мелетия), Вена, 1795 г. Хотя имя Георгия Вендотиса уже встречалось в нашем труде, но об его названном сочинении еще не было у нас речи; поэтому прервем на некоторое время наше исследование о патриархах, чтобы сообщить хоть немногие сведения о Вендотисовом «Прибавлении». Книга эта заслуживает внимания. Кстати заметим, что о «Прибавлении» Вендотиса мы ничего не сказали в своем месте, т. е. при «Обзоре источников» по той извинительной причине, что только на днях (в текущем 1894 г.) получили это сочинение из далекого от нас Константинополя. В России с этим сочинением, кажется, никто не знаком, по крайней мере мы не видывали цитат из него в ученых трудах нашего отечества. Книга Вендотиса значит есть для нас так сказать: старая новинка. О личности самого греческого историка распространяться много нечего. Родом из Закинфа, он получил хорошее образование в итальянских университетах, потом проводил жизнь в Вене, Пеште и Венеции, занимаясь чем пришлось – напр. воспитанием детей в частных греческих домах. Когда некто Лампаничиотис случайно открыл рукопись церковной истории Мелетия Афинского, то Вендотис взял на себя, по поручению этого первого, труд приготовить указанную рукопись к изданию её в свет. Впоследствии он завел в Вене свою типографию, где между прочим напечатал собственный свой церковно-исторический труд, под вышеозначенным заглавием: «Прибавление к церк. Ист. Мелетия». (Σάθα. Νεοελλ. φιλολογία, 559–560). Известно (см. «Обозр. источников»), что Мелетий довел церковную историю до начала XVIII века; для времени, до которого дожил

Вендотис, она поэтому представлялась далеко неполной. Это побудило его составить продолжение Мелетиева труда, которое у него доведено до того года, когда напечатано это продолжение. Так возникло и появилось в свет «Прибавление к Мелетиевой истории» или 4-й том этой истории. Все хлопоты по изданию и отысканию средств на типографские расходы взял на себя Лампаничиотис, которому, как видно из предисловия к «Прибавлению», эти хлопоты были не легки. Здесь он жалуется на многие трудности, препятствия, неприятности, расходы и даже враждебное отношение к нему (все это весьма вероятно); затем он указывает, что все расходы по типографии взял на себя тогдашний господарь Валахии Морузи (фанариот, конечно. Нельзя не быть благодарным и нам, историкам, в отношении к этим фанариотам); кстати или совсем не кстати издатель в том же предисловии внушает читателю купить и этот четвертый том церковной истории в добавок к прежним трем Мелетиевым томам, указывая на то, что в таком случае у читателя будет законченное и обхватывающее все времена сочинение (это уж несколько по-торгашески!). Жаль, что сам Вендотис ни словом не отозвался в предисловии к своему же собственному произведению. А нам многое желалось бы услышать от него, напр. какими источниками он пользовался? Много ли их было у него? Какого они были достоинства? Как он их классифицировал? и пр. Вендотис всего этого не сделал, и потому мы часто недоумеваем: откуда им взято то или другое известие или рассказ, или та или другая характеристика. Что касается вопроса, наиболее нас интересующего – о патриархах константинопольских XVIII века, описанных в книге Вендотиса, то мы должны сказать следующее: сведения о патриархах до Самуила I (до 60-х годов столетия) достаточно обстоятельны, но за то остальные патриархи от Самуила до Герасима, описаны автором чрезвычайно кратко, и чем ближе время к той эпохе, когда издана книга, тем сведения о патриархах становятся все скуднее и скуднее; последние патриархи, о которых пишет Вендотис, только поименованы. Отчего зависела такая разница в отношениях автора к патриархам до Самуила и после Самуила остается неясным. Во всяком случае сведения

даваемые Вендотисом о патриархах, в особенности когда они более или менее подробны, очень ценны для науки. Его характеристики типичны и цельны; быть может, они несколько суровы и желчны, но мы не имеем достаточных оснований сомневаться в их правдивости. Язык, каким автор характеризует патриархов, отличается лаконизмом, имеющим многие достоинства: в немногих метких словах Вендотис иногда дает больше, чем сколько другой писатель уместит на целой странице. Наука ничего не проиграла от того, что Мелетия продолжил Вендотис. Греческою богословскою средой история патриархов у Вендотиса оценена по достоинству: ею пользовались в науке и будут пользоваться. Замечательно, что труд Вендотиса имеет формат, шрифт и бумагу совершенно такие же, какие мы видим и в трех томах церковной истории Мелетия: сочинение Вендотиса по праву названо в заглавии и называется в цитатах других ученых 4-м томом Мелетия. Но замечательнее всего то, что Вендотис пишет тем же самым языком, каким написана церковная история Мелетия. Отчего происходит такое сходство? Нам кажется не от того, что Вендотис подражал Мелетию, а от того, что история Мелетия, найденная, как мы думаем, не в обработанном – с формальной стороны – виде (см. «Обзор источников»), подверглась стилистической переработке во вкусе нашего автора, т. е. Вендотиса. Полагаем, что едва ли кто найдет нашу характеристику книги Вендотиса излишнею, ибо если церковная история греческой церкви должна стать настоящей наукой, то эта последняя и может начинаться только с более или менее серьезного изучения самых источников.

²²⁹⁸ - Γεδεών, σελ. 620. Προκοπίος, σελ. 494.

²²⁹⁹ - Γεδεών, σελ. 622. Προκρίτου, σελ. 494.

²³⁰⁰ - Προκοπίου, σελ. 493. Βενδότου, σελ. 6 (последний по Д. Прокопию). Γεδεών, 622.

²³⁰¹ - Γεδεών, 627–628. (Но основания для благоприятного отзыва для нас остаются не ясны).

²³⁰² - Βενδότου. Προσθήκη, σελ. 85. Γεδεών. 632.

²³⁰³ - Σέργ. Μακράϊος. Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία (Sathas. Bibl. III.), σελ. 222:224, Γεδεών, 648. Мата, I, 798.

²³⁰⁴ - Μακράϊος. Ἐκκλ. ἱστορία, σελ. 229. Γεδεών, 650:653.

²³⁰⁵ - Βενδότης, σελ. 195–196. Μακράϊος. 234:246, 260. Γεδεών, 657–658. Maurer: Das Griech, Volk, I. 429. Еписк. Порфирия: «Проповедники на оо. Средиземного моря» (Труды К. Д. А., 1880, I, 207).

²³⁰⁶ - Γεδεών, 673. Γεδεών. Χρονικὰ τῆς Πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας, σελ. 176. Константинополь, 1883.

²³⁰⁷ - Σάθα. Νεοελλ. φιλολογία, 620:622, 624. Γεδεών, 675:685. Маты, II, 43:48, 52–53.

²³⁰⁸ - О Кесарии Дапонте и значении его сочинения в историографии см. «Обзор Источников».

²³⁰⁹ - Μακράϊος, 302:306, 316:321. Δαπόντε(s). Κατὰλογος ἱστορικὸς ἀνδρῶν ἐπισήμων (Sathas. Bibl. Gr. III), σελ. 83–84. Γεδεών, 665.

²³¹⁰ - Γεδεών, 670. Μακράϊος, 361–362.

²³¹¹ - Этот похвальный отзыв получился у Гедеона путем следующей, имеющей очень мало общего с истинною наукой, манипуляции: о Прокопии у Макрея говорится: παιδευθεὶς παρὰ τῷ ἀδελφῷ; из этих, ничего особенного не означающих, слов получилась у Гедеона многозначительная характеристика патриарха: πεπαιδευμένος (вот тебе раз !!); еще: Макрей правда упоминает, что Прокопий был φιλομαθής, но поставляет это слово на ряду со следующими: φιλοδίκαιος, φιλάγαθος, следовательно он придает первому эпитету несомненно нравственное значение, а Гедеон употребляет его для характеристики интеллектуальной физиономии патриарха.

²³¹² - Μακράϊος, 218–219. Мата, II, 796, Γεδεών, 642:645. Очень странно: почему Гедеон и Вендотис совсем, если не ошибаемся, не упоминают об устройстве Кириллом недолговечной, но все же знаменитой Афонской школы или Академии (иногда она же называется и гимназией)?

²³¹³ - Προκοπίου. 482–483. Γεδεών, 614.

²³¹⁴ - По-видимому, свой отзыв Гедеон (сел. 661) делает на основании слов Макрея (сел. 273).

²³¹⁵ - Βενδότης, σελ. 5. Cf. Elssner: Fortsetzung der neusten Beschreibung der Griech. Christen in der Türckei, s. 77, Berl. 1747.

²³¹⁶ - Γεδεών, 634. Βενδότης, 86.

²³¹⁷ - Σάθα. Νεοελληνική φιλολογία, σελ. 741–743. Γεδεών, 689–690. Базили: Очерки Константинополя, часть II, 152–153 (Петерб., 1835).

²³¹⁸ - Γεδεών, σελ. 683:684. Маты, II, стр. 51.

²³¹⁹ - Γεδεών σελл. 688–9; 707–708.

²³²⁰ - Γεδεών, 686 (Маты II, 57), 694:697, 699.

²³²¹ - Γεδεών, 695:701–703.

²³²² - Там же, σελ. 679 (Ср. Маты II, 47), 682:692.

²³²³ - В источниках XVIII века встречаем отзывы о патриархах: ἐλλόγισμος – πολυμαθής – εἰδήμος чего-нибудь, – ἔμπειρος-πεπαιδευμένος – ἐπίσημος διὰ μάθησιν – τῶν πεπαιδευμένων πολυμαθέστατος – φιλόμουσος – εὐμαθής – φιλομαθής κ. λ. π. Но эти отзывы, в особенности если они зараз в большом количестве прилагаются к одному и тому же лицу (а это бывает с патриархами XVIII века), ясно имеют очень много общего с вышеуказанными отметками на наших дипломах.

²³²⁴ - Скромность есть лучшее украшение XIX века. Вместо пышных и невероятных эпитетов, какими украшались патриархи XVIII века за их просвещенность и ум, у писателей этого самого века, – в источниках XIX века встречаем очень скромные рекомендации интеллектуальных достоинств патриархов нашего века. О патриархах или умалчивается: каковы они были в этом отношении (разумеется не без цели), или же, как мы уже знаем, попадают, и часто, заметки в роде следующих: μετρία παιδεύσεως, παιδεύσεως τινος (sic!), παιδείας μετρία; или даже заметки еще более скромного характера: στοιχείωδους παιδεύσεως, στοιχειωδεστάτης παιδεύσεως; встречаются и совсем обидные заметки; ἄμαθής! Уж тут нет прикрас и лести, или пустой риторики!

²³²⁵ - См. январ. кн. Богословского Вестника.

²³²⁶ - На каждое упражнение полагается час времени.

²³²⁷ - Все 30-дневные упражнения распределены в книжке по четырем неделям.

²³²⁸ - Я умышленно ставлю здесь слово «разговаривая» вм. «беседа», потому что всякий православный христианин понимает «беседу» с Господом Богом только в смысле молитвенного обращения к Нему; в данном же месте экзерциций разумеется собственно не молитва, а именно «разговор» со Христом, конечно – опять-таки разговор в воображении – *colloquium per imaginationem*.

²³²⁹ - Гризингер. Иезуиты. Полная история их явных и тайных деяний. Т. 2, стр. 250.

²³³⁰ - Автор, как истый католик, держится, конечно, воззрения своей церкви, о котором мы имели случай говорить раньше в журнале «Вера и Разум» 1887 г. № 21 (в статье: «Превосходство православной исповеди пред иезуитско-католической»). Здесь эта особенность для нас довольно безразлична и не вызывает на возражения, так как основная-то мысль автора совершенно верна; действительно ведь иезуитский отчет совести по содержанию своему далеко превосходит исповедь: в исповеди открываются грехи (конечно, не только тяжкие, но и простительные) и греховные склонности, в отчете же раскрывается решительно все, даже добродетели, добрые дела, намерения и мысли, – о чём на исповеди кающемуся грешнику разглагольствовать не подобает.

²³³¹ - Т. е. не дающее благодатного разрешения грехов.

²³³² - Т. е. не обещающее безусловно-молчаливой тайны.

²³³³ - Чем могло бы быть оправдано такое беззаконие? Ведь исповедь, правильно совершенная пред всяким священником, даже по католическому учению, должна считаться действительною; и если священник разрешил кающегося, то как можно заставлять последнего повторять свою исповедь, когда грехи его прощены и изглажены Самим Богом? Требовать этого повторения не значило ли бы кощунственно попирать святыню таинства, совершенного другим священником?... И не фарисейская ли гордыня сказывается здесь? мы-де не якоже прочие священники...

²³³⁴ - Мы оба родились в 1812 году, я – в мае, а он – в августе.

²³³⁵ - Дело в том, что стипендия митрополита Платона, дотоле назначавшаяся лучшим студентам Академии, оказалась по времени недостаточною для содержания студента и потому с 1860 года капитал, с которого проценты шли на неё, слит был с другими благотворительными капиталами Академии. См. для сего С.К. Смирнова, Историю Москов. Дух. Академии, стр. 337. Москва, 1879.

²³³⁶ - Письмо еще не издано. Хранится в архиве А.В. Горского, в библиотеке Московской Духовной Академии.

²³³⁷ - Это видно как из того же письма, так и из письма от 5 октября 1861 года, также не изданного и там же хранящегося.

²³³⁸ - Отзыв бывшего профессора той же академии, покойного И. А. Чистовича в его книге; С.-Петербургская Духовная Академия за последние 30 лет (1858–1888), стр. 47. Спб. 1889.

²³³⁹ - Преосв. Иоанникию, ныне митрополиту Киевскому и Галицкому.

²³⁴⁰ - Исидору, скончавшемуся в 1892 году.

²³⁴¹ - Письмо от 5 октября 1861 года, не изданное. Другие подробности дела и его результаты можно видеть в опубликованных уже бумагах митроп. Московского Филарета. См. Собрание мнений, и отзывов митр. Моск. Филар. т. V, стр. 151–155. Москва, 1887–1888. Раньше (в 1858 г.) так же было волнение в Петербург. дух. академии между студентами.

²³⁴² - См. у Чистовича в указанном месте.

²³⁴³ - Указание на это событие есть в том же письме от 5 окт. 1861 г.

²³⁴⁴ - См. на стр. 81 книги самого А.М. Иванцова-Платонова: За третье десятилетие священства (1883–1893 гг.). Слова, речи и некоторые статьи. Сергиев Посад, 1894.

²³⁴⁵ - См. там же, стр. 49:81 и дал. и др.

²³⁴⁶ - См. стр. 373–376 книги того же А.М. Иванцова-Платонова: За двадцать лет священства (1863–1883 гг.). Слова и речи. Москва, 1884.

²³⁴⁷ - Эти наставления см. в помянутых сейчас книгах А. М-ча за 20 и 30 лет его священства. Только болезнь

препятствовала ему говорить эти наставления в некоторые, весьма немногие, впрочем годы, как он и сам признавался.

²³⁴⁸ - Так, он в течении 20-ти лет был законоучителем в Поливановской гимназии, чрез которую прошли в Университет и все (4) сыновья его.

²³⁴⁹ - Так, он был духовником упомянутого протопресвитера Н. А. Сергиевского, И. С. и А. Ф. Аксаковых, княгини Н. В. Долгоруковой и мн. др.

²³⁵⁰ - См. для сего помянутые слова и речи его за 20-ть и 30-ть лет священства.

²³⁵¹ - Конечно, при этом имела много значения и рекомедация давнего друга и первого покровителя А. М-ча, профессора богословия в Университете Н. А. Сергиевского.

²³⁵² - См. эти лекции на стр. 419–490 помянутой книги А. М-ча: За двадцать лет священства (1863–1883 гг.).

²³⁵³ - См. для сего речь А. М-ча там же, стр. 491 и дал.

²³⁵⁴ - См. для сего речи его там же, стр. 496 и дал., 505 и дал., 514 и дал., 525 и дал. и мн. др.

²³⁵⁵ - См. для сего речь его там же, стр. 550 и дал. Срав. 573 и дал. и др.

²³⁵⁶ - См. книгу А. М-ча: За третье десятилетие священства (1883–1893 гг.), стр. 49 и дал.

²³⁵⁷ - См. там же, стр. 81 и дал.

²³⁵⁸ - И редакционные и свои взгляды на эту идею А. М-ч высказал между прочим там же, стр. 99 и дальн.

²³⁵⁹ - Эти публичные лекции имели предметом своим отношение римской церкви к православным восточным церквам после отделения христианского запада от востока. Здесь напечатана была только программа лекций.

²³⁶⁰ - Статья подписана уже прямо: От редакции, без означения имени автора. Срав. такого же рода статьи А. М-ча в Прав. Обозр. за 1872 г. №№ 10 и 11.

²³⁶¹ - В этой статье выражены ясно редакционные взгляды А. М-ча, как соредактора «Правосл. Обозрения».

²³⁶² - Мы уже говорили об этих лекциях. Они напечатаны и отдельно. Москва, 1872.

²³⁶³ - Напечатано также и отдельною брошюрою. Москва, 1875.

²³⁶⁴ - Кроме того некоторые из отдельных изданий мы уже упоминали выше.

²³⁶⁵ - См. Журналы Совета Моск. Дух. Академии 1877 года, стр. 188 и дал. Москва, 1878. Срав. также отзыв о прот. И. А. Смирнова в Правосл. Обозр. 1878, № 3, стр. 449–462.

²³⁶⁶ - См. в Прав. Обозр. за 1878 г., № 3, стр. 464. Отзыв сделан в Theologische Literaturzeitung 1877 г. № 25.

²³⁶⁷ - Разумею посвященную памяти А. М-ча статью Д. Ф. Самарина, в Моск. Ведомостях за 1894 г., № 315.

²³⁶⁸ - См. стр. 127 Сборника: За третье десятилетие священства (1883–1893 гг.). Серг. пос., 1894.

²³⁶⁹ - См. для сего напр. его речи по случаю покушения Березовского, или выше упомянутую, речь по случаю события 17 октября 1888 года (Сборн. за 3-е десятилетие священства, стр. 32 и дал.) и др.

²³⁷⁰ - См. Сборник: за 20 лет священства, стр. 373 и дал.

²³⁷¹ - См. там же, стр. 573 и дал.

²³⁷² - Независимость мышления, нередко вопреки суждениям лиц официального мира, А. М-ч часто и безбоязненно обнаруживал, преследуя одну только истину. Для примера можно указать на его мнения о богословском значении сочинений А. С. Хомякова (одного из первых славянофилов) и о церковном управлении нашем.

²³⁷³ - Об этом печатано было и в Прав. Обозрении за 1891 г. и в сборнике: за третье 10-летие священства. На это дело он пожертвовал большую часть и своих сочинений.

²³⁷⁴ - Разумею его недавнюю стипендию и стипендии многоуважаемой, щедрой благотворительницы Ю. И. Базановой, учрежденные, при его посредстве, в Московской Духовной Академии.

²³⁷⁵ - Студентов.

2376 - Пред отъездом в Константинополь, куда о. Григорий назначен был настоятелем посольской церкви.

2377 - «Ein Brief des Anastasius bibliothecarius an den Bischof Gaudericus von Velletri über die Abfassung der «Vita cum translatione s. Clementis Papae». Eine neue Quelle zur Cyrillus und Methodius Frage». Напечат. в протоколах заседаний Баварской академии наук: Sitzungsberichte, Heft III. S. 393–442.

2378 - «Вновь найденное свидетельство о деятельности Константина философа, первоучителя славян св. Кирилла». Напечат. в Зап. Имп. Ак. Н. т. XXII, прилож. 6. Здесь помещен и полный текст вновь открытого памятника с русским переводом.

2379 - Сочинения Гейне. Т. II. Путешествие в Кевлаар, пер. Вейнберга. 1866. Стр. 294–297.

2380 - Lourdes, p. 107. В анналах издающихся в Лурде – у нас под руками annales 1894. 30 Août – изображение этого откровения помещается на обложке книжек.

2381 - Lourdes, p. 226.

2382 - Lourdes p. 205–206.

2383 - Lourdes p. 149–150.

2384 - Revue scientifique 16 Septembre 1893. Le merveilleux et la suggestion dans l'histoire.

2385 - Revue des Questions scientifiques 1883. Т. Т. 13–14.

2386 - Основания для того, чтобы признать людей свободными см. в статье «Чудо и Наука». Богословский Вестник. 1893. № 6.

2387 - См. стр. 187:197, 206:208 bis. 209:210, 214 bis.

2388 - Во введении, объясняя различие канонизации местной и всеобщей, автор говорит, что оно зависит ближайшим образом от того, кем совершается канонизация: если она совершается высшею властью Церкви, то носит общий характер и святой прославляется во всей Церкви (стр. 10). Мы несколько затрудняемся согласить это определение с рассказом автора о ходе канонизации после Макарьевских соборов (1547 и 1519 гг.), где читаем, что некоторым святым, наприим. авнежским Григорию и Кассиану, Суздальской Евфросинии, преп. Иосифу Волоцкому, установлено было местное празднование

митрополитом с Освященным собором, т. е. высшей властью русской церкви. Соображения автора о перемене, произведенной собором 1549 г. в канонизации святых, мы поняли в том смысле, что он ни одному из канонизованных им святых не установил местного празднования, следовательно всем установил всецерковную память.